



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Facoltà di Lettere e Filosofia – Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica –
XII Ciclo

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

La metafisica di Giovanni da Ripa.

**Le *distinctiones* 2, 3 e 8 del Commento Sentenziario: edizione del testo
e studio dottrinale (2 voll.)**

Vol. I: Studio dottrinale

Tutor:

Ch.mo Prof. ONORATO GRASSI

Co-Tutor:

Ch.mo Prof. ALESSANDRO GHISALBERTI

Tutor Senior:

Ch.mo Prof. FRANCESCO FIORENTINO

Candidato:

ANDREA NANNINI

Anno Accademico 2012/2013

La metafisica di Giovanni da Ripa. Le <i>distinctiones</i> 2, 3 ed 8 del Commento Sentenziario. Edizione del testo e studio dottrinale.	I
1. Prefazione	I
2. Indicazioni contenutistiche e tipografiche	VI
Introduzione	IX
Un metafisico tra sviluppi della logica e <i>calculations</i>	IX
1. Infinità e immensità. Risalita all'infinito nella serie delle cause, infinità creata e immensità supersemplice	IX
1.1 La distinzione infinito/immenso e la prova dell'esistenza di Dio	X
1.2 Infinità creaturale composta.....	XII
1.3 Immensità divina supersemplice e rielaborazione metafisica della distinzione formale	XVII
2. Alla base del meccanismo della creazione divina	XXI
2.1 <i>Replicatio unitatis divinae</i>	XXI
2.2 <i>Perfectio specierum</i> : Giovanni di Mirecourt	XXIV
2.3 <i>Perfectio specierum</i> : Ugolino di Orvieto.....	XXVI
2.4 <i>Replicatio unitatis divinae, perfectio specierum e intensio individualis</i>	XXIX
3. Il rapporto tra Dio e le creature: univocità o analogia?	XXXIV
3.1 Unità e univocità della <i>ratio entis</i> : la proposta di Duns Scoto.....	XXXIV
3.2 Molteplicità di livelli: <i>rationes</i> e <i>intentiones</i> . Pietro Aureolo e Francesco d'Appignano	XXXVI
3.3 Analogia e univocità: Giovanni da Ripa.....	XXXVIII
4. Conclusione	XLI
Capitolo I	1
<i>Distinctio</i> II: i fondamenti della metafisica di Giovanni da Ripa	1
1. Impostazione del problema	1
1.1 La figura di Giovanni da Ripa.....	1
2. Natura e caratteristiche del Primo Grado.....	3
2.1 E' possibile una risalita all'infinito nella serie delle cause?	4
2.2 Ordinabilità di una serie infinita di cause essenzialmente ordinate.....	9
2.3 Perfezione ontologica e dipendenza metafisica	15
2.4 Misurabilità dei gradi metafisici	19
2.4.1 Intensità e misurazione sul piano metafisico	23
2.4.2 Peculiarità del grado immenso	27
2.5 Immensità ed eternità; infinità e temporalità infinita.	32

2.6 Il legame con Aristotele ed Averroé.....	36
2.7 L'immensità divina si ricava a partire da qualunque grado finito?	40
2.7.1 Critica a Duns Scoto	45
2.7.2 Critica a Francesco d'Appignano	47
3. Questioni di natura logica: unicità divina ed impossibilità di pensare Dio come non esistente	52
3.1 Unicità del Primo Grado	53
3.2 Verità di Dio e <i>significabile complexe</i>	58
3.3 Impossibilità della non-esistenza di Dio come concetto semplice	66
3.4 <i>Cavillationes logicales?</i>	70
4. Infinità della specie suprema creabile	71
4.1 Natura finita o infinita della specie suprema creabile	72
4.2 Natura della specie suprema	77
4.3 <i>Replicatio unitatis divinae</i>	86
4.4 <i>Latitudo specifica e latitudo individualis</i>	95
Capitolo II	97
<i>Distinctio II: excessus specierum</i>	97
1. Radici della questione: le <i>subtilitates anglicanae</i>	97
1.1 La <i>Lectura super Sententias</i> di Ruggero Roseto: <i>utrum aliqua creatura possit esse infinita</i>	99
1.2 Dimostrazioni e confutazioni: negazione di una creatura infinita	102
2. Giovanni di Mirecourt: una prima formulazione degli <i>excessus specierum</i>	108
2.1 Dal piano gnoseologico a quello metafisico	108
2.2 Possibilità o impossibilità di eccedenze infinite? Eccessi essenziali, accidentali intrinseci ed accidentali estrinseci	113
2.3 Comparazione tra enti di specie differenti	121
3. Ugolino da Orvieto: un ulteriore approfondimento del problema.....	125
3.1 <i>Nobilitas speciei e latitudo perfectionis individualis</i>	126
3.2 <i>Nobilitas generis</i>	129
3.3 <i>Gradus nobilitatis indivisibilis e latitudo infinita</i>	136
3.4 Unità di misura della perfezione	139
3.5 Termini di contenimento della perfezione	144
3.5.1 Termini o <i>extrema</i>	145
3.5.2 Termini intermedi.....	152
3.6 Eccesso della perfezione creata sulla specie inferiore	154
4. La sottostimata importanza di Pietro Ceffons di Clairvaux.....	157
5. La proposta di Giovanni da Ripa	159

5.1 Ordinamento delle <i>latitudines perfectionis</i>	160
5.2 <i>Excessus specierum</i>	173
5.3 Gradi continui e gradi discreti.....	185
5.3.1 Alcune obiezioni di rilievo.....	196
5.4 <i>Perfectio individualis</i>	198
Capitolo III	209
<i>Distinctio</i> III: La questione dell'univocità dell' <i>ens</i>	209
1. Impostazione del problema: la proposta di Duns Scoto.....	209
1.1 <i>Ratio entis univoca</i>	210
1.2 Elemento differenziante.....	213
1.3 <i>Ens infinitum</i>	215
1.4 Univocità e analogia. Totalità e partecipazione.....	218
2. Il 'dubbio' di Pietro Aureolo.....	221
3. L'analisi di Francesco d'Appignano.....	226
3.1 Molteplicità di livelli: univocità, equivocità e analogia.....	228
3.2 <i>Intentiones</i>	232
3.3 Sostanza e accidente: riconduzione dell'analogia all'univocità.....	235
3.4 Dio e creature: univocità o analogia?.....	237
3.5 Univocità di semplice ragione?.....	243
3.6 Metafisica e gnoseologia: conoscibilità di Dio e conoscibilità della sostanza.....	248
4. Univocità del <i>conceptus</i> o della <i>vox</i> ? Guglielmo di Ockham.....	251
4.1 <i>Defectus Scoti</i>	252
4.2 La proposta di Ockham: condizioni essenziali.....	255
4.3. Ritorno nominalistico a Duns Scoto?.....	263
5. La proposta di Giovanni da Ripa.....	265
5.1 <i>Ratio entis in Deo</i>	266
5.2 L'importanza della riflessione di Francesco d'Appignano.....	271
5.3 Univocità nelle creature.....	277
5.4 Univocità delle specie specialissime?.....	281
5.5 Univocità e unità <i>in re extra</i>	283
5.6 Contro la riduzione nominalista.....	289
6. Problemi epistemologici.....	295
6.1 Conoscibilità delle essenze immateriali.....	295
6.2. La prima 'polemica' contro Gregorio da Rimini.....	299
6.3 <i>Notitia Dei prius quam notitia sui</i>	304

6.4 Singolare e universale.....	308
6.5 la seconda ‘polemica’ con Gregorio da Rimini.....	314
Capitolo IV	321
<i>Distinctio VIII</i> : la super-semplicità dell’essenza divina e il problema della distinzione formale	321
1. Impostazione del problema.....	321
1.1 Rilievi preparatori e coordinate essenziali per comprendere il tema delle <i>formalitates</i>	321
1.2 Le sette distinzioni proposte da Pietro di Tommaso e il legame tra <i>formalitates</i> e metafisica	322
2. Genesi del problema: Duns Scoto	328
2.1 Distinzione formale	328
2.2 Semplicità divina.....	330
3. Il <i>princeps scotistarum</i> : Francesco di Meyronnes.....	334
3.1 Qualificazioni terminologiche.....	337
3.2 <i>Formalitas</i> , modo intrinseco e <i>realitas</i>	339
3.2.1 <i>Formalitas</i>	339
3.2.2 Modo intrinseco	341
3.2.3 <i>Realitas</i>	348
4. Le tesi logico-metafisiche di Guglielmo di Ockham.....	351
4.1 ‘Negazione’ della distinzione formale.....	352
4.2 Esclusione di Dio dal genere.....	357
4.3 I problemi collegati alla natura del genere.....	360
5. La posizione di Gregorio da Rimini	363
5.1 Analisi, <i>roboratio</i> e critica della proposta di Duns Scoto.....	363
5.2 Distinzione di ragione?	370
5.3 Predicazione attributale <i>in quid</i>	377
5.4 Dio è in un genere?.....	379
6. La tesi di Giovanni da Ripa	384
6.1 Tipologie di distinzione	385
6.2 Concorso di più <i>rationes</i> nell’essenza divina.....	390
6.2.1 Tesi contrapposte.....	399
6.2.2 Polemica con Gregorio da Rimini	406
6.2.3 <i>Instantiae contra distinctionem formalem</i>	411
6.3 Distinzione formale e supersemplicità divina	412
6.4 <i>Simplicitas</i> come <i>modus perfectionis</i>	422
6.5 L’autentica proposta di Aristotele e Averroè: la polemica con Gregorio da Rimini	428
6.6 Incorruttibilità delle sostanze eterne ed eternità di qualità accidentali	432

6.7 La semplicità degli accidenti: esclusione di ogni composizione?	434
6.8 Semplicità o composizione del genere?.....	438
6.8 Comunanza nella <i>ratio transcendens</i>	447

Bibliografia	i
1. Fonti primarie: Giovanni da Ripa	i
1.1 Manoscritti.....	i
1.2 Edizioni.....	i
2. Altre fonti primarie	ii
3. Studi	iii

La metafisica di Giovanni da Ripa. Le *distinctiones* 2, 3 ed 8 del Commento Sentenziario. Edizione del testo e studio dottrinale.

1. Prefazione

La natura di un lavoro che conclude un percorso di Dottorato (tesi di Dottorato) – oltre che venire implicitamente garantita nella sua legittimità e validità dalla stessa impostazione metodologica che la sostiene e ne sorregge lo svolgimento – è quella di presentare una tesi da sottoporre a difesa. Senza indugio, dunque, affermo che la tesi principale di questo lavoro è rivolta a dimostrare come – in un secolo come il XIV che tradizionalmente è sempre stato considerato come innovativo dal punto di vista della logica, ma un secolo di progressivo inabissamento del pensiero metafisico (o meglio: di un pensiero autenticamente od originalmente metafisico dopo le grandi costruzioni del XIII secolo) – in un secolo come il XIV si incontra *ancora* un grande metafisico: Giovanni da Ripa. La figura di Giovanni da Ripa è ancora più interessante se teniamo conto del fatto che – al di là dell’oblio che avvolge (inevitabilmente) la sua figura e (colpevolmente) i suoi scritti – egli è, a tutti gli effetti, un uomo del XIV secolo¹: commenta le *Sentenze* pochi anni dopo il 1350, è consapevole dei grandi sviluppi della matematica e delle scienze fisiche (e se ne serve ampiamente nella sua teologia) così come è consapevole delle innovazioni logiche legate ad esempio alla dottrina dei *significabilia complexe*. Ciononostante si schiera apertamente contro l’eccesso di logica, che toglieva alle argomentazioni quella *soliditas* tipica del pensiero metafisico², *soliditas* da non confondere con la coerenza o con la tenuta interna del ragionamento logico, certamente non messa in discussione da Ripa, ma piuttosto con la ricchezza di un universo di *res* che vengono ben prima dei *conceptus* che le rappresentano e delle *voces* che le esprimono nelle proposizioni.

La natura di un *bel* lavoro di tesi di Dottorato dovrebbe altresì proporre alcune altre tesi, molte altre tesi, secondarie in quanto *secundae* ma non meno importanti rispetto a quella principale: per questo motivo il

¹ Seppur con tutte le dovute conseguenze legate ad un’affermazione di questo tipo. Cf. quanto rileva ONORATO GRASSI: «dal punto di vista intellettuale, il secolo XIV presenta un insieme di fenomeni molteplici e fra loro così differenti da non poter essere compresi, senza ingiustificabili forzature, entro un unico modello, intrinsecamente coerente. Essi, piuttosto, meritano di essere visti e studiati nelle loro specifiche caratteristiche e secondo le differenti linee di sviluppo. Giustamente è stato detto che ‘l’uomo del secolo XIV non è mai esistito’; analogamente si può dire che non sono mai esistite una filosofia e una teologia del secolo XIV, intese come fenomeni sostanzialmente unitari e dottrinalmente omogenei. La maggior parte degli autori di questo periodo cercarono, ciascuno a suo modo, di offrire un contributo originale alla discussione teologica e filosofica, avanzando dottrine e soluzioni stabilite su base argomentativa, non di autorità, in un costante confronto e, talvolta, in aperta polemica con le opinioni dei *socii*, contemporanei o di poco precedenti, non raramente appartenenti allo stesso Ordine. Perciò, come ha opportunamente suggerito William J. Courtenay, ‘i logici, i filosofi naturali e i teologi del secolo XIV debbono essere studiati individualmente, non come membri di una scuola di pensiero’. La necessità a rifuggire da facili generalizzazioni è altresì accresciuta dall’ancora limitata conoscenza dei testi del secolo XIV a nostra disposizione e dalla mancanza di studi su autori che potrebbero rivelarsi, come già è accaduto, estremamente importanti e significativi per la ricostruzione del quadro storico e delle dispute intercorse», O. GRASSI, *il panorama culturale e teologico del Trecento*, in “*Storia della Teologia nel Medioevo*” (a c. di G. D’ONOFRIO), Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. 3, p. 379.

² «Sed quia non multum curo insistere logice ad evacuationem argumentorum, ubi ratio aliquam soliditatem videatur praetendere, respondeo ad rationem et dico quod ratio non concludit suum intentum», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, BAV cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

presente lavoro, oltre a fornire l'edizione delle *Distinctiones* 2, 3 ed 8 del Commento Sentenziario di Giovanni da Ripa, avrebbe anche la pretesa di offrire un'analisi dettagliata dei temi presenti in queste *distinctiones* (l'esistenza e la natura di Dio, con la relativa distinzione tra infinità creata e immensità divina, la teoria della *perfectio specierum*, l'univocità e l'analogia dell'*ens*³, la distinzione formale), che verranno affrontati singolarmente nei quattro capitoli che compongono questa tesi. Nonostante la qualità, ma soprattutto l'ampiezza, di queste analisi sia ancora limitata se paragonata alla profondità delle *subtilitates* trecentesche (per non dire ripiane) nonché alle profondità ancora maggiori nelle quali riposano tutt'ora i testi di Autori forse a torto considerati minori, ho ritenuto di fondamentale importanza connettere lo studio delle tesi ripiane all'analisi dei testi (disponibili) di numerosi altri filosofi che concorsero, nel vivace dibattito trecentesco, a forgiare il pensiero di un Autore che non a caso è anche noto come *Doctor Difficilis*.

Il presente lavoro si articola dunque in tre parti, distinte e interconnesse: (a) l'edizione del testo, che per dimensione e complessità non rappresenta un'appendice ma la parte più importante di questo lavoro (pur con tutte le imprecisioni e mancanze che ancora la caratterizzano), occupa il secondo volume di questa tesi con un'autonoma introduzione ad esso dedicata; dopo due anni di lavoro sul testo e dopo aver collazionato 8 dei 10 manoscritti che riportano per intero la *Lectura* ripiana posso affermare, con relativa sicurezza, di aver prodotto *molto più* che una semplice trascrizione, e *poco meno* di un'edizione critica; ci si potrà forse stupire della mancanza o della parzialità dei riferimenti critici alle fonti più consuete (Aristotele, Averroé, Agostino, ad esempio), ma – dovendo inevitabilmente circoscrivere le indagini a causa della scarsità di tempo – ho preferito concentrarmi sui riferimenti impliciti. (b) Lo studio dottrinale del pensiero di Ripa – strutturato come un commento il più possibile completo e fedele del testo editato – occupa invece, nel corso dei quattro capitoli di questa tesi (ad eccezione del primo) la parte finale di ciascuno di essi; ho ivi cercato di rendere giustizia alla portata ma soprattutto alla potenza delle tesi metafisiche ripiane⁴, già ottimamente indagate (anche se solo in riferimento agli aspetti macroscopici) da Paul Vignaux⁵, André Combes⁶ e Francis Ruello⁷, in modo particolare

³ «Se non si può in alcun modo rinunciare alla dottrina dell'analogia in una metafisica in cui l'istanza del trascendentale è irriducibilmente inscritta in quella del Trascendente, in una prospettiva come quella di Duns Scoto, di una metafisica cioè decisamente trascendentale, si fa strada una prospettiva eminentemente univoca per pensare l'essere», DAVIDE RISERBATO, *Duns Scoto. Fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e l'unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013, pp. 36-37.

⁴ Che sembrano decisamente in controtendenza rispetto all'atteggiamento considerato tipico del XIV secolo, «da quella particolare attenzione al singolare e all'individuale che contraddistinse la fine del secolo XIII e, soprattutto, il secolo XIV, divenendo quasi il marchio di un pensiero che, alle idee generali e alle verità astratte, preferì il particolare e le verità di fatto, all'interno di un'ontologia che privilegiava l'ente concreto, la *res* nella sua esistenza fattuale», O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel secolo XIV*, Marietti, Genova 2005, p. 8.

⁵ Molti dei cui contributi sono stati raccolti in questo interessante volume: PAUL VIGNAUX, *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976.

⁶ Al quale si deve, oltre che l'edizione della *Quaestio de gradu supremo*, del Prologo della *Lectura* ripiana e delle successive *Determinationes*, anche una serie di interessanti articoli dedicati al pensiero e all'opera di Ripa tra i quali: A. COMBES, *Présentation de Jean de Ripa*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" XXXI (1956), pp. 145-242; ID., *La métaphysique de Jean de Ripa*, in "Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung", (a c. di P. Wilpert), Berlin 1963, pp. 543-557; ID., *L'intensité des formes d'après Jean de Ripa*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XXXVII (1970), pp. 17-147.

⁷ F. RUELLO, *La pensée de Jean de Ripa O.F.M. (XIV^e siècle). Immensité divine et connaissance théologique*, Fribourg-Paris 1990; ID., *La théologie naturelle de Jean de Ripa*, in "Mélanges Bérubé", (a c. di V. Criscuolo), Roma 1991, pp.

nel periodo compreso tra il 1950 e il 1970 e poi progressivamente diradatesi fino a sparire quasi nel nulla, eccezion fatta per alcuni studi recenti⁸. (c) Lo studio dottrinale del pensiero – il più fedelmente possibile *secundum mentem auctoris* – dei Dottori direttamente o indirettamente citati da Ripa, la cui conoscenza è fondamentale per comprendere le genuine e magmatiche tesi ripiane, occupa invece (ad eccezione del primo) la parte iniziale di ciascun capitolo; l'importanza all'apparenza eccessiva concessa a questa serie di autori (che rischia di spostare il baricentro di questo lavoro dal pensiero di Ripa al pensiero trecentesco in generale) trova la sua spiegazione in un doppio fenomeno: da un lato la complessità delle speculazioni trecentesche è tale che le riflessioni filosofiche e teologiche raramente si limitano ad essere *soltanto* filosofiche e teologiche, perché – nonostante il loro orizzonte resti pienamente inserito nel paradigma medievale⁹ – è dura negare l'evidenza dell'utilizzo di un apparato logico, ma soprattutto matematico, geometrico, *mensurativus*, scientifico, che va ben al di là del dominio degli enti matematici e che porta questi autori a confrontarsi con altri Maestri che lavoravano su temi all'apparenza poco affini¹⁰, qualificando in questo modo – e realmente – una cultura della complessità; dall'altro lato le posizioni stesse di Ripa si costruiscono attraverso la discussione, spesso critica, delle tesi di Duns Scoto, Francesco d'Appignano, Gregorio da Rimini, Guglielmo di Ockham, Ugolino di Orvieto, Ruggero Roseto, Giovanni di Mirecourt e (probabilmente) dell'ancora inedito Pietro Ceffons. Devo quindi segnalare che la scelta degli Autori di volta in volta analizzati non è casuale né arbitraria, ma giustificata sulla base delle citazioni testuali (sempre implicite e mascherate dietro i *quidam* e gli *aliqui*) che nel corso degli anni sono riuscito a rinvenire analizzando il denso ma bellissimo testo ripiano.

Ho inoltre ritenuto opportuno far precedere i quattro capitoli di questa tesi da un'introduzione dedicata esclusivamente al pensiero di Ripa, nella quale, in un numero contenuto di pagine, si cercherà di esporre il filo che unisce le tematiche contenute nelle tre *distinctiones* oggetto di questo lavoro. Tale introduzione dovrebbe offrire un'agile strumento per cominciare a districarsi nei percorsi tortuosi dell'argomentare ripiano.

È altresì mia personalissima convinzione che la natura dell'indagine filosofica – ad oggi forse eccessivamente settorializzata, specializzata, puntiforme e 'scientificamente' desiderosa di un controllo quanto più possibile accurato di un ristretto e selezionato gruppo di variabili (empiriche? Ah, quanto *era* bella la ricerca spensierata delle Essenze¹¹) – sia almeno duplice: (a) alla pazienza spesso solitaria della ricerca, al suo più appassionato

375-394; ID., *Le projet théologique de Jean de Ripa*, in "Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt", (a c. di J. Doré - Ch. Théobald), Paris 1993, pp. 531-541.

⁸ In particolare lo studio di ALESSANDRO GHISALBERTI, in occasione del convegno tenutosi proprio a Ripatransone nel 1997, *Giovanni da Ripa. Un autore riscoperto*, in "Giovanni da Ripa e dintorni. Una cultura della complessità: la civiltà del XIV secolo", (a c. di M. Cristiani), Avagliano Editore, Cava d' Tirreni 2001, del quale si veda anche *Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista*, in "Storia della teologia nel Medioevo", (a cura di G. d'Onofrio), III, Casale Monferrato 1996, in particolare pp. 366-370.

⁹ Cf. AA. VV., *The medieval paradigm. Religious thought and philosophy*, (a c. di G. D'ONOFRIO), Brepols, Turnhout 2012.

¹⁰ In alcuni manoscritti di questo periodo ho trovato anche riferimenti al teorico della musica Johannes de Muris, come nelle questioni sul secondo libro delle Sentenze di Pietro Ceffons, Troyes, MS 62, f. 107v. Cf. IOHANNES DE MURIS, *Musica speculativa*, Komm. zur Uberlief. und krit., (ed. C. Falkenroth), Franz Steiner, Stuttgart 1992.

¹¹ Inserisco deliberatamente questa espressione con il fine di non dare troppo facilmente "partita vinta" al bizzarro creatore del *mercataro* che voleva vendere la morte di Dio, e per dare pieno senso alle sue stesse parole: «vivere vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo, nonchè tutto quel che ci riguarda; non possiamo affatto agire diversamente», FRIEDRICK NIETZSCHE, *La gaia scienza*, (trad. it. di Ferruccio Masini), Adelphi, Milano 1977, p. 17.

nutrimento con decine di testi e con profonde-appassionate-divertenti conversazioni con Maestri che non sfigurerebbero accanto ai nostri amici medievali¹² nonché con veri Amici (in carne ed ossa) con i quali si condividono spunti, idee, riflessioni, orizzonti, indirizzi, si deve affiancare (b) l'autentica natura dialogica della filosofia, la quale a sua volta è almeno triplice, anche se condotta in silenzio o per iscritto: (b1) il dialogo *con* gli Autori, sincero e competente momento di formazione all'interno del quale si riflette per mesi – o per anni – su singole porzioni di testo, le si raffronta ad altri passi, le si incrocia con altri testi del medesimo Autore (e di altri), si consultano i testi che loro stessi consultarono prima di noi, e si ricerca la Verità che il loro intelletto ha intuito; (b2) il dialogo *attraverso* gli Autori, momento di responsabilità morale altrettanto intensa, nel quale le nostre parole devono essere al servizio non della fama o di qualche intuizione personale, ma di quella Verità che emerge faticosamente da pergamene antiche e da linguaggi oramai desueti e che nondimeno pone il forte interrogativo – questo non certo desueto – circa il senso di queste filosofie (cosa vollero comunicare i filosofi attraverso il linguaggio del loro tempo?); (b3) il dialogo *per* il lettore, momento estremamente sintetico e al contempo estremamente complesso: posto che ho nutrito il mio intelletto nei due momenti precedenti, cosa si aspetta da me il lettore? Non certo un riassunto di filosofie del passato (i testi sono a libera disposizione di tutti; il tempo a disposizione per affrontarne consapevolmente lo studio un po' meno...); più coerentemente – forse – un commento puntuale dei loro testi, che ne sottolinei le altezze filosofiche nel pieno rispetto della *mens* di ciascuno di essi¹³; eppure il tentativo di rintracciare un'originalità a tutti i costi o di forzare la mano in conclusioni troppo audaci o appariscenti potrebbe incrinare quella Verità (o quei frammenti di Verità) genuinamente contenuti nelle filosofie prese in esame. La verità è che le conclusioni sono sempre fin troppe, anche quando implicitamente offerte e non esplicitamente tratte: la selezione degli Autori, la loro disposizione, l'ordine seguito nel presentare le loro tesi, i richiami (espliciti o impliciti) che l'uno rivolge all'altro, le assonanze dottrinali...tutto è una conclusione da trarre, la cui visibilità è subordinata alla mia abilità nell'esprimerla (oggetto di valutazione), e all'interesse del lettore nel rintracciarla; il dialogo *potrebbe* essere possibile anche tramite lo scritto¹⁴. L'apparente asfitticità di alcune porzioni del presente lavoro può essere spiegata con il tentativo di offrire non tanto una conclusione o una tesi, ma un insieme magmatico dal quale ricavare (naturalmente se metodologicamente ben fondate) quante più informazioni possibili.

¹² Un sincero ringraziamento va ai Professori Alessandro Ghisalberti e Onorato Grassi, con i quali ho discusso in moltissime occasioni nello *studium* di Milano, e che si sono sempre dimostrati massimamente disponibili nei confronti dei miei interessi di ricerca e delle mie curiosità. Non posso esimermi dal menzionare anche le ricche e divertentissime conversazioni epistolari con i Prof. Francesco Fiorentino, Armando Bisogno e Michele Abbate, nonché i preziosi consigli del Prof. Giulio d'Onofrio.

¹³ Saremmo in grado – oggi – di produrre un *Tractatus de formalitatibus* (o anche *de univocatione, de analogia, de causalitate*) *secundum mentem cuiusdam auctoris*? Cf. il *Tractatus formalitatum secundum mentem Francisci de Mayronis*, contenuto nell'edizione del 1520 dell'*Opera di Francesco di Meyronnes*. L'obiezione 'non siamo più nel medioevo!', cade da sé, perché si potrebbe riproporre la domanda: saremmo in grado di produrre – ad esempio – un *L'oblio, la storia, la memoria*, in linea con la *mens* dell'originale *La memoria, la storia, l'oblio* di Paul Ricoeur? Certo, potrebbe sempre darsi il caso che non Dio, ma la filosofia si sia spenta.

¹⁴ Cf. i rilievi di apertura del saggio di GIULIO D'ONOFRIO, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in "Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello", edd. E. Baccarini - M. D'Ambra - P. Manganaro - A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2011.

Si noterà inoltre una notevole scarsità nelle citazioni di letteratura critica, dovute in parte a mia personale disinformazione ma soprattutto al desiderio di ripercorrere principalmente e attentamente i testi (non certo a presunzione o esplicito rifiuto di studi già effettuati), e in parte alla quasi totale assenza di studi relativi a tematiche di natura metafisica in Autori come Giovanni di Mirecourt, Ugolino di Orvieto, Francesco di Meyronnes, Pietro di Tommaso, Ruggero Roseto, Francesco d'Appignano ed altri autori con i quali ho avuto il piacere di confrontarmi, seppur limitatamente (purtroppo!) alle tematiche in oggetto. Non nego inoltre una certa 'tristitia' nel notare che gli Autori oggetto di studi massicci si riducono – specialmente per il XIV secolo – ad un numero molto esiguo se paragonato alla *vis* che caratterizzava l'ingegno di molti dimenticati *Magistri*. La selezione stessa degli Autori che oggi vengono approfonditamente studiati necessiterebbe di una 'scientifica' revisione (o quantomeno di un completamento), perché – ad esempio – nulla dovrebbe legittimare il fatto che autori come Ugolino di Orvieto e Giovanni di Mirecourt giacciono ancora (dagli anni '80 del secolo scorso) in una serie di ben quattro eleganti volumi di edizione critica, o (dagli anni '90) nella virtuale inconsistenza di un'edizione digitale.

Un ultimo rilievo, sul quale non posso evitare di porre l'attenzione ma che non ho potuto (ancora) affrontare con la dovuta diligenza, riguarda il *sensu* della filosofia di Ripa. La già nota distinzione ripiana tra l'immensità divina e l'infinità creaturale sembrerebbe a prima vista collocarsi semplicemente nel pur vasto dominio della metafisica, all'interno della quale Giovanni da Ripa cerca di introdurre sostanziali innovazioni alla precedente speculazione di Giovanni Duns Scoto sull'*ens infinitum*¹⁵; in realtà la questione potrebbe essere decisamente più complessa. Ho infatti l'impressione che l'infinità creaturale, distinta dall'immensità dell'essenza divina, sia un tentativo (grandioso, se l'ipotesi si dimostrasse realmente sostenibile) di legittimare metafisicamente la figura di Cristo: l'ente infinito, infatti, creaturalmente qualificato e non più prerogativa esclusiva di Dio, potrebbe rappresentare il 'luogo' per eccellenza nel quale il Verbo trova le condizioni essenzialmente più affini alla propria natura per l'Evento dell'Incarnazione¹⁶. L'ente infinito, dunque, non sarebbe altro che il luogo che Dio ha prescelto dall'eternità per il 'fatto' dell'Incarnazione; in questa direzione ogni singola creatura presente nell'universo – semplicemente essente, vivente, oppure anche intelligente e sapiente – troverebbe in Cristo *la via, la verità e la vita* e nell'ente infinito il 'vertice' stesso della creazione, che si impone con determinazione

¹⁵ La filosofia di Ripa muta sostanzialmente il quadro di riferimento di Duns Scoto. «La qualifica dell'infinità esprime per il Dottor Sottile il vertice della perfezione formale di Dio; per l'uomo l'infinità è il concetto più elevato che possa avere di Dio in questa vita», ALESSANDRO GHISALBERTI, *Prefazione a 'Pro statu isto': l'appello dell'uomo all'infinito*, (a c. di A. GHISALBERTI – E. DEZZA), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, p. 6. Sull'importanza dell'infinito in Duns Scoto si veda anche A. GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in John Duns Scotus. *Metaphysics and Ethics* (a c. di L. HONNEFELDER - R. WOOD - M. DREYER), Brill, Leiden-New York-Koln 1996, pp. 430-431; ERNESTO DEZZA, *Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto*, in *Pro statu isto*, op. cit., pp. 151-152.

¹⁶ Cf. un passaggio in particolare della *Distinctio 8*, dove si afferma la subordinazione all'intera Trinità del 'possesso' dell'immensità divina da parte dell'uomo assunto dal Verbo: «Eo ipso quo alicui entitati corresponderet essentialiter immensum esse vitae, talis entitas nullam potentialitatem haberet intrinsecam vel extrinsecam. Addidi autem 'essentialiter' quoniam alicui entitati quaelibet huiusmodi rationum potest immense correspondere, et tamen in ipsa nullam potentialitatem excludere extrinsecam vel intrinsecam, sicut de facto homini assumpto a Verbo correspondet plenitudo deitatis et ita immense esse, immense vivere et tamen potentialitatem, quoniam in tali esse dependet a tota Trinitate efficienter et ad tale esse habet potentialitatem formabilitatis et actuabilitatis intrinsecam, sicut patuit in prima quaestione *Prologi*, articulo 2», IOHANNES DE RIPa, *I Sententiarum*, *Distinctio 8*, *Quaestio I*, Art. 3, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

metafisico-perfettiva su ogni altro ente, richiamandolo costantemente ad un'infinita (ma creaturalmente possibile) perfezione che – peraltro – non gli consentirebbe di compiere un singolo passo in direzione dell'autentica immensità divina.

2. Indicazioni contenutistiche e tipografiche

Il presente lavoro è caratterizzato da scelte marcate (di cui mi prendo la piena responsabilità) che potrebbero sollevare alcune – peraltro legittime – obiezioni. In primo luogo la selezione delle *distinctiones* da analizzare (2, 3 ed 8) risponde ad un'idea generale per la quale, a mio giudizio, tali *distinctiones* costituiscono in ambito scotista la tripartizione di una struttura unitaria che non rappresenta altro che l'analisi metafisica della natura dell'*ens* divino, il suo rapporto di univocità o analogia con il creato, e il problema connesso della semplicità divina/distinzione formale tra gli attributi divini. A tale quadro potrebbe mancare la distinzione 17, nella quale si indaga la natura dell'infinito attraverso l'analisi della crescita di intensità della carità, tuttavia, a causa dell'estrema lunghezza di tale distinzione (già analizzata peraltro da André Combes¹⁷) mi sarebbe risultato impossibile, nei tempi disponibili, procedere ad un suo studio approfondito.

In secondo luogo l'analisi della dottrina ripiana, in ciascun capitolo del presente lavoro, è strutturata in modo tale da ricalcare il più fedelmente possibile la struttura del testo editato nel secondo volume. In questo modo, anche quando la numerazione dei paragrafi non dovesse corrispondere alla numerazione delle *quaestiones* e degli *articuli* ripiani (ad esempio per via delle analisi di altre proposte filosofiche anteposte allo studio di quella di Ripa) dovrebbe comunque risultare piuttosto agevole rintracciare il punto esatto nel testo di Ripa.

In terzo luogo, per motivi legati al faticoso e lungo lavoro di edizione – che mi ha impegnato fino a pochi giorni prima della stesura finale del presente elaborato e che ha sempre rappresentato un materiale in continua evoluzione e trasformazione – mi è risultato impossibile fornire nel corpo della tesi i riferimenti esatti alla mia stessa edizione del testo di Ripa. La ragione è semplice: il riferimento che alla fine del 2012 andava, per esempio, a pagina 100, alla fine del 2013 sarebbe potuto andare a pagina 110, o 111, o 112 (per via dell'aumento progressivo delle versioni manoscritte collazionate); non migliore fortuna avrei avuto numerando i paragrafi, perché: (a) editare un testo di simile complessità costringe anche a valutare e rivalutare, nel corso di molti mesi, dove collocare l'inizio e la fine di alcuni paragrafi, 'condannando' la numerazione dei paragrafi stessi a subire inevitabili fluttuazioni; (b) nonostante io abbia provato a percorrere ugualmente questa via, a causa di una non-ottimale competenza nell'utilizzo del *software*, non sono riuscito a trovare una modalità di inserzione della numerazione dei paragrafi che non mi costringesse a far ricominciare la numerazione delle righe per i due apparati in ciascun paragrafo. Curare dunque i riferimenti, peraltro in continua trasformazione, al numero di pagina o al numero di paragrafo per centinaia di note sarebbe stato un lavoro vano e frustrante. Ho quindi optato per questa soluzione: avendo scelto come manoscritti di base i mss Z (Parigi, BN 15.369) e V (Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 1.082), ed avendo avuto cura, nell'edizione, di indicare sempre il punto

¹⁷ ANDRÉ COMBES, *L'intensité des formes d'après Jean de Ripa*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XXXVII (1970), pp. 17-147, sul quale si basa anche lo studio di JANET COLEMAN, *John of Ripa OFM and the Oxford calculators*, in "Mediaeval Studies", XXXVII (1975), pp. 130-189.

esatto in cui avviene il passaggio da una colonna ad un'altra (V89ra, V89rb, V89va, V89vb) – indicazione che tra l'altro si trova a margine e non nel corpo del testo dell'edizione – tutti i riferimenti in nota al testo di Ripa sono sempre indicati in questo modo:

Iohannes de Ripa, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082 f. 120va

Si cerchi dunque tale passaggio nell'edizione avendo cura di rintracciare l'indicazione a margine 'V 120va'.

Si può dunque cedere il passo al lavoro su Ripa.

Introduzione

Un metafisico tra sviluppi della logica e *calculations*.

1. Infinità e immensità. Risalita all'infinito nella serie delle cause, infinità creata e immensità supersemplice

L'elemento di maggiore importanza per comprendere la filosofia di Ripa è senza dubbio la caratteristica distinzione tra l'infinità e l'immensità, che separa il dominio creaturale (infinità) da quello divino (immensità), e che rientra in un più vasto disegno nel quale si distinguono almeno tre significati distinti di infinità (a) infinità di successione = risalita all'infinito nella serie delle cause seconde; b) infinità intensiva = infinito creato ed essenzialmente composto, cui manca la super-semplicità caratteristica di Dio; c) immensità = infinità priva di composizione e assolutamente supersemplice che appartiene soltanto a Dio)¹. Il motivo principale che spinge Ripa ad aprire il dominio creaturale all'infinità risiede nel fatto che, a giudizio del filosofo marchigiano, l'infinità divina deve qualificarsi come *omniquaque* immensa ('secondo ogni rispetto'), mentre non tutte le forme di infinità rispettano questo criterio da un punto di vista strettamente filosofico: da un lato infatti (a) anche una serie infinita di enti risulta infinita soltanto per uno dei due estremi, mentre per l'altro risulta terminata al non-essere che ne rappresenta il punto di partenza, ed è quindi una infinità *secundum quid*²; dall'altro lato (b) anche non volendo considerare questo primo aspetto (ammettendo che la serie infinita sia tale secondo entrambi gli estremi) risulta pur sempre una serie infinita composta da elementi finiti, e quindi – nuovamente – infinita *secundum quid*, secondo il concorso di più elementi distinti³. Al fine di evitare fraintendimenti di carattere terminologico-concettuale, è bene precisare in via preliminare che è corretto considerare l'immensità come un tipo di infinità solo e soltanto a patto di aprirsi all'idea che vi possano essere

¹ La distinzione di vari significati (o livelli) dell'infinito è già presente in autori anteriori, come ad esempio nella *Lectura super Sententias* di Ruggero Roseto (circa 1335, citato anche da Pierre Ceffons), il quale, domandando *utrum aliqua creatura possit esse infinita*, formula questa conclusione iniziale: «secunda conclusio est, quod haec est possibilis: 'infinita creatura fit a Deo'. Ista conclusio (...) confirmatur: sicut ista est possibilis: 'infinitae creaturae causantur a Deo', quia duae creaturae causantur a Deo et tres, et sic in infinitum, ita haec est possibilis: 'infinita creatura causatur a Deo', quia dupla creatura ad aliquam creaturam causatur a Deo, et quadrupla ad istam causatur a Deo, et sic in infinitum», ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, Quaestio 5, Art. 2 (ed. O. Hallamaa), in *Science in theology. Studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology*, Helsinki 2005, p. 263. Da notare che la validità della conclusione sarà negata dallo stesso Roseto.

² «Cum talis latitudo a primo gradu exclusive usque ad non gradum simpliciter sit tantum infinita secundum alterum extremum, et secundum aliud – puta non gradum – sit terminata, si perfectio primi gradus penes huiusmodi latitudinem mensuratur, talis gradus non est infinitus simpliciter sed tantum secundum quid», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91ra.

³ «Omnis latitudo habens gradus finitos intrinsece est tantum infinita secundum quid – si sit infinita – et in suis gradibus intrinsecis est finita; sed Deus est omniquaque immensus essentialiter», ID., *ibid.*

più ‘modalità’ di infinito, di perfezione fortemente diversa e non equipollente, legati tra loro secondo precisi rapporti di causalità; ogniqualvolta si farà menzione dell’immensità si intenderà dunque il tipo più perfetto di infinità, che spetta unicamente a Dio⁴ e le cui caratteristiche sono leggermente diverse dall’infinità di cui tradizionalmente ci si serve in filosofia.



Figura 1: elementi generali dell’impianto metafisico di Giovanni da Ripa

Questa tripartizione dell’infinità ha anche la caratteristica di ricomprendere la struttura delle filosofie del passato (in particolare quella di Duns Scoto che separava, per motivi di carattere teoretico legati alla dottrina dell’univocità dell’*ens*, il dominio del finito [creato] da quello dell’infinito [Dio]⁵) nel dominio della sola infinità, che viene così depotenziata al livello di creatura, riservando a Dio uno spazio del tutto nuovo, quello dell’immenso.

1.1 La distinzione infinito/immenso e la prova dell’esistenza di Dio

Ponendo il ben noto interrogativo ‘è possibile risalire all’infinito nella serie delle cause?’⁶, cui la tradizione filosofica aveva sempre dato risposta negativa (collocandovi il fulcro della dimostrazione dell’esistenza di un primo cui fa capo la risalita nella serie delle cause seconde), Ripa ne rovescia i termini, domandando ‘perché *non* dovrebbe essere possibile risalire all’infinito nella serie delle cause seconde?’⁷, o, e meglio ancora, ‘perché la risalita all’infinito nella serie delle cause seconde impedirebbe di approdare ad un primo?’⁶. La risposta di Ripa a questi interrogativi si basa sull’accurata dimostrazione di due elementi complementari: (1) la risalita all’infinito nella serie delle cause seconde è possibile; (2) la risalita all’infinito nella serie delle cause seconde non esclude l’esistenza di un Primo Ente indipendente rispetto alla successione infinita.

La dimostrazione del primo punto fa leva su diversi elementi. In primo luogo si ammette (1.1) che in riferimento ad un determinato effetto sia possibile una serie di molteplici cause essenzialmente ordinate⁷. In

⁴ «Un infinité absolue propre à Dieu dont le transcendance apparait quand on la compare aux infinités relatives du créable», PAUL VIGNAUX, *Pour lire Jean de Ripa (Sent. I, prol. q. 3)*, p. 286, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata*, Roma, ed. Antonianum, 1971, pp. 283-302.

⁵ Cf. ad esempio IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 142 (ed. Vaticana, vol. II, p. 212); ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, Art. I, § 10, p. 170 (ed. Alluntis, Madrid 1967).

⁶ Ripa ritiene infatti che l’esistenza di Dio si dimostri molto meglio ponendo una successione infinita di cause seconde piuttosto che una serie solo finita: «ergo ex tota coordinatione infinita evidentius arguitur aliquod simpliciter primum et extrinsecum a quo dependeat quam ex coordinatione solum finita, et per consequens evidentius probatur ex multitudine infinita huiusmodi causarum aliquod esse simpliciter primum et per se necesse esse quam ex multitudine solum finita hoc evidenter probatur», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89rb.

⁷ «Possibile est respectu cuiuslibet effectus producibili a causa secunda diversas causas secundas essentialiter ordinari», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88ra.

secondo luogo – ricordando che l’immensità di Dio non è mai messa realmente in discussione, poiché costituisce l’intuizione ‘basilare’ del sistema ripiano – (1.2) è assodato che la causalità con la quale il Primo Ente agisce sulle cause seconde è pari al suo grado intensivo, ed è quindi immensa, ossia superiore all’infinito. Ne consegue dunque (1.3) una particolare strutturazione del rapporto tra la Causa Prima e le cause seconde tale per cui la causalità del Primo Grado (*a*) eccede immensamente la causalità di una qualsiasi causa seconda (*b*) rispetto ad un qualunque effetto (*c*), in modo tale che tra il primo grado-Dio (*a*) e la causa seconda (*b*) siano possibili altre cause seconde, più perfette ed essenzialmente preordinabili alla causa seconda (*b*) rispetto al medesimo effetto (*c*)⁸. Da questo terzo punto segue la possibilità concreta (1.4) che le cause seconde essenzialmente ordinabili siano infinite⁹.

Se tra l’infinito e l’immenso si dà una distinzione, è evidente che la distanza che li separa non è colmabile in alcun modo, ossia, immaginando una qualunque causa seconda (*b*), è sempre immaginabile una causa seconda più perfetta (*b*+1) e così via all’infinito, senza che questa serie infinita $\{[(b+1)+1]+1\}+\dots\infty$ consenta di fare un solo (effettivo) passo verso l’immenso, che resterà sempre immensamente più perfetto sia rispetto alla causa seconda più infima sia rispetto alla causa seconda più perfetta immaginabile. Risulta dunque evidente che – qualunque causa seconda noi immaginiamo – è sempre possibile immaginarne una più perfetta senza poter mai raggiungere l’immensità; ne consegue dunque che l’infinità di una risalita infinita non è affatto contraddittoria. Si scopre in questo modo il significato meno perfetto di infinito, che è l’infinità quantitativa o di successione (*infinitum successive*), che consiste semplicemente in una serie in-terminata di elementi finiti (cause seconde ‘*b*’) di cui è possibile immaginarne sempre uno più perfetto (*b*+1).

A questo punto Ripa si rivolge al problema vero e proprio, ossia (2) dimostrare che la serie infinita delle cause seconde è compatibile con il darsi di un ente primo¹⁰. L’elemento strutturale che viene a sostenere la tesi ripiana è un interessante ripensamento congiunto dei concetti di perfezione ontologica e di dipendenza metafisica, ed è disarmante nella sua efficace semplicità: quanto più un ente creato è perfetto, tanto più è dipendente dal punto di vista metafisico, ossia richiede una causa tanto più potente/perfetta per essere tratto all’esistenza; da ciò si conclude che l’infinito non è autosussistente, ma è infinitamente bisognoso di fondazione, fondazione che va dunque collocata in qualcosa di ulteriore rispetto al ‘semplice’ infinito.

⁸ Il complesso ragionamento è un tipico esempio dell’argomentare di Ripa: «sit *c* aliquis effectus, sit *b* causa secunda, sit *a* causa prima; tunc sic: causalitas *a* respectu *c* immense excedit causalitatem *b* respectu *c*; igitur inter causalitatem *a* respectu *c* et causalitatem *b* respectu *c*, infinita potest esse latitudo causalitatis creaturae communicabilis. Consequentia patet: nam, sicut omnis entitas citra entitatem *a* est creaturae communicabilis, ita omnis causalitas; non enim dicit maiorem perfectionem causalitas quam entitas, nec minus ex se est communicabilis divina causalitas quam divina entitas – utramque enim per plenitudinem communicatur ad intra – ergo inter causalitatem *a* et causalitatem *b* respectu *c* est possibilis causalitas intermedia quantumlibet intense et finite excedens causalitatem *b*; et per consequens possibilis est aliqua causa inter *a* et *b* quae sufficiat *b* movere ad agere et influere respectu *c* influxu alterius rationis et superiori quam *b*», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 88ra-rb.

⁹ «Secunda conclusio: inter causam primam et quamcumque causam finitam secundam, respectu cuiuscumque effectus, infinitae sunt possibiles intermediae essentialiter ordinabiles», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88rb.

¹⁰ «Restat igitur nunc investigare de tertio, quomodo scilicet possit probari aliquid esse simpliciter primum, ponendo in causis essentialiter ordinatis processum in infinitum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

Tale argomentazione si basa su due proposizioni. Da un lato (2.1) all'ammissione di una serie infinita di cause seconde segue necessariamente la possibilità di una perfezione crescente negli enti o nelle cause seconde, che tende all'infinito:

*si a sit infima causa in tali ordine, et b sit causa superior et c superior b, et sic in infinitum, in tali coordinatione est possibilis causa in duplo perfectior quam a et in triplo, et sic in infinitum*¹¹.

Dall'altro lato (2.2) tanto più risaliamo in perfezione nelle cause seconde, tanto più aumenta la loro dipendenza metafisica (richiedono cioè una causa sempre più perfetta, proporzionata alla loro intensità, per essere tratte all'esistenza):

*quaelibet causa perfectior in data coordinatione, in qua proportione est intensior alia quoad gradum essendi, in ea proportione praecise est dependentior alia quacumque remissiori*¹².

Unendo le due proposizioni e rispettando il preciso linguaggio tecnico di Ripa diventa possibile (2.3) ammettere l'esistenza di due *latitudines*¹³ parallele: una *latitudo perfectionis* che indica il grado di perfezione ontologica di un ente, e può crescere da 0 all'infinito; una *latitudo dependentiae* che ricalca esattamente la prima, e indica il grado di dipendenza metafisica (o bisogno di fondazione) che caratterizza ogni singolo ente. Mentre un ente finito ha un bisogno soltanto finito di fondazione – e quanto più è perfetto tanto più è 'bisognoso' – l'ente infinito (l'ente cioè che possiede per intero l'infinita *latitudo perfectionis*) ha un infinito bisogno di fondazione (possiede cioè anche una *latitudo dependentiae infinitae*)¹⁴. Perfezione ontologica e dipendenza metafisica sono così collegate che la loro unione determina un esito davvero interessante: l'ente infinito è – quasi paradossalmente – l'ente che è maggiormente perfetto, e quindi non è autosussistente, ma piuttosto infinitamente bisognoso di fondazione. Per questo motivo, a giudizio di Ripa, l'esistenza di Dio si ricava molto meglio dall'ammissione di una serie infinita di enti. Questo significa anche chiudere la metafisica di Duns Scoto (e la distinzione caratteristica tra finito-creato e infinito-Dio) nel dominio creato dell'*ens*, riservando a Dio uno spazio ben distinto (l'immenso) che presenterà delle caratteristiche assolutamente uniche.

1.2 Infinità creaturale composta

Per comprendere appieno la natura dell'immenso, per il momento dobbiamo abbandonare ogni riferimento a Dio e prendere in esame esclusivamente il dominio creaturale, di cui – vale la pena ricordarlo – anche l'infinito costituisce una parte effettiva cessando di essere prerogativa di Dio. In via preliminare dobbiamo sapere che

¹¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

¹² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

¹³ «L'usage de ce terme, *latitudo*, présente immédiatement comme distribué en degrés intensif tout l'etr que l'on peut concevoir – *tota latitudo ymaginaria* – comme dérivable du principe absolu», PAUL VIGNAUX, *note sur le concept de forme intensive dans l'oeuvre de Jean de Ripa*, pp. 522-523, in *Mélanges Alexandre Koyré. 1. L'aventure de l'esprit – 2. L'aventure de la science*, Paris, Herman, 1964, pp.517-526.

¹⁴ «Si a per ymaginationem cresceret acquirendo totam latitudinem perfectionis et causalitatis datae coordinationis, et in fine crementi haberet praecise totam latitudinem perfectionis et causalitatis prius acquisitae, in tali instanti esset sub infinito gradu perfectionis et etiam dependentiae, cum illi extremo correspondeat gradus dependentiae infinitus», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

quella *latitudo perfectionis* di cui abbiamo appena fatto menzione fornisce al contempo anche l'unità di misura 'metafisica' che contraddistingue ciascun ente nel proprio essere: in base al grado di intensità da cui è caratterizzato, e che è esprimibile mediante una precisa *intensio*, ciascun ente ottiene il proprio posto nella *latitudo entis* che procede dal grado 0 e tende all'infinito. In questo modo i termini *latitudo* e *mensura* diventano sinonimi, perché il posto che un ente occupa lungo la *latitudo entis* ne fornisce al contempo l'unità di misura metafisica, ne fornisce cioè l'*intensio*:

mensura (...) quae notificat quantitatem mensurati (...) est latitudo quam gradus perfectionaliter continet vel formaliter, et non aliqua supra talem gradum, et ideo intensio ipsius gradus ex tali distantia a non esse proprie mensuratur¹⁵.

Ponendo che due enti qualsiasi abbiano una perfezione rispettivamente pari a 5 e 7, essi si disporranno lungo la *latitudo entis* (infinita) occupandone due punti distinti, che forniscono esattamente la misura della loro *intensio* (fig. 2):

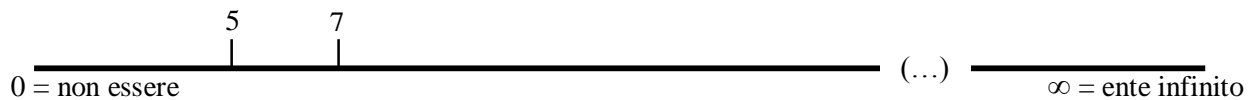


Figura 2: rappresentazione grafica della *latitudo entis*, il cui punto iniziale è il grado 0 (non essere) e quello finale è l'infinito (coincidente non con Dio, ma con l'ente più perfetto immaginabile)

Risulta piuttosto intuitivo notare come il posto che spetta ad ogni ente sia univoco e coincidente con la sua *intensio*; essendo inoltre la *latitudo entis* infinita, non si pone il problema di un suo eventuale 'sovraffollamento', dal momento che tale *latitudo* non solo può essere occupata da infiniti enti di perfezioni infinitamente varie, ma segue anche la logica delle quantità continue e dunque – scegliendo due punti qualsiasi, per quanto vicini – è sempre possibile immaginarne uno intermedio.

Questa rappresentazione, inoltre, è anche fertile per comprendere un altro elemento fondamentale della metafisica di Ripa: il *cuncursum unitive* dei gradi d'intensità. La struttura della *latitudo entis* è tale che vede disporsi secondo la logica di una perfezione crescente tutti gli enti creabili; la perfezione crescente coincide con un grado intensivo (o *intensio*) sempre maggiore, che ne offre al contempo l'unità di misura metafisica; ciò significa che i gradi più avanzati devono ricomprendere in qualche modo la perfezione dei gradi ad essi anteriori. Certo non si può dire che, scelti due enti di perfezione diversa come un uomo e una pietra, l'uomo ricomprenda al suo interno la pietra, ma è possibile sostenere che il grado di perfezione dell'uomo (poniamolo pari al 7 dell'esempio precedente) comprende al suo interno il grado di perfezione dell'ente inferiore (la pietra, pari al 5 dell'esempio precedente) senza tuttavia identificarsi realmente con essa. Diventa dunque possibile immaginare che ogni ente sia come un numero: come ogni numero è formato dalla replicazione del *tot* di unità che lo compongono (l'"1" replicato cinque volte costituisce il numero "5"; sette unità costituiscono invece il numero "7"), così i numeri più alti ricomprendono al loro interno le replicazioni dell'unità che costituiscono i numeri inferiori, e in più ne aggiungono delle altre (mentre il numero "7" contiene tutte e cinque le replicazioni

¹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89vb.

dell'unità che vanno a costituire il numero "5" e in più ne aggiunge altre due, non si può dire che le cinque repliche dell'"1" che costituiscono il numero "5" contengano in qualche modo il numero "7", che infatti le eccede di due unità ulteriori)¹⁶. Prestiamo attenzione al fatto che non è possibile inserire modalità 'composte' di aggregazione, ad esempio dire che il numero "7" è la composizione di 5+2, perché a loro volta sia il numero "5" che il numero "2" sono composti rispettivamente da cinque e da due repliche dell'unità. Naturalmente il processo è il medesimo mano a mano che si avvanzerà nella perfezione degli enti, che saranno composti da un concorso unitivo di un numero sempre maggiore di gradi di perfezione unitari; a sua volta l'unità, oltre che lasciar trasparire il retroterra fortemente neoplatonico che caratterizza la filosofia di Ripa, avrà un ruolo fondamentale nella spiegazione della creazione degli enti a partire dall'unità immensa di Dio. Una riformulazione della figura 2 può aiutare a focalizzare il cuore del problema (fig. 3):

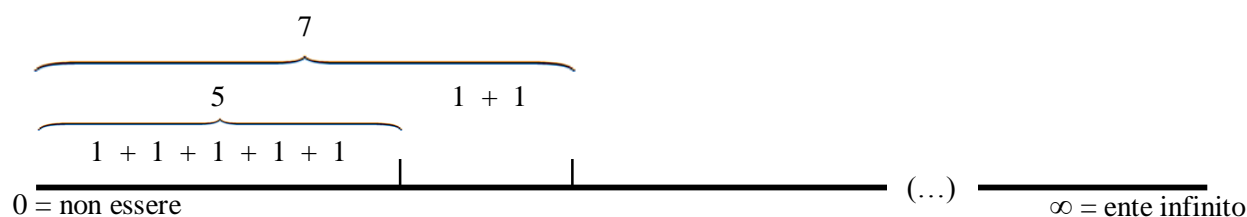


Figura 3: *cuncursum unitive* dei gradi di perfezione inferiori nei gradi superiori.

Tale struttura pone due problemi distinti: 1) qual è la funzione del *cuncursum unitive* dei gradi anteriori in quelli superiori? 2) dal momento che tutti sappiamo che l'infinito non può essere raggiunto (perché la serie infinita, dove $n+1$ è sempre possibile, è aperta), come si legano i temi del concorso unitivo e dell'ente infinito? Il primo problema ci permette di affrontare un nucleo concettuale di importanza decisiva: siccome ogni ente è composto dal concorso unitivo dei molteplici gradi ad esso inferiori, esso risulterà – correttamente – una unità (nel senso di un 'uno' o di un 'tutto' che somma molte 'parti'), eppure – altrettanto correttamente – risulterà un uno 'molteplice', cioè non assolutamente semplice, dal momento che è pur sempre costituito da molteplici repliche dei gradi di perfezione ad esso anteriori. In questo modo è possibile ammettere che in qualsivoglia ente creato permane sempre una traccia di molteplicità (o unità non-supersemplice) che lo distingue essenzialmente dall'immensità di Dio, che sarà invece *realmente* una e supersemplice.

La questione è talmente importante che ha un ruolo anche nella soluzione della domanda (2) relativa all'infinito: nel sistema ripiano l'infinito non è affatto l'ente *simpliciter* perfetto. Esso è sì, correttamente, l'ente (*creato!*) più perfetto, ma non è l'ente supersemplice; al contrario esso risulta l'ente in assoluto 'più composto', dal momento che è composto dal *cuncursum unitive* della perfezione di tutti i gradi ad esso anteriori, che sono numericamente infiniti. Come l'infinito non è affatto l'ente più perfetto in assoluto (che è il Dio-immenso) ma è l'ente maggiormente bisognoso di fondazione, allo stesso modo – parallelamente – esso è anche l'ente 'più

¹⁶ «Quilibet gradus penes aliquam latitudinem mensuratus continet formaliter unitive totam huiusmodi latitudinem. Probatur primo sic: quilibet talis gradus – quocumque gradu circumscripto extra suam essentiam – non minus distaret intensive a non gradu quam nunc distat; igitur quilibet talis gradus continet formaliter infra suam essentiam totam intensivam distantiam qua sic distat a suo non gradu. Consequentia patet et antecedens probatur: nam quocumque tali gradu dato, ipse per suam essentiam est tantus gradus; igitur quaecumque alia quae non est ipsa nec pars ipsius deducta, per solam sui positionem in esse ponitur tanta distantia a non esse, et habetur intentum», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 90ra.

composto⁷ di tutti, essendo costituito dal concorso unitivo di tutti gli infiniti gradi di perfezione anteriori possibili e finiti.

In questo punto si raggiunge il secondo significato di infinito, sempre ristretto al dominio creaturale: dopo l'infinito *successive* (o quantitativo), che coincide con la serie numericamente in-terminata di elementi che compongono una successione aperta, ecco apparire l'infinito *intensive*, che assomma *unitive* ('*in quem unitive cuncurrunt*') la perfezione di tutti i gradi possibili e creabili. Una nuova rappresentazione grafica (fig. 4) può aiutare a comprendere meglio i termini della questione:

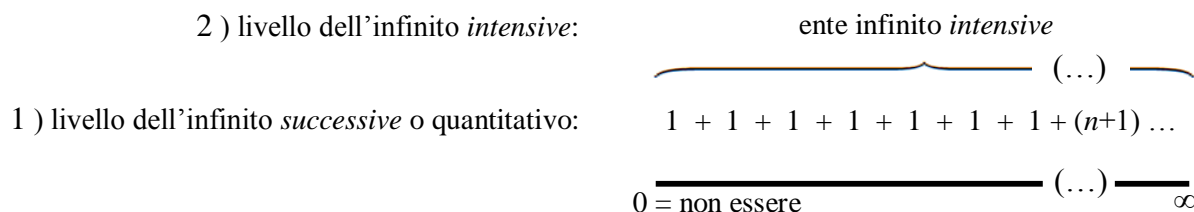


Figura 4: distinzione dei due tipi di infinito creato, l'infinito *successive* (serie aperta e in-terminata) e l'infinito *intensive* (ente intensivamente infinito, composto dal *cuncursum unitive* della perfezione di tutti i gradi possibili, creati e numericamente infiniti)

Rimanendo al livello 1 (quello dell'infinito quantitativo che possiamo oramai qualificare come la tipologia più infima di infinito) è del tutto irrilevante che la serie rimanga strutturalmente aperta: il fatto che $n+1$ sia sempre possibile (dato un qualunque ente, è sempre possibile immaginarne uno più perfetto) è una caratteristica fondamentale di questo tipo di infinità, che garantisce a Dio la possibilità di creare enti sempre più perfetti senza che questi possano mai avvicinare 'di un grado ulteriore' la sua immensa perfezione; quanto più si sale lungo la serie numericamente infinita degli enti la cui perfezione è crescente, tanto maggiore diventa il *cuncursum unitive* di tutti i gradi di perfezione anteriori, che vanno così a strutturare un infinito sempre più 'composto' (o 'molteplice') e quindi sempre più distante dalla perfezione *qua talis*. Allo stesso tempo siccome il *cuncursum unitive* dei gradi riguarda semplicemente il livello di perfezione e non un reale concorso degli enti gli uni negli altri, è tecnicamente possibile che l'ente infinito *intensive* si dia anche se la serie infinita (*successive*) non è stata completata o rimane aperta; in altre parole il passaggio al livello 2 (infinito intensivo) non avviene al termine della serie – dal momento che la serie, in quanto tale, non ha termine – ma piuttosto ad un livello ulteriore e superiore, che ricomprende la serie strutturalmente infinita e aperta in una modalità differente: quella della massima perfezione creabile o del concorso unitivo della perfezione di tutti i gradi possibili creabili, che consente all'ente intensivamente infinito di racchiudere al suo interno (in maniera comunque composta e molteplice) tutti i possibili gradi di perfezione creabili, nonostante questi siano numericamente infiniti¹⁷.

¹⁷ In questo modo Dio può creare non solo specie sempre più perfette ma finite, bensì anche una specie intensivamente infinita, che sia immediata (secondo la logica della quantità discreta) a Dio. L'intento e i riferimenti di Ripa sono bene evidenti dall'apertura dell'articolo dedicato al tema della specie suprema creabile ('*utrum aliqua sit possibilis suprema species a Deo creabilis et finita*'): «pro declaratione primi articuli advertendum est quod difficultas ista inducitur propter quosdam Doctores antiquos ponentes quod, quia inter species est ordo essentialis, aliqua est maxima species a Deo creabilis et illa est tantum finita. Haec autem fuit positio Scoti, domini Petri Aureoli et pro maiori parte fuit opinio antiquorum Doctorum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100ra.

La giustificazione di questo ‘doppio’ livello di infinità (*successive* e *intensive*), che sfugge alle tradizionali obiezioni relative alla processione all’infinito e porta a distinguere chiaramente tra questi due significati di infinito creato, è fornita da Ripa mediante una complessa interpretazione della natura del numero infinito, considerato sotto l’aspetto – che abbiamo già incontrato – della replicazione dell’unità e in unione alla teoria del *significabile complexe*: un conto, dice Ripa, è intendere (1° *significabile complexe*) il fatto che la serie dei numeri considerata nella sua totalità e senza un termine inclusivo abbia un’ultima unità¹⁸ (*aliud est dicere latitudinem numerorum totam signabilem non habentem terminum inclusivum – puta numerum infinitum – habere ultimam unitatem*), e ciò è falso perché la serie dei numeri è strutturalmente infinita, priva di un’ultima unità, perché $n+1$ è sempre possibile; ma diverso è intendere (2° *significabile complexe*) il fatto che il numero infinito, nel quale concorre *unitive* l’intera serie infinita dei numeri abbia un’ultima unità (*aliud est dicere numerum infinitum in quem unitive concurrunt tota huiusmodi latitudo habere ultimam unitatem*), proprio perché il numero infinito non è l’ultimo numero della serie strutturalmente infinita dei numeri, ma è qualcosa come un numero ‘unico’, che appartiene ad un livello superiore rispetto alla serie dei numeri, e garantisce il passaggio ad un livello ulteriore di infinità, che è proprio l’infinità intensiva¹⁹. Il doppio livello di infinità diventa evidente da questo breve passo del testo ripiano:

*est ita de numero infinito, qui est terminus inclusivus superaddens aliquid toti latitudini citra se, propter quod superadditum constituitur in certo gradu essendi quo distinguitur a quolibet citra illum*²⁰.

Come termine inclusivo il numero infinito non è l’ultimo numero della serie in-terminata e aperta dei numeri, ma piuttosto un numero di carattere essenzialmente differente e appartenente ad un livello superiore, che aggiunge qualcosa (*superaddens aliquid*) alla serie infinita dei numeri; ciò che viene aggiunto non è un altro numero che si pone accanto alla serie infinita, ma piuttosto una *modalità* differente di ricomprendere la

¹⁸ Il riferimento all’apparentemente contraddittoria ‘ultima unità’ si può spiegare meglio alla luce delle complesse teorie sull’infinito che si discutevano in quegli anni. In particolare, per rendere ragione del termine, è opportuno rivolgersi agli immediati predecessori di Ripa, ossia Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto, i quali, discutendo le modalità dei rapporti di perfezione tra individui e specie, si servono di questo concetto di infinito *privative*: siccome la *latitudo perfectionis* sulla quale si dispongono gli individui segue la logica del continuo, tra due punti è sempre possibile immaginarne uno intermedio; ciò significa che tra il non-grado e l’individuo infimo è sempre possibile immaginare un individuo intermedio e ancora meno perfetto, *sine statu*; la serie è così infinita e priva di un’ultima unità. Cf. IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10 (ed. online provvisoria curata da M. Parodi, http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm): «quolibet latitudo ymaginabilis istarum latitudinum incipit a non gradu perfectionis, hoc est quocumque gradu ymaginabilis perfectionis dato contingit dare duplo minorem et contingit dare triplo minorem et sic sine statu et non est minus ymaginabilis».

¹⁹ Il complesso brano di Ripa merita di essere riportato nella sua interezza: «unde advertendum est hic quod aliud est dicere latitudinem numerorum totam signabilem non habentem terminum inclusivum – puta numerum infinitum – habere ultimam unitatem, aliud est dicere numerum infinitum in quem unitive concurrunt tota huiusmodi latitudo habere ultimam unitatem. Primum enim est simpliciter impossibile: sicut enim claudit contradictionem signata tota latitudine omnium numerorum finitorum possibilium – et solum ipsorum – aliquem esse supremum numerum, ita contradictio est eius latitudinis numeralis dari ultimam unitatem. Sed secundo modo est simpliciter necessarium: nam – sicut primo modo ideo nulla est ultima unitas: quoniam talis latitudo isto modo considerata nullum habet terminum inclusivum – ita secundo modo est necessarium: quoniam si tota latitudo primo modo considerata concurrat unitive in aliquem unum numerum, talis numerus huiusmodi latitudini superaddit aliquam unitatem per quam est ipsius terminus inclusivus», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 103rb.

²⁰ ID., *ibid.*

perfezione di tutti i numeri possibili e anteriori *nell'infinito intensive* (ultima unità), in modo tale che questo tipo di infinito si costituisce in un grado metafisico di intensità che lo distingue da qualunque grado inferiore (*constituitur in certo gradu essendi quo distinguitur a quolibet citra illum*). Questa struttura garantisce anche il passaggio da un'infinità *privative sumpta*, che è una infinità semplicemente negativa cui manca un termine ultimo, ad un'infinità *intrinsece terminata*, che ricomprende in una unità di livello superiore la serie che – al livello inferiore – rimane strutturalmente priva di termine:

illa unitas perfectionem aliquam superaddit; sed alium modum infinitatis habet per illam unitatem, alium illa subducta: nam per illam habet infinitatem intrinsecam terminatam; illa subducta habet infinitatem privative sumptam, non terminata aliquo termino inclusivo²¹.

Tale impianto garantisce un'ulteriore caratteristica, estesa a tutti gli enti creabili (finiti o infiniti): quanto più perfetto è un ente, tanto maggiore sarà la *latitudo* che lo separa dal grado 0; quanto maggiore sarà questa *latitudo*, tanto maggiore risulterà il *cunctorum unitive* dei gradi di perfezione anteriori. L'infinito intensivo non sfugge a questa logica, anzi, è misurabile mediante una *latitudo* infinita, che assomma al suo interno la perfezione di tutti i gradi possibili creabili, dal grado 0 all'ultimo grado immaginabile di una serie strutturalmente aperta; anche l'infinito intensivo dunque risulterà composto e non *simpliciter simplex*.

1.3 Immensità divina supersemplice e rielaborazione metafisica della distinzione formale

Giunti a questo punto disponiamo di tutti gli elementi necessari per qualificare l'immensità divina. La caratteristica fondamentale dell'*immensitas* può essere condensata in questa espressione: puntualità. Mentre l'infinità creaturale *intensive* è misurata mediante una precisa *latitudo* (che indica il concorso unitivo della perfezione di tutti i gradi possibili, disposti invece in una serie aperta e infinita *privative*), e la finitezza è misurata – sempre mediante tale *latitudo* – tramite l'*intensio* che quantifica la distanza tra il grado proprio di ogni ente e il non-essere, l'immensità divina sfugge a questa logica, perché sommamente perfetta:

quilibet gradus continens formaliter aliquam latitudinem est aliquo modo limitatus: igitur nullus talis correspondet formaliter divine essentie. Consequentia patet: nam omnis limitatio est conditio imperfectionis; et antecedens patet: nam omnis talis gradus quantificatur et constituitur ex concursu graduum remissorum qui sunt formaliter limitati, et per consequens talis gradus non est omniquaque illimitatus²².

L'immensità divina è dunque un'infinità che condensa in uno spazio puntuale (privo di *latitudo*) la perfezione suprema. Intesa in questo senso l'immensità divina si caratterizza come il Fondamento e l'origine fontale/puntuale di tutto il creabile, compreso l'infinito, che ne resta sempre immensamente distante; non solo infatti l'immensità divina eccede immensamente tutto ciò che è creabile²³, ma come l'unità dalla quale si

²¹ ID., *Ibid.*, f. 103va.

²² ID., *Determinationes*, Quaestio I, Art. 1, Conclusio 1, p. 22 (ed. Combes, Vrin, Parigi 1957).

²³ «Septima conclusio est ista: primus gradus simpliciter sua immensitate et omnino indivisibili et supersimplici entitate excedit quidquid excedit», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91rb.

genera (come da una matrice) l'intera serie dei numeri resta essenzialmente distinta sia da qualsiasi numero ottenuto per successive repliche sia dal numero infinito che assomma la perfezione di tutti i numeri anteriori, così accade nel caso di Dio e degli enti creati²⁴. Una rielaborazione ulteriore delle rappresentazioni grafiche precedenti rende ragione delle varie tipologie di infinito (fig.5):

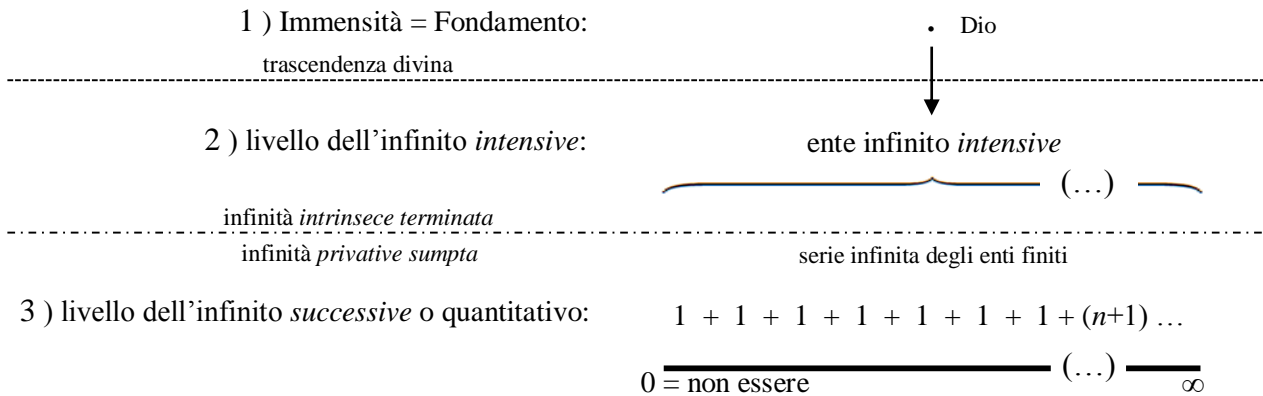


Figura 5: rappresentazione grafica elaborata dei livelli costitutivi dell'impianto metafisico di Giovanni da Ripa

L'immensità ripiana presenta almeno due caratteri degni di nota. In primo luogo la sua distinzione dall'infinità garantisce al filosofo marchigiano la possibilità di qualificare molto chiaramente la struttura della temporalità, dal momento che l'eternità viene a coincidere perfettamente con la puntuale immensità divina mentre l'infinità creata – depotenziata rispetto all'immensità e caratterizzata da una molteplicità di gradi che ne esprimono la *latitudo* – può caratterizzare sia la durata eviterna delle sostanze angeliche (qualificata come temporalità discreta infinita) sia un'eventuale temporalità infinita (scandita dalla successione continua degli istanti che non ha un termine *a parte post*), che permette anche la misurazione del tempo di tutti gli enti finiti che fanno parte della successione infinita. Per il solo fatto di essere scandita da una qualche forma di successione – continua o discreta – la temporalità infinita *a parte ante* e *a parte post* non potrà mai eguagliare l'immensità puntuale dell'eternità divina²⁵.

²⁴ «Primus gradus simpliciter est prior omni ymaginaria latitudine graduum; igitur penes nullam huiusmodi latitudinem potest ipsius infinitas mensurari. Consequentia patet: nam sicut unitas a qua perfluit omnis numerus velut prior non est mensurabilis secundum perfectionem penes aliquam latitudinem numeralem, ita gradus prior naturaliter omni ymaginaria latitudine graduum essendi in entibus (...). Confirmatur: nam primus gradus essendi simpliciter non est ymaginarie mensurabilis ex aliquo gradu finito, finities vel infinities replicato, cum quilibet talis gradus praesupponat gradus remissiores et ideo non potest esse simpliciter primus gradus; ergo infinitas huiusmodi gradus non est mensurabilis per aliquam latitudinem, cum quaelibet latitudo sit mensurabilis per cuiuslibet sui gradus intrinseci finitam vel infinitam replicationem», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91ra.

²⁵ «Sit *c* aeternitas Dei, *d* vero aeternitas temporis, *a* (...) entitas Dei, *b* vero tota latitudo entis creabilis. *C* ergo est ante *d* et ultra; ergo *c* excedit *d* sed non per aliquam mensuram ymaginariam per quam *c* sit ante *d* vel post *d*, cum *d* sit aeternum a parte ante et a parte post; sequitur quod *c* sola sua immensitate et supersimplici unitate excedit *d*; sed *a* eandem habitudinem excessus habet ad *b*; sequitur quod *a* sua immensitate et sua totali formali entitate excedit *b*. Et ex hoc patet quod quamvis inter *a* et *b* nihil sit ymaginabile medium, nec aliqua ymaginaria latitudo seu distantia intensiva, nihilominus *a* propria sua immensitate excederet *b* (...); ideo tempus infinitum a parte ante et a parte post non est proprie aeternum nec tantum sicut aeternitas, quoniam aeternitas se ipsa supersimpliciter omnimode indivisibili est formaliter immensa, tempus vero aeternum – quamvis simul sumptum habeat infinitatem – est tamen finitum et limitatum in suis partibus, quibus continue defluunt et succedunt. Et licet hoc non competeret aevo, si ipsum conformiter poneretur aeternum, tamen etiam ipsum aeuum aliquam ex natura rei habet partibilitatem: non enim habet illam supersimplicem unitatem qua ex se

In secondo luogo il suo carattere puntuale gli consente di contenere in unità reale tutte le perfezioni possibili, che Ripa sceglie di chiamare – con espressione piuttosto originale – *denominationes perfectionis*. Esse possono essere qualificate in prima battuta come le più consuete perfezioni attributali divine (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas, ecc.*)²⁶, che vengono poi comunicate alle creature, sebbene in una modalità necessariamente differente dal momento che in Dio si trovano al loro grado di intensità supremo (immenso e privo di *latitudo*²⁷) mentre nelle creature si trovano sempre declinate secondo una *latitudo* che assomma la perfezione di più gradi. Se la rappresentazione precedente (fig.5) sembrava dunque sminuire l'immensità divina, condensandola in un punto di contro alla vastità infinita del creato, una rappresentazione differente della puntuale immensità divina può renderne un più sensibile omaggio (fig.6):



Figura 6: esplosione della puntuale immensità divina. I punti di sospensione tengono il posto delle altre infinite *denominationes perfectionis* che non è possibile elencare.

Nonostante la presenza di molteplici perfezioni all'interno dell'essenza divina, una particolare reinterpretazione della distinzione formale consente a Ripa di salvaguardare la supersemplicità divina. Da un lato, infatti, distinguendo attentamente i piani della *gradualitas* (*latitudo*), della *formalitas* (*denominatio perfectionis*) e della *realitas* – con tutta probabilità intervenendo sulla precedente speculazione di Francesco Meyronnes, il quale aveva a sua volta modificato l'originaria proposta di Duns Scoto introducendovi i livelli della *res*, della *formalitas* e del modo intrinseco (quest'ultimo contenente l'*haecceitas*, la *realitas* e l'*existentia*)²⁸ – Ripa è in grado di giustificare la presenza di molteplici *formalitates* senza che questa molteplicità vada ad incidere in qualche modo sulla piena unità della *realitas*. *Gradualitas, formalitas e realitas* costituiscono infatti tre livelli distinti, che possono concorrere nel medesimo ente senza che i livelli inferiori

coexistere possit futurus sicut aeternitas», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91va. Da notare che per la temporalità infinita vale quanto affermato a proposito dell'infinito intensivo: in qualunque modo lo si consideri, risulterà sempre composto e non-*simpliciter simplex*.

²⁶ Un'interessante formulazione, che ha il pregio di mostrare la stretta connessione tra *perfectio, attributum*, esistenza *formaliter*, analogia, che in qualche modo è simile alla struttura proposta da Ripa, e che può aiutare a rendere ragione della complessità del trecento filosofico, è contenuta nelle *Quaestiones super Sententias* di Tommaso Buckingham: «dicendum est quod attributum de quo est sermo proprie acceptum est quaedam perfectio formaliter existens in Deo, et in creatura secundum analogiam, quae in communi accepta dicit perfectionem et nullam includit imperfectionem. Ad cuius diffinitionis declaratione est considerandum quod attributum debet habere aliquid sub se cui ut subiecto attribuat cum <attribuitur> per modum dispositionis perficientis; et ideo substantia et deitas et natura et cetera talia non dicantur attributa», THOMAS BUCKINGHAM, *Quaestiones super sententias*, cod. Vat. Lat. 1089, f. 28ra.

²⁷ «Omnis enim latitudo dicit limitationem et potentialitatem, et ideo nullo modo est ponenda in Deo ex natura rei; non sic est de varietate perfectionum: licet enim in Deo alia sit formaliter ratio vite, alia sapientie, quelibet tamen est formaliter immensa», IOHANNES DE RIPA, *Determinationes* (ed. Combes), p. 36.

²⁸ Analizzeremo il tema della distinzione formale in modo dettagliato nel quarto capitolo.

interferiscano con quelli superiori: la presenza di una distinzione di gradi (gradi nei quali si esprimono, secondo la modalità del *cuncursum unitive*, le varie *denominationes perfectionis*) non interferisce con l'unità di ciascuna *formalitas* di cui rappresentano i gradi²⁹; la distinzione di più *formalitates* non va a sua volta ad incidere sul livello della *realitas*, in modo tale che in un'unica *realitas* sia possibile la presenza di infinite *formalitates*:

distinctio graduum unitive in eandem rationem formalem concurrentium est minima ex natura rei possibilis reperiri. Probat: nam huiusmodi distinctio non est realis – utpote diversarum rerum – nec formalis – scilicet diversarum rationum formalium concurrentium unitive in eandem rem – sed solum graduum diversorum eiusdem rei secundum eandem rationem formalem, ita quod sicut distinctio realis est maxima et distinctio formalis media, ita huiusmodi graduum minima est: habet enim eandem habitudinem ad secundam qualem habet secunda ad tertiam. Sicut enim diversae rationes formales in eandem entitatem indivisibilem realiter unitive concurrunt, ita gradus huiusmodi in eandem rem secundum eandem rationem formalem³⁰.

Dall'altro lato la peculiarità del grado immenso (unico e privo di *latitudo*) è tale che la distinzione formale tra le varie *denominationes perfectionis* risulta sì immensa, ma proprio l'immensità di questa distinzione formale rende realmente identiche (ossia coincidenti l'una con l'altra) le varie *denominationes perfectionis*³¹, mentre la distinzione formale 'soltanto' infinita che si può incontrare nelle creature (nel caso dell'ente infinito) rende le loro *perfectiones* infinitamente distanti dall'identità reale, aumentando dunque ulteriormente – questa volta sul piano delle *formalitates* – la complessità degli enti più perfetti³².

In questo punto si mostra anche, e forse con la maggior chiarezza, l'attitudine metafisica di Ripa, il quale non esita a prendere le distanze tanto da Guglielmo di Ockham quanto da Gregorio da Rimini. Ockham infatti aveva di fatto eliminato le *formalitates* dalla sua metafisica – giudicandole superflue e di difficilissima individuazione³³ – e Gregorio da Rimini ne aveva seguito l'esempio eliminando qualsiasi composizione di *formalitates* o *rationes quidditativas* in Dio³⁴, stabilendo che le perfezioni attributali non sono altro che concetti

²⁹ I gradi più intensi, infatti, aggiungono soltanto gradualità ulteriori della medesima *ratio formalis* (*formalitas*) che in sé è infinita: «dico quod gradus intensior superaddit; non tamen <superaddit> aliam entitatem nec rationem aliam formalem, sed alium gradum eiusdem rationis formalis», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

³⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

³¹ «Non solum immensa distinctio formalis stat cum summa rei simplicitate, verum etiam formaliter ipsam infert. (...) Et ex hoc apparet quod licet *b* et *c* immense distent ab omnimoda ydemptitate formali tamen per hoc quod sunt rationes immensae sic supersimpliciter et unitive concurrunt in *a* entitatem quod (...) reddunt *a* entitatem habentem summam indivisibilitatem in suis rationibus, et per consequens summam ydemptitatem realem et unitatem ac simplicitatem essendi», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 142vb.

³² «Sola finita formalis distinctio excludit perfectam simplicitatem (...). Voco autem hic distinctionem finitam omnem distinctionem citra immensam, quantumcumque infinitam in genere creaturae», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 8, cod. Vat. Lat. 1082, f. 142vb.

³³ «Ideo dico quod excepta distinctione vel non-identitate formali quae est ex natura rei et quae est difficillima ad intelligendum et quae non est ponenda nisi ubi fides compellit», GUILLELMUS DE OCKHAM *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, Distinctio 2, Quaestio III, (ed. St. Bonaventure, N.Y., vol. II, p. 78).

³⁴ «Nulla perfectio attributalis seu nomine attributi significata est in Deo aliqua entitas parva vel magna, sive dicatur *formalitas* sive *ratio quidditativa* vel *formalis* aut alio quovis nomine appelletur, extra animam distincta a deitate ipsa praecise secundum se sumpta», GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio

e nomi (molteplici) con i quali – *pro statu isto* – l'uomo indica l'entità assolutamente unica e semplice che è la *deitas*. Ripa invece giustifica la presenza di molteplici perfezioni nel creato (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas*) a partire dalla loro originaria molteplicità nell'essenza divina, nella quale proprio l'immensità puntuale garantisce al contempo un'immensa distinzione formale e una piena identità reale.

2. Alla base del meccanismo della creazione divina

2.1 *Replicatio unitatis divinae*

La strutturazione dell'immensità puntuale nelle varie *denominationes perfectionis* ci permette ora di spiegare come avviene la generazione degli enti, suddivisi poi nei generi e nelle specie. Sostanzialmente l'idea di Ripa è piuttosto semplice, almeno nella sua struttura generale (mentre raggiunge livelli di complessità e profondità notevoli mano a mano che si procede in direzione degli individui), e può essere formulata in questi termini: partendo dal presupposto che la partecipazione di diverse perfezioni da parte di enti diversi può essere spiegata solo in base ad una distinzione formale presente già nell'essenza divina tra le varie *denominationes perfectionis*³⁵, e in accordo con la prima proposizione del *Liber de causis* secondo cui la prima *denominatio perfectionis* comunicata da Dio *ad extra* è l'*esse*³⁶, ciò che viene generato inizialmente – come passaggio dal non-essere all'essere – è la *latitudo essendi* il cui punto iniziale viene ad essere il grado 0 qualificato come il vero e proprio non-essere; ciò spiega l'esistenza di tutta una serie di enti che 'sono' senza per questo essere anche 'vivi' o 'intelligenti'. La seconda *denominatio perfectionis* comunicata da Dio *ad extra* è il *vivere*, che origina la *latitudo vivendi* il cui punto iniziale però non è più il non-essere, ma un certo punto della *latitudo essendi*: il grado 0 del vivere, dunque, non è il non-essere *qua talis*, ma un punto più avanzato, situato necessariamente sulla *latitudo essendi* già esistente, e ciò spiega come mai esista tutta un'altra serie di enti che 'sono' e 'vivono', pur non essendo anche 'intelligenti'. La terza *denominatio perfectionis* comunicata da Dio *ad extra* è l'*intelligere*, che genera una *latitudo intelligendi* di cui – come per il vivere – il punto iniziale non è né il non-essere *qua talis*, ma non è nemmeno il punto iniziale della *latitudo vivendi*, ma piuttosto un punto più avanzato della *latitudo vivendi* e ancora più avanzato nella *latitudo essendi*, che sono *latitudines* già esistenti: ciò spiega l'esistenza degli enti che 'sono', 'vivono' e 'conoscono'. Il processo è il medesimo per tutte le successive *denominationes perfectionis* che vengono comunicate da Dio *ad extra*, ma – ad ogni modo – l'idea generale è che, quanto più si avvanza lungo la *latitudo essendi* (e dunque mano a mano che si sale in perfezione) tante più *denominationes perfectionis* ci si troverà a partecipare. Una nuova rappresentazione grafica rende immediatamente fruibile l'intera struttura (fig. 7):

8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, p.32; «non sunt in Deo aliquae perfectiones attributales inter se distinctae vel plures, quarum haec non est illa», ID., *ibid.*, p.33.

³⁵ «Secundum quamlibet perfectionem essentialem creaturae ad extra per participationem communicabilem sine altera correspondet divinae essentialis ratio propria et distincta formaliter ex natura rei. Ista conclusio probatur: nam si divina essentia sit participabilis in esse entis ab aliqua creatura absque hoc quod participetur in esse vitae, sequitur quod stat aliquid accedere ad Deum ut est ens absque hoc, quod accedat ad ipsum ut est vita; igitur Deus aliam rationem formalem habet in esse entis, aliam in esse vitae», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

³⁶ «Cuilibet rei quae est in rerum natura correspondet esse simpliciter quod est denominatio perfectionis simpliciter; prima enim rerum creaturarum est esse», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

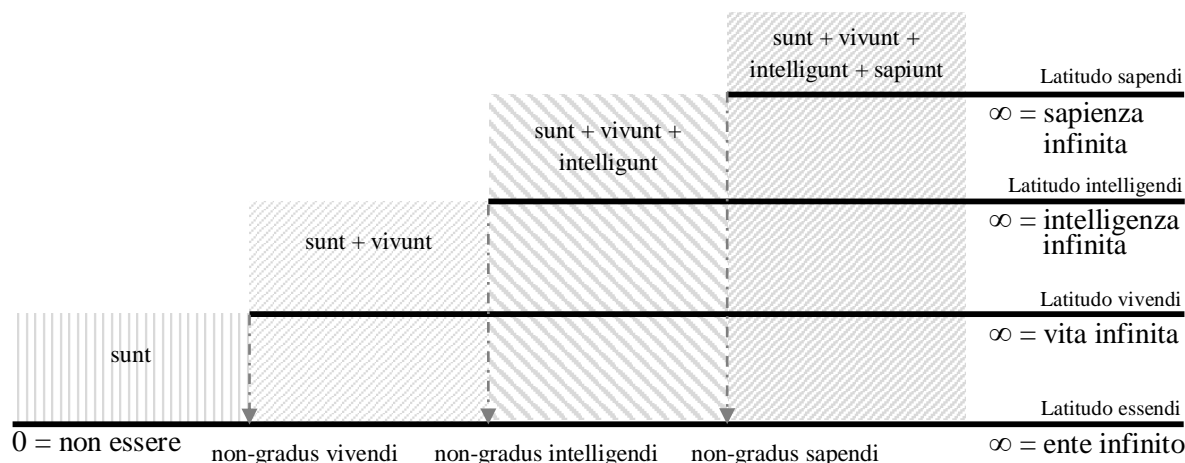


Figura 7: molteplicità dei punti di cominciamento delle perfezioni divine comunicate *ad extra*

La struttura delineata rende immediatamente evidenti alcuni elementi di rilievo: 1) ciascuna delle *latitudines* – considerata in sé – segue la logica della quantità continua: scelti due punti qualsiasi sulla medesima *latitudo*, è sempre possibile individuarne uno intermedio; in questo modo l’infinità numerica o *successive* degli enti è garantita in direzione – per così dire – ‘orizzontale’ (dal grado 0 all’ ∞) a livello di qualunque *latitudo*; 2) lo ‘stacco’ che separa la latitudine anteriore da quella immediatamente successiva segue invece la logica della quantità discreta: il punto iniziale di una qualsiasi latitudine superiore (p. es. il *vivere*) rispetto a quella immediatamente inferiore (p. es. l’*esse*) non può essere colmato da un ulteriore punto intermedio, ossia dal punto iniziale di un’altra *latitudo*, e così via all’infinito; questo stratagemma consente a Ripa di disporre un ordine gerarchico tra le perfezioni comunicate agli enti, in modo tale che l’ottenimento di una nuova *denominatio perfectionis* sia vincolato di volta in volta al possesso di quella immediatamente precedente; 3) la *communicatio ad extra* di ogni perfezione contenuta originariamente nell’essenza divina (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *sapere*, *bonitas*, ecc.) – perfezione che ivi si trova al grado immenso e privo di *latitudo* caratteristico dell’essenza divina – genera un calco analogico della medesima perfezione che si struttura quindi in una *latitudo* che consente la disposizione ordinata di infiniti enti di perfezione variabile; questa struttura non è altro che un forma di partecipazione metafisica, nel senso originariamente etimologico di ‘partem capere’, ossia ricezione di una parte (finita o infinita) di ciò che in origine è immenso.

La comprensione di questi punti ci consente infine di padroneggiare quello che Ripa chiama *replicatio unitatis divinae* e che rappresenta il meccanismo di generazione degli enti. Sapendo che (a) l’essenza divina, immensa, è *supersimpliciter* una, ma (b) proprio in virtù della sua immensa supersemplicità contiene *identice* e non *unitive* tutte le infinite *denominationes perfectionis*, e (c) confrontando questa struttura con l’“1” (o ‘unità’) che rappresenta la matrice di tutti i numeri successivi, che non potrebbero esistere senza di essa, diventa possibile sostenere (d) che l’essenza divina replica se stessa attraverso successive scansioni, in ognuna delle quali viene ‘replicata’ una *denominatio perfectionis* in più rispetto alla scansione precedente: (e) le replicazioni successive coincidono con la generazione delle varie *latitudines perfectionis*, separate infatti da intervalli ‘discreti’; (f) tali *replicationes* sono dunque delle vere e proprie partecipazioni mediante le quali gli enti creati

possono partecipare di una o più perfezioni originariamente contenute nell'essenza divina; (g) quanto più un ente è perfetto, tante più *replicationes* dell'unità divina avrà partecipato. Una rielaborazione della figura 7 rende più chiaramente comprensibile la struttura tracciata da Ripa, che resta profondamente debitrice nei confronti di numerose autorità, da *Sapienza XI*, 21 ad Agostino ed altri Dottori cattolici, passando attraverso il platonismo e lo Pseudo-Dionigi³⁷ (fig. 8):

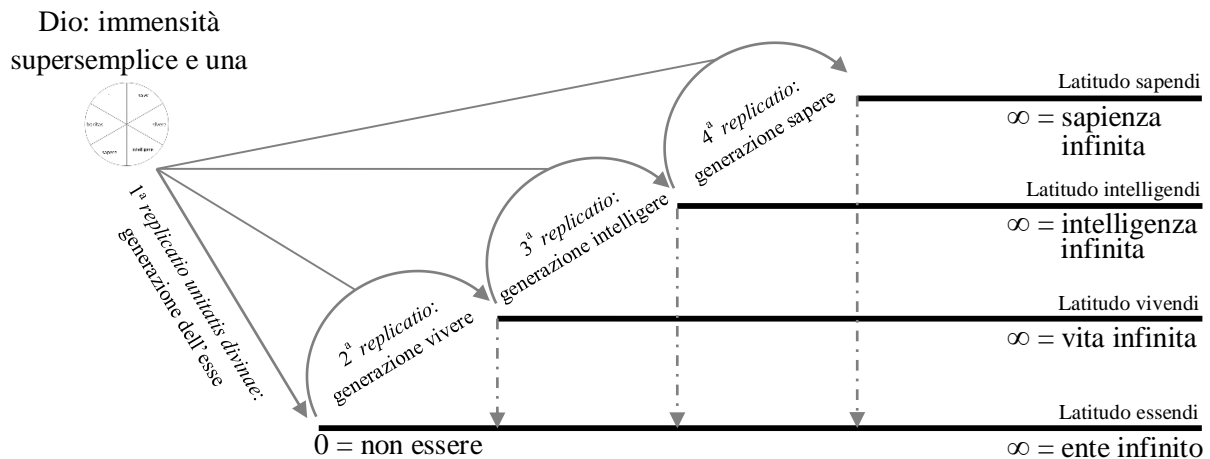


Figura 8: *replicatio unitatis divinae* e generazione delle *latitudines* relative. Naturalmente esistono molte altre *replicationes*, che è impossibile rappresentare in maniera efficace.

La struttura brevemente delineata offre anche uno schema generale all'interno del quale disporre individui, specie e generi, il cui grado di perfezione diveniva misurabile mediante criteri matematici e geometrici. Dobbiamo sapere che con tutta probabilità – almeno a giudicare dal testo di Ripa³⁸ e dalle *quaestiones* degli altri teologi coevi (cui purtroppo manca ancora la fruibilità dei testi di Pierre Ceffons) – tra i maestri degli anni '40-'50 del XIV secolo era in atto una discussione che verteva sui temi metafisici degli *excessus perfectionis* che separavano ciascuna specie da quelle inferiori e da quelle superiori (eccedenza di una specie sull'altra), e che spiegavano la maggiore o minore perfezione di ogni individuo all'interno di una specie (eccedenza di un individuo su un altro della medesima specie)³⁹. Anche Ripa dialoga con questa tematica, ma la comprensione

³⁷ «Unitatem vero divinam replicari est ipsam secundum plures perfectiones essentielles a creatura participari: quoniam enim divina essentia est superens, supervita, superintelligentia et huiusmodi, creatura secundum quod pluries – id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium quae sunt perfectiones simpliciter in divina essentia; et denominationes tales constituunt creaturas in variis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter – secundum hoc divina unitas dicitur pluries replicari (...). Et sic – secundum quod species pluries ipsam participat – ista unitas pluries replicatur; et species super quam replicatur constituitur in gradu essendi perfectiori. Ista autem est creberrima ymaginatio beati Dyionisii, in libro *De divinis nominibus*, capitulo V (...). Hac igitur ymaginatione supposita tamquam firma – ipsa enim nedum theologice, verum etiam philosophice multum est clara et maxime apud platonicos, qui in ydeis et numeris ponunt causas omnium rerum originales, quos Augustinus et alii Doctores catholici imitantur», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 102rb-va.

³⁸ «Sed quia inter alias positiones quae in ista materia pro nunc pullulant quaedam est communior hiis diebus quam subtiliores moderni videntur sequi, restat ipsam discutere et ex dictis ponere contra ipsam aliquas conclusiones», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 108va.

³⁹ Tale questione sarà analizzata approfonditamente nel secondo capitolo.

della sua posizione più autentica non può prescindere dall'analisi di almeno altre due posizioni che lo precedettero: quella di Giovanni di Mirecourt (1344-46) e quella di Ugolino di Orvieto (1349-50).

2.2 *Perfectio specierum*: Giovanni di Mirecourt

L'origine di questa discussione affonda le sue radici almeno nella *Lectura super Sententias* di Giovanni di Mirecourt, il quale, in una delle questioni prologali⁴⁰, prendendo spunto dal problema se l'eccesso di una forma più nobile di conoscenza fosse proporzionato alla maggiore nobiltà dell'oggetto conosciuto, aveva finito con l'estendere il problema degli eccessi di perfezione agli individui e alle specie. Giovanni di Mirecourt prende le mosse dalla distinzione preliminare tra due modalità di eccedenza: (a) l'eccesso *essentialis* o quidditativo è legato alla *necessità* per la quale un ente (*res*), per via della specie cui appartiene con tutti gli elementi ad essa strutturali (che sono i medesimi per ogni singolo individuo), non può non eccedere un'altra *res* secondo proporzioni ben determinate; ad esempio l'uomo eccede necessariamente l'asino sia per via della presenza dell'anima razionale, sia per la precisa disposizione del corpo che è funzionale ai bisogni dell'anima; una modifica di questi eccessi determina necessariamente un cambiamento di specie. (b) L'eccedenza *accidentalis* è legata invece alla *contingenza* in base alla quale una *res* di una determinata specie ne eccede un'altra secondo una caratteristica che non è essenziale né strutturale per tutti gli individui di quella specie, ma solo accidentale: ad esempio Socrate può eccedere Platone in grandezza (o in altezza, in bianchezza, ecc.) mentre un altro uomo può essere più piccolo di Platone, senza che ciò si accompagni alla variazione della specie di appartenenza. Già da questa bipartizione si capisce che le modalità di comparazione tra due enti possono essere varie, ed è impossibile fornirne un elenco esaustivo, anche perché le perfezioni essenziali degli enti sono molteplici, e né Giovanni di Mirecourt né tantomeno Ugolino di Orvieto sembrano procedere ad un accorpamento delle perfezioni degli enti più complessi, in modo da renderne più omogenea la comparazione (come farà invece Ripa). L'eccedenza accidentale, inoltre, può essere intrinseca o estrinseca: (b1) estrinseca se riguarda un carattere esterno (estrinseco) ad entrambe le *res* comparate, ad esempio la maggiore o minore distanza da un terzo elemento; (b2) intrinseca se riguarda invece un aspetto interno (intrinseco) alle due *res*, per esempio l'intensità di una loro forma accidentale come la bianchezza.

A partire da questa cornice generale Giovanni di Mirecourt propone una serie di conclusioni e proposizioni che vanno a costituire un impianto metafisico molto interessante, la prima delle quali stabilisce che la perfezione totale di tutte le cose immaginabili è disposta su una doppia *latitudo*: una è essenziale, l'altra accidentale, ed entrambe sono infinite⁴¹. All'interno di queste due *latitudines* se ne incontrano molte altre, ognuna delle quali indica una determinata perfezione (come la razionalità o la bianchezza, e che può essere essenziale o accidentale a seconda della specie che prendiamo in considerazione), in modo tale che tutte le specie create e creabili siano caratterizzate da una certa combinazione (univoca) di queste perfezioni, che le

⁴⁰ La *Quaestio* 10: *utrum cognitiones excedant se perfectionaliter proportionaliter secundum excessum obiectorum*, cf. IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10 (ed. online provvisoria curata da M. Parodi, disponibile all'indirizzo web http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm).

⁴¹ «Et est prima (*ndc*: propositio) ista: totalis ymaginabilium rerum perfectio duplicem habet latitudinem: prima est essentialis, alia accidentalis, et utraque est infinita», ID., *ibid.*, § 5.

distingue le une dalle altre; gli individui rappresentano invece i gradi di intensità di queste *latitudines*, e – in quanto tali – si dispongono lungo le *latitudines* delle relative specie, caratterizzate dalla logica della quantità continua, occupandone due punti (due espressioni di intensità) distinti. In tal modo la comparazione tra due individui della stessa specie avviene sulla base dell'intensità dei gradi di una *latitudo* ad essi comune, mentre la comparazione tra individui di specie diversa avviene sulla base dell'eccedenza della *latitudo* della perfezione maggiore rispetto alla *latitudo* della perfezione minore. A differenza del grado individuale, dunque, il grado di perfezione specifico è sempre e necessariamente ben determinato e comune a tutti gli individui, di modo che qualunque aumento o diminuzione della perfezione specifica determina un cambiamento di specie; a differenza della perfezione individuale, quindi, misurata in maniera continua, la perfezione specifica si misura in maniera discreta⁴².

Questa struttura composta da *latitudines* e gradi di intensità presenta alcune caratteristiche fondamentali: (1) il punto iniziale della *latitudo* di ciascuna perfezione è indicato dal *non-gradus* della relativa perfezione. Il riferimento al *non-gradus* (che sarà mantenuto sia da Ugolino di Orvieto che da Giovanni da Ripa) è fondamentale, perché non indica tanto il non-essere *qua talis*, ma piuttosto il punto di 'attacco' o di 'cominciamento' di una *latitudo perfectionis* che – essendo continua – contiene strutturalmente la possibilità del darsi di un individuo di perfezione sempre minore (*in duplo minoris, in triplo, et sic sine statu*) e intermedio tra tale *non-gradus* e l'individuo che, di volta in volta, si trova ad essere il meno perfetto. (2) Il riferimento al *non-gradus* è anche fondamentale per risolvere il problema della misurazione della *perfectio* degli enti, la cui maggiore o minore perfezione deve essere misurata *accidentaliter* per mezzo di un maggiore o minore recesso (allontanamento) dal *non-gradus perfectionis* perché non può essere misurata mediante un maggiore o minore recesso dal grado sommo (Dio), dal momento che qualunque *res* dista infinitamente da Dio⁴³. La conclusione è interessante perché stabilisce l'impossibilità (accettata da Giovanni da Ripa e Ugolino da Orvieto) che il grado supremo possa costituire in qualche modo l'unità di misura della perfezione delle creature, che quindi deve essere collocata altrove. (3) Ci troviamo a questo punto all'altro capo della *latitudo perfectionis*: come è possibile il darsi di un individuo sempre meno perfetto, senza raggiungere mai il *non-gradus* della relativa *perfectio*, così è possibile che Dio crei un individuo sempre più perfetto, senza poter mai colmare la distanza infinita che lo separa dalle creature. A differenza degli autori successivi comunque, Mirecourt sembra ancora fermo ad una concezione 'semplicitica' degli estremi (superiore e inferiore) della serie degli enti creabili (disposta sui molteplici livelli comprendenti tutte le *latitudines perfectionis*), dal momento che il *non-gradus* e il grado sommo si pongono rispettivamente come il termine *deorsum* e il termine *sursum*, ma solo in senso *privative*, dal momento che – entrambi – non possono essere strutturalmente raggiunti e consentono un'infinità di individui *sub et supra*.

⁴² «Sexta: quecumque res est hec species ut homo vel asinus indivisibiliter essentialiter est homo vel asinus, idest quantumcumque fieret modicum una res minus perfecta essentialiter illa non esset homo, et quantumcumque fieret una res magis perfecta essentialiter illa etiam non esset homo et ideo forme sunt sicut numeri, ut habetur 9 *Metaphysice*», ID., *ibid.*, § 5.

⁴³ «Quarta, quod non attenditur maior vel minor rei perfectio essentialis penes maiorem vel minorem recessum a summo illius latitudinis quod est Deus, quia quelibet res ab eo in infinitum distat», ID., *ibid.*

2.3 *Perfectio specierum*: Ugolino di Orvieto

Per misurare la perfezione ontologica delle specie e individuarne un criterio ordinato di disposizione, Ugolino di Orvieto propone di distinguere due aspetti non identici della *perfectio*: la *nobilitas* e la *latitudo*. La *nobilitas* misura – potremmo dire in direzione ‘verticale’ – il grado di perfezione ontologica di una specie *qua talis* ed è comune a tutti gli individui che appartengono a tale specie, permettendo così di distinguere una specie (dotata di un certo *gradus nobilitatis specificus*) dalle altre (caratterizzate ciascuna da un differente *gradus nobilitatis*); la *latitudo* è invece un criterio di misura ‘orizzontale’ che distingue la perfezione dei singoli individui (potenzialmente infiniti) che appartengono ad una certa specie⁴⁴. Una breve rappresentazione grafica può chiarire immediatamente il pensiero di Ugolino, che – in questo punto particolare – rappresenta semplicemente un perfezionamento dell’idea di Giovanni di Mirecourt (fig. 9):

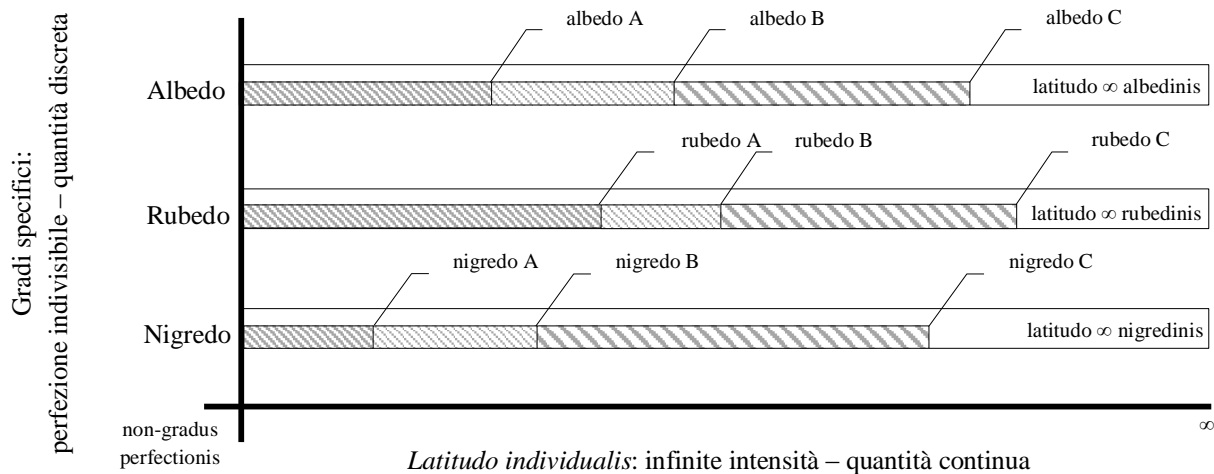


Figura 9: *nobilitas speciei* e *latitudo individualis*. Da notare che le intensità più elevate per ciascuna specie (B, C) ricomprendono quelle anteriori (A, B), senza però che gli individui risultino in alcun modo più vicini alla specie superiore.

Ugolino, tuttavia, va a complicare non poco la più agile tesi di Giovanni di Mirecourt. (1) È possibile che un individuo cresca all’infinito in intensità (lungo la *latitudo individualis*) senza che il grado di perfezione della *nobilitas speciei* subisca alcuna variazione, mentre se la *nobilitas specifica* cresce o diminuisce, significa che si sta passando da una specie all’altra all’interno del medesimo genere: ciò comporta una più chiara distinzione tra l’ordine delle specie e l’ordine dei generi. Ugolino ritiene però (2) che vi sia un ulteriore livello di *nobilitas*, superiore a quello del genere: infatti un conto è intendere che un ente sia perfetto secondo la perfezione o *nobilitas* del suo genere, altro è intendere che esso sia perfetto *simpliciter*, nell’ordine cioè della *longitudo*

⁴⁴ Perfectio «accipitur igitur dupliciter, et haec est distinctio principalis probanda, quia vel accipitur ut est quaedam essentialis nobilitas in genere suo seu in ordine essentialium perfectionum, vel ut est quaedam latitudo seu portio in illa nobilitate. Exemplum: A albedo et est quaedam essentialis nobilitas in genere coloris, et in hac uniformes sunt omnes latitudines albedinis et quaelibet pars cum suo toto, et est quaedam latitudo vel intensio in sua specie. Primo modo dicitur essentialis perfectio et gradus specificus ac perfectio simpliciter in ordine essentialium perfectionum vel potius in suo genere. Secundo modo dicitur latitudo vel portio de illo gradu in sua specie. (...) Sit ergo haec distinctio prima, quod aliquid aliter est accipere rei perfectionem essentialem, scilicet nobilitatem, et aliter latitudinem in illa nobilitate», HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. 1, (ed. W. Eckermann, 1984, p. 75).

delle perfezioni essenziali che provengono da Dio. Questa idea – che introduce peraltro la tesi per cui la *perfectio qua talis* procede linearmente (in senso letterale!) a partire da Dio ed è imitabile in infiniti gradi perfettivi ma limitati – serve ad evitare un pericoloso errore: se non si introduce anche la perfezione o *nobilitas simpliciter* (che ricomprende le varie *nobilitates* generiche come la *nobilitas speciei* è comune alle infinite *latitudines individuales*), si deve ammettere che la *perfectio simpliciter* e la *perfectio generica/specifica* sono coincidenti; ciò condurrebbe però ad identificare – per esempio – la *visio nobilissima* (nel genere delle qualità) con l'essenza nobilissima (nel genere della sostanza e nel trascendentale *ens*), o l'anima più perfetta (nel genere delle forme informanti) con l'essenza più nobile in assoluto (*simpliciter*), e condurrebbe alla pericolosa identificazione degli individui più perfetti dei vari generi con l'ente più perfetto in assoluto, ossia Dio. L'apparente confusione nei vari livelli di *nobilitas* è spiegabile tenendo conto dell'innovazione introdotta da Ugolino di Orvieto, che distingue tre diversi ordini metafisici: (a) la *perfectio essentialis* o *perfectio simpliciter*, livello dell'infinita imitabilità della perfezione divina (che contiene i trascendentali); (b) il genere, con il suo indivisibile *gradus genericus* che contiene le varie specie; (c) la specie, con il suo indivisibile *gradus specificus* contenente l'infinita *latitudo individualis* relativa:

triplex est ordo gradualium perfectionum. Maximus est imaginaria longitudo gradatim possibilium nobilitatum essentialium, cui correspondet infinitas idearum, id est divina perfectio infinitis nobilitatibus gradualiter imitabilis. Dixi autem 'imaginaria' quia in re iste ordo non est aliqua una continuabilis latitudo nec potest fieri aliquid unum ex omnibus (...). Alius ordo, non unus proprie, sed multiplex, est praedicto ordini lateralis et vocatur ordo generis, scilicet proximi, et est imaginaria latitudo proximarum specierum, cuius nulla est prima vel suprema nec duae aequales vel immediatae, ut puto. Et isto modo solum essentiae absolutae sunt in ordine isto, ut absolutae sunt (...). Minimus ordo huic secondo ordini quasi lateralis est una possibilis continuabilis latitudo vel mere discreta, cuius quaelibet pars seu portio est aequalis nobilitatis in suo genere et in perfectione simpliciter (...). Dixi autem 'vel discreta' quia, (...) aliquae species sunt, cuius individua non sunt continuabilia, sed quodlibet est summum et minimum in specie sua, ut de angelis dicit⁴⁵.

La struttura dell'impianto tracciato da Ugolino è comunque tale da richiedere una chiarificazione dell'ordine supremo, dal momento che risulta non immediato comprendere in che modo esso si costituisca. Ugolino sembra fornire questa spiegazione in un punto preciso, dove distingue sei grandi gruppi (chiamati ambiguamente 'generi sommi', ma che non rappresentano propriamente dei generi) nei quali sono a loro volta distribuiti i generi prossimi: qualità corporali; qualità spirituali e inestese; entità materiali e sostanze potenziali; sostanze corporali attuali o forme (che non siano anime sensitive); anime sensitive non intellettive; forme intellettuali (anime e angeli)⁴⁶.

⁴⁵ ID., *Ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁶ «Essentiae absolutae existentes et possibiles seu potentiales in re, sive sint substantiae sive qualitates acceptae in gradu specifico, in generali dividi possunt in sex genera. Ut primum et infimum genus sint qualitates corporales. Secundum: qualitates spirituales et inextensae, ut cognitio et similes, de quibus dicit Augustinus 9 *De Trinitate* capitulo 9, quod notitia

Questa proliferazione di livelli pone inoltre un problema scottante: se la *latitudo individualis* è contenuta *indivisibiliter* nel grado specifico, come è possibile che un grado generico contenga altrettanto *indivisibiliter* la serie dei suoi gradi specifici, e che i vari *gradus perfectionis simpliciter* contengano *indivisibiliter* la serie dei gradi generici? A giudizio di Ugolino il problema si risolve, a tutti i livelli, considerando che la *nobilitas* (della specie, del genere, o della *perfectio simpliciter*) è sempre un grado di perfezione determinata e costante che contraddistingue univocamente la perfezione degli ‘individui’ al suo interno (rispettivamente: individui veri e propri, specie, o generi), i quali modulano in in(de)finiti gradi di intensità la *nobilitas* in sé indivisibile della specie, del genere o della *perfectio simpliciter*. Anche nel caso della *perfectio specierum* di Ugolino di Orvieto è piuttosto semplice tracciare uno schema che permette di padroneggiarne quasi istantaneamente la struttura e facilitarne la comprensione (fig. 10):

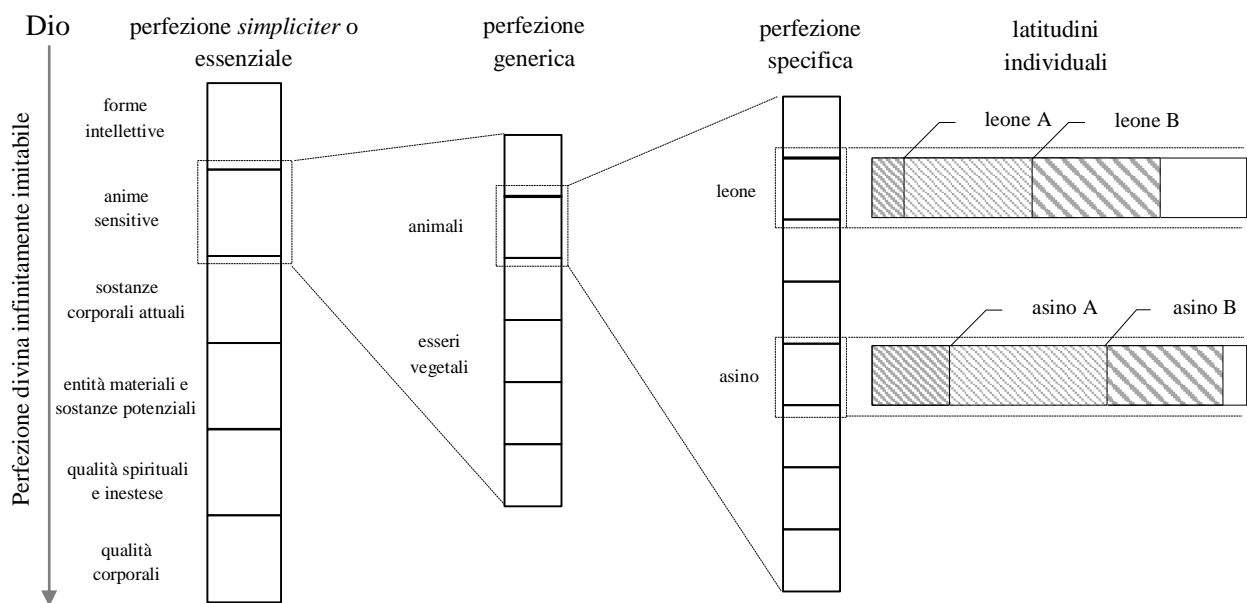


Figura 10: *perfectio specierum*, gradi di nobiltà delle specie e molteplicità di individui secondo Ugolino di Orvieto.

Le innovazioni introdotte dal teologo riguardano anche (3) la molteplicità dei *non-gradus perfectionis*, a partire dai quali misurare la *perfectio* delle varie entità, dal momento che il *non-gradus* della bianchezza non coincide con il non-grado del genere ‘colore’, il quale a sua volta non coincide con il *non-gradus* del genere sommo ‘qualità corporale’. Ciò introduce una complessità molto più elevata anche nella misurazione della perfezione degli enti, che – a differenza di Mirecourt – risultano sempre e necessariamente misurati sia nella *latitudo individualis* che nei gradi *specificus*, *genericus* e della *perfectio simpliciter*⁴⁷. Parallelamente (4) viene introdotta anche una distinzione tra *terminus* intrinseco (interno alla serie di volta in volta considerata) ed estrinseco (termine immediatamente esterno alla serie), in modo tale da precisare la concezione ‘semplicistica’

est nobilior corpore, et idcirco forsitan nobiliores species sunt in hoc secundo genere quam materiae vel corpora materialia (...). Tertium vero genus sunt materiales entitates et potentiales substantiae. Quartum genus sunt omnes substantiae corporales actuales seu formae, quae non sunt animae sensitivae. Quintum genus sunt omnes animae sensitivae non intellectivae. Sextum genus sunt omnes formae intellectuales, animae scilicet et angeli», ID., *ibid.*, p. 84.

⁴⁷ «Sciendum quod B albedo distat a non gradu albedinis, distat a rubedine, distat a re alterius generis et distat a nihilo simpliciter, id est a non gradu simpliciter entitatis», ID., *Commentarius*, I, Dist. III, Quaestio III, Articulus III., pp. 108.

degli estremi proposta da Mirecourt: ogni ordine si trova così ad avere sempre quattro termini (estrinseco verso il basso/intrinseco verso il basso; intrinseco verso l'alto/estrinseco verso l'alto); ad esempio i termini dell'ordine della *perfectio simpliciter* vengono ad essere, *deorsum*, il non-essere in quanto tale (estrinseco) e la materia prima, ossia l'entità di perfezione infima, pura potenzialità (intrinseco), mentre all'altro capo (*sursum*) la serie è priva di estremi intrinseci o estrinseci, garantendo la possibilità divina di una creazione di enti sempre più perfetti⁴⁸; parallelamente, nell'*ordo generis*, *deorsum* il termine estrinseco è rappresentato dal genere prossimo immediatamente meno perfetto, e il termine intrinseco è la specie più infima di quel determinato genere, mentre *sursum* il termine intrinseco è la specie più perfetta di quel determinato genere e il termine estrinseco è il genere immediatamente più perfetto; lo stesso vale per l'*ordo specierum*.

2.4 *Replicatio unitatis divinae, perfectio specierum e intensio individualis.*

A questo punto disponiamo di tutti gli elementi necessari per comprendere la teoria di Giovanni da Ripa in merito alla *perfectio specierum*, che con tutta probabilità rappresenta il cuore della proposta metafisica di Giovanni da Ripa; egli infatti recupera le istanze provenienti da Giovanni di Mirecourt e ampiamente rielaborate da Ugolino di Orvieto, e le riformula all'interno della propria dottrina. La disposizione 'orizzontale' delle varie *latitudines* (cf. figg. 7-8) – a differenza del sistema 'verticale' di Ugolino – consente a Ripa di chiarire immediatamente che il possesso delle perfezioni superiori è subordinato al possesso di quelle inferiori, in modo tale, però, che quante più *denominationes perfectionis* sono possedute, tanto più ci si è allontanati dal *non-gradus essendi* e dai vari *non-gradus* delle altre perfezioni, così che l'aumento della perfezione avvenga linearmente e contemporaneamente lungo tutte le *latitudines perfectionis*; si può anche dire che l'aumento della perfezione è contemporaneamente intensivo (per quanto attiene al grado di intensità, aumentabile 'orizzontalmente' lungo tutte le *latitudines*) ed estensivo (per quanto attiene al numero di perfezioni partecipate 'verticalmente')⁴⁹, ma importante è notare che – come già per Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto – la misura della perfezione (*intensio*) avviene mediante un progressivo allontanamento dal *non-gradus* delle relative *perfectiones*⁵⁰. Dal momento però che le varie *latitudines* sono 'sfalsate' l'una rispetto all'altra (i loro punti iniziali non sono perpendicolari), ogni individuo sarà sempre più distante dal *non-gradus essendi* – che rappresenta la prima perfezione comunicata *ad extra* – di quanto non lo sia rispetto al *non-gradus* delle

⁴⁸ «Ordo totalis essentialium perfectionum creaturarum et creabilium specierum incipit a non esse simpliciter. Ideo si materia est tam modicae nobilitatis quod nihil potest fieri ignobilius, sic talis ordo habet terminum intrinsecum essentia materiae primae (...). Sed supra non habet aliquem terminum intrinsecum, sed nec extrinsecum, scilicet immediatum. Hoc addo contra Modernos», ID., *ibid.*, p. 97.

⁴⁹ «Quaelibet species perfectior intensiva in gradu essendi simpliciter est generaliter perfectior extensive, scilicet quoad multitudinem perfectionum essentialium», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 105vb-106ra.

⁵⁰ «Cuiuslibet speciei perfectio quoad gradum essendi simpliciter attenditur penes distantiam a non esse simpliciter»; «cuiuslibet speciei perfectio intensiva quoad esse specificum attenditur penes distantiam a non gradu talis denominationis essentialis», ID., *I Sent.*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 7-8, cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

successive *perfectiones* di cui partecipa⁵¹, o – in altre parole – ogni specie sarà necessariamente più perfetta secondo le *denominationes* inferiori, e meno perfetta secondo quelle superiori⁵².

Se è facile comprendere che le varie specie si dispongono – in base al criterio della perfezione crescente – all'interno della struttura che abbiamo delineato, non è altrettanto chiaro da quale punto o grado specifico prendano avvio, e nemmeno a quale punto o grado specifico approdino: dal momento che ogni *latitudo essentialis* termina *intrinsece* all'infinito, se non si identificano i punti iniziali/terminali di ogni specie, sarà necessario ammettere che ogni specie contenga un individuo infinito. Per risolvere il problema dei *termini* entro i quali sono contenute le specie, dobbiamo fare un passo indietro e tornare alla *replicatio unitatis divinae*; abbiamo infatti sottolineato come la *replicatio unitatis divinae* rappresenti il meccanismo mediante il quale si generano le *latitudines* delle varie perfezioni partecipabili dalle creature (modellate a partire dalle relative e originarie perfezioni immense, formalmente distinte), ma in realtà la funzione della *replicatio unitatis divinae* è molto più complessa. Relativamente alle specie, infatti, ognuna delle quali costituisce un grado di perfezione differente e identificabile mediante la propria differenza specifica, la replicazione dell'unità divina rappresenta proprio l'aggiunta di una nuova *perfectio*, che sancisce – contemporaneamente – il termine *ad quem* della specie inferiore e il termine *a quo* della nuova specie⁵³; in questo modo ogni specie viene formata nel proprio numero (cf. *Sapienza*, XI, 21) mediante il *tot* di *replicationes* che costituiscono il suo esatto grado di perfezione, che la rende più perfetta rispetto alle specie inferiori (in quanto partecipa di più *denominationes perfectionis*), ma inevitabilmente sempre più molteplice. La *latitudo* di ciascuna specie (ad esempio 'uomo') è dunque sempre racchiusa tra due termini precisi: (a) la *replicatio unitatis divinae* che ne rappresenta in quanto differenza specifica il cominciamento (*rationalitas*), e che è anche il punto terminale della specie immediatamente inferiore (l'animale più perfetto privo di razionalità); (b) la *replicatio* successiva (*rationalitas sine corpore*), che determina il cominciamento della specie immediatamente superiore (angelo) e per la quale la *replicatio* precedente (*rationalitas*), diventa potenziale e *ratio generis*⁵⁴. Ciascuna specie si trova dunque

⁵¹ «Quaelibet species citra infinitam magis distat a non esse simpliciter quam a non esse sui generis remoti vel propinqui sive propriae speciei», ID., *I Sent.*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 9, cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

⁵² «Quaelibet species finita in latitudine entis est intensior secundum denominationem essentialem priorem quam posteriorem, sive magis communem quam minus», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 10, cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

⁵³ «Quaelibet species in latitudine entium formabilis est in esse ex replicatione unitatis divinae. Ista conclusio patet: nam quaelibet res citra primam formatur in esse secundum aliquam speciem numeralem. Item, quaelibet species habet Deum ut numerum formantem», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. III, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 110va; «nam a species constituitur in suo gradu essendi ex replicatione unitatis divinae quam superaddit speciei cuiuslibet citra ipsam; ergo a aliquam novam denominationem perfectionis simpliciter superaddit cuiuslibet tali speciei», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102va.

⁵⁴ «Eadem ratio formalis omnino quae in specie inferiori est ultima differentia specifica, in specie superiori est ratio generis», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 13, cod. Vat. Lat. 1082, f. 112va. Nel sistema proposto da Ripa risulta molto più difficile collocare con precisione i generi rispetto alle specie; benché una trattazione esaustiva del tema della differenza tra i generi sia impossibile in questa sede, si possono osservare brevemente alcune riflessioni sulla natura dei generi: «non aliunde oritur distinctio generum quam ex limitatione sui ipsorum ad certam latitudinem specierum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 115rb; «sed quod in diversis eidem rationi correspondeat ratio generis et ratio differentiae est ex hoc: nam quaelibet talis ratio a qua sumitur differentia essentialis speciei inferioris est potentialis in specie immediate superiori ad ulteriorem perfectionem essentialem specificam tamquam ad ulteriorem replicationem unitatis divinae», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 148ra.

contenuta all'interno di una 'finestra' metafisica che rappresenta una sorta di 'campo' o 'spettro' che copre soltanto una porzione determinata della stratificazione di più latitudini, coinvolgendo così una combinazione particolare di *denominationes perfectionis*, ciascuna delle quali non viene presa nella sua interezza, ma solo in quel determinato 'campo' di compatibilità perfetta con la specie che di volta in volta viene considerata. Si dà dunque una distinzione tra *latitudines perfectionis* (necessariamente terminate *intrinsece* all'infinito, *extrinsece* a Dio) e *latitudines specierum* (disposte in uno spazio limitato delle *latitudines perfectionis*); ciò significa che, nonostante molte specie possano condividere le stesse perfezioni essenziali, ciascuna coprirà una 'finestra' metafisica ben determinata e finita, caratterizzata da gradi di una perfezione altrettanto determinata. Una rappresentazione grafica può aiutare la comprensione di questa struttura (fig. 11):

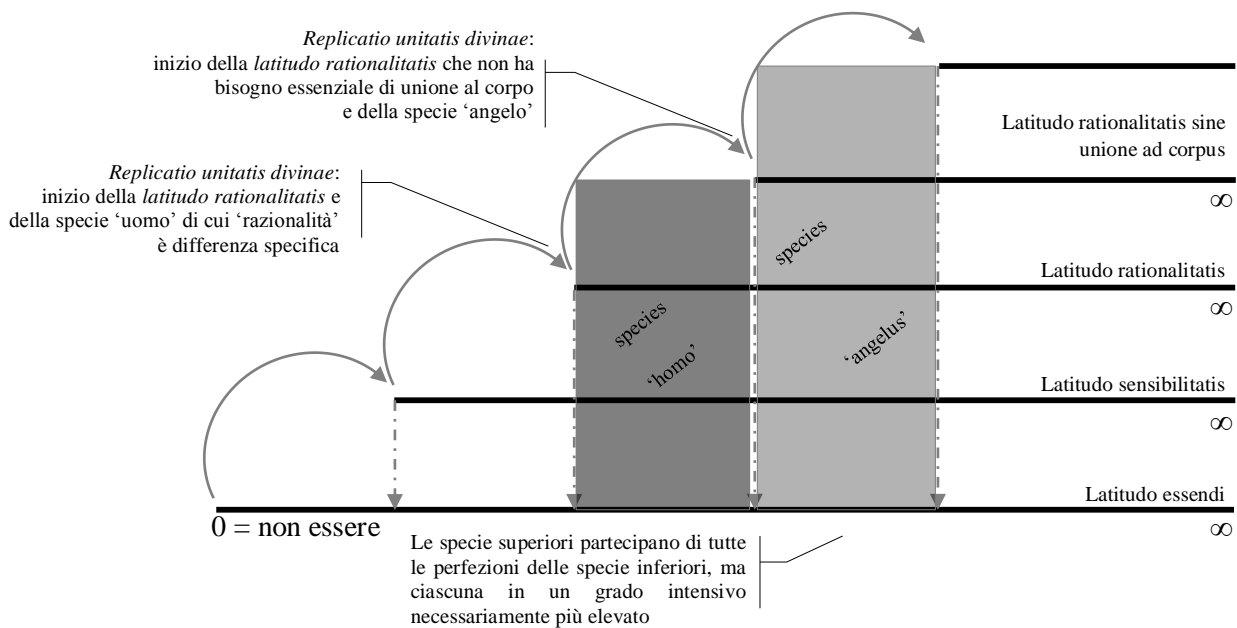


Figura 11: *latitudo specierum*. Ogni specie occupa una 'finestra' compresa tra la *replicatio unitatis divinae* che genera la sua perfezione specifica e la *replicatio unitatis divinae* che genera la perfezione specifica della specie superiore.

Rimane però un dubbio: se ogni specie occupa uno spazio determinato, ed è chiusa tra due punti determinati e finiti, come è possibile che la sua *latitudo* segua la logica del continuo⁵⁵, che implica la possibilità che tra due punti qualsiasi se ne ponga uno intermedio? La soluzione passa attraverso la stessa *replicatio unitatis divinae*, e un'interpretazione attenta dell'infinità *successive*: (a) da un lato infatti ogni *replicatio unitatis divinae* genera una nuova *latitudo perfectionis* (es.: *rationalitas*) sulla quale si innesta la *latitudo speciei* (es.: *homo*) di cui la *replicatio* rappresenta la differenza specifica; la distanza che separa le *latitudines* generate da due repliche distinte (es.: *sensibilitas* e *rationalitas*), però, si dà secondo la logica della quantità discreta – infatti le specie, quanto alla loro successione, si danno come i numeri – che impedisce l'inserimento di infinite specie tra due specie qualunque; (b) dall'altro lato, l'infinità di successione fa sì che tra due punti della *latitudo speciei* (es. due uomini distinti, caratterizzati rispettivamente da una perfezione pari a 2 e 5) si diano sì infiniti punti

⁵⁵ «Cuiuslibet speciei latitudo tam specifica quam individualis necessario se habet per modum continui non discreti», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 111ra.

intermedi, ma di perfezione non superiore o non inferiore ai due estremi (2,1; 2,2; 2,3; 2,4...; 3,1; 3,2; 3,3;...; 4,1; 4,2;...); si tratta di una riformulazione di quanto affermato da Mirecourt e ripreso da Ugolino, ossia che gli estremi di una serie non sono raggiungibili, in quanto – di fatto – è sempre possibile il darsi di un individuo *in duplo, in triplo, in quadruplo minus/magis perfectum, et sic sine statu*. Emergono però due differenze sostanziali tra la posizione di Giovanni da Ripa e quelle di Ugolino di Orvieto e Giovanni di Mirecourt: in primo luogo la specie non rappresenta più un grado indivisibile di perfezione, ma diventa una vera e propria *latitudo*, che coincide e si sovrappone alla relativa *latitudo individualis*; ciò implica che gli individui di una medesima specie non debbano avere necessariamente la medesima perfezione, e che possano invece distare *magis vel minus* dal non-essere. In secondo luogo, direttamente collegato al primo rilievo, nasce una nuova concezione della perfezione individuale, che non è più semplicemente il possesso di una porzione o dell'intera *latitudo* di un indivisibile grado specifico, ma diventa una vera e propria perfezione che si aggiunge alla perfezione specifica. La perfezione individuale pone però molti interrogativi. Sappiamo che (a) ogni specie contiene al suo interno una *latitudo* che coincide con la *latitudo* dei suoi individui: in ogni specie sono dunque presenti molti gradi specifico-individuali, di perfezione distinta; (b) una specie in quanto tale non possiede lo statuto ontologico di individuo, dotato di esistenza concreta: questa deve provenire dunque da una qualche sostanzializzazione della perfezione specifica⁵⁶; (c) la perfezione individuale interviene necessariamente sul grado specifico aggiungendo una qualche forma di *perfectio realis* che aumenta la distanza degli individui più perfetti sia dal non-grado proprio di quella specie sia dal non-essere in generale⁵⁷; (d) ogni perfezione creata deriva però sempre e necessariamente dall'autentica perfezione, che si trova solo in Dio⁵⁸; (e) ne consegue dunque che la perfezione individuale deve procedere in qualche modo da Dio. Non stupirà dunque che una nuova modalità della *replicatio unitatis divinae* sia alla base della generazione dei gradi individuali all'interno di una medesima specie:

*quodlibet individuum constituitur in gradu individuali ex replicatione unitatis divinae. Ista conclusio patet: nam (...) quodlibet individuum constituitur in gradu individuali per aliquam rationem quae dicit perfectionem simpliciter in creatura*⁵⁹.

Poniamo un'ulteriore rappresentazione grafica per consolidare le ultime acquisizioni (fig. 12):

⁵⁶ «Quodlibet individuum in quacumque signabili specie aliquem actum ulteriorem substantialem superaddit propriae speciei», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 4 principalis, cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

⁵⁷ «Quodlibet individuum in quacumque specie creaturae superaddit perfectioni specificae aliquam rationem perfectionis simpliciter», ID., *I Sent.*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 6 principalis, Vat. Lat. 1082, f. 116rb.

⁵⁸ «Advertendum est quod licet in creaturis non sit aliqua perfectio simpliciter nec possit esse – sicut patebit in sequenti quaestione – tamen voco perfectionem simpliciter in creatura denominationem essentialem cuius consimilis denominatio in Deo est perfectio simpliciter; talis autem imitatio potest dici in creatura perfectio simpliciter, quoniam melius est in creatura ipsam formaliter quam non ipsam, licet in Deo melius sit non ipsum formaliter quam ipsum», ID., *I Sent.*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 115ra. Il richiamo alla questione seguente va alla *Distinctio 3, Quaestio 1*, nella quale si affronta il problema dell'univocità o analogia dell'*esse* e delle altre *perfectiones*.

⁵⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 7 principalis, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 116rb-va.

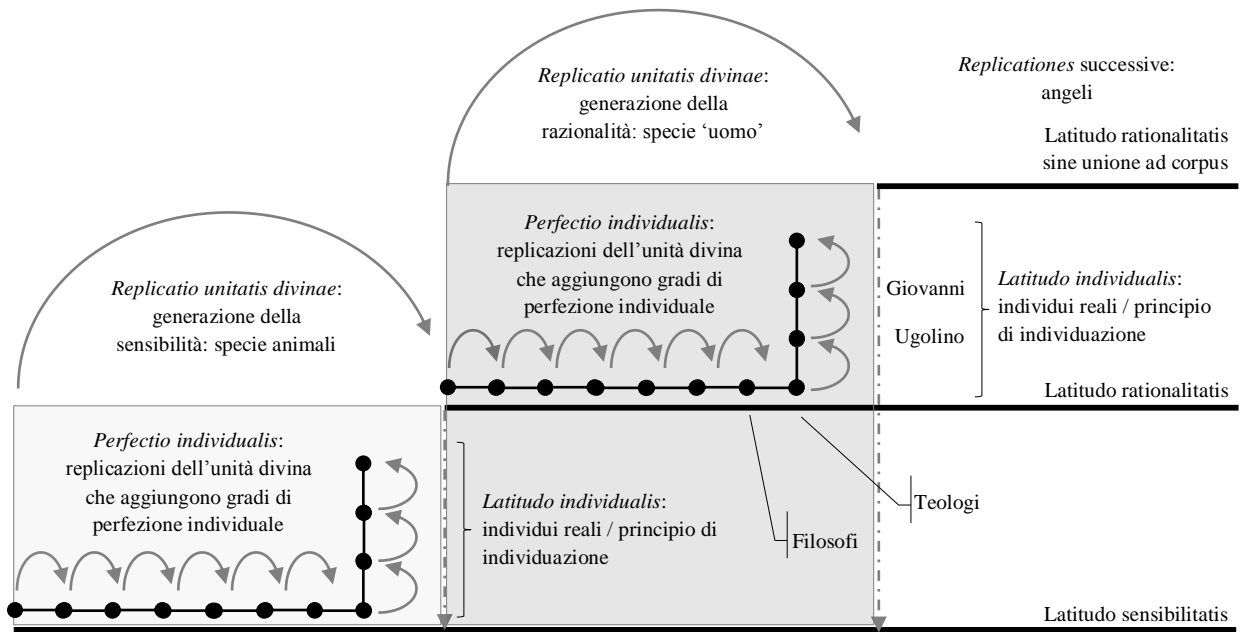


Figura 12: *perfectio individualis* e *latitudo individualis* in varie specie.

La perfezione individuale in quanto tale, tuttavia, indica semplicemente un certo grado di sostanzializzazione della perfezione specifica, ma nulla vieta – a sua volta – che due individui *reali* possedano lo stesso grado o la stessa perfezione individuale (Giovanni da Ripa e Ugolino di Orvieto sono entrambi ‘teologi’). A parte la pericolosità che la tesi di Ripa sembra implicare – che cioè gli individui all’interno della specie possono essere reciprocamente più o meno perfetti, di cui peraltro Ripa non sembra preoccuparsi troppo – ciò che manca, a questo punto, è l’indicazione di un vero e proprio principio di individuazione, la cui collocazione è quantomeno originale. La riformulazione della distinzione formale è a tal punto sottile che si spinge – in Dio – non soltanto (a) a distinguere formalmente le varie *denominationes perfectionis*, ma, (b) a distinguere all’interno di ciascuna di esse tra (b1) la *denominatio perfectionis* in quanto tale e non comunicativa *ad extra*, cui spetta la priorità ‘metafisica’, e (b2) la medesima *denominatio perfectionis* in quanto comunicativa *ad extra*; in altre parole: prima di essere ‘formatore’ delle creature nell’*esse*, o nella vita, Dio è *ens* e vita⁶⁰. Parallelamente Giovanni da Ripa viene anche a sostenere che qualunque effetto (*effectus*) creato che sia distinto in qualunque modo da altri, trova la ragione della sua distinzione in una *ratio formativa* presente in Dio⁶¹; se uniamo questa conclusione ad uno dei rari punti in cui Ripa si spinge a parlare dell’*haecceizzazione* delle creature, sembra possibile concludere che la loro individuazione sia in qualche modo collegata direttamente a Dio:

⁶⁰ «Secundum nullam perfectionem essentialem a creatura participabilem divina essentia potest esse participatae perfectionis causaliter formativa. Intelligo istam sic: quod divina essentia in esse entis est participabilis a creatura; ipsa autem divina essentia non per idem formaliter est vita et per aliud derivativa vitae causaliter», «secundum quamcumque perfectionem essentialem divina essentia prior est quam sit eiusdem causaliter productiva per participationem. Volo dicere quod prius divina essentia est ens quam sit productiva creaturae in esse entis, et prius vita quam sit causaliter productiva creaturae in esse vitae, et sic de quacumque alia perfectione essentiali creaturae comunicabili», ID., *I Sent.*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusiones 3 et 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 140rb-va.

⁶¹ «Quibuslibet diversis effectibus in creaturis qualitercumque distinctis essentialiter correspondet in divina essentia varia ratio formativa», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

cuiuslibet effectus distinctio essentialis a quocumque altero aequae dependet a distinctione rationis formativae in Deo sibi propriae, sicut entitas ab entitate; sed quaelibet entitas creata sic fluit ab entitate divina quod prius est in ipsa causaliter quam fluat in esse in proprio genere, nec potest habere esse in proprio genere nisi praefuit in ipsa causaliter; ergo conformiter esse distinctum quod habet ab altera re provenit a ratione distinctiva in Deo. Prima pars assumpti probatur: nam sicut nulla essentia creata habet a se quod sit haec essentia, ita nec distinctionem quaecumque essentialem ab altera; ergo sicut in essendo habet causalem originem in Deo, ita et in esse distincto ab altero rationem in Deo propriam distinctivam⁶².

3. Il rapporto tra Dio e le creature: univocità o analogia?

La ‘reservatio’ (almeno nella sua originarietà) della *perfectio simpliciter* a Dio, la *replicatio unitatis divinae* e la particolare modulazione della distinzione formale introdotta nell’essenza divina conducono a porre il problema dell’univocità o analogia tra Dio e le creature⁶³. Naturalmente – dopo la riflessione di Duns Scoto – si tratta di un problema ineludibile, ma la particolare struttura della metafisica di Ripa impone di considerarlo da un punto di vista abbastanza innovativo: da un lato, infatti, la distinzione tra le varie *rationes* delle perfezioni attributali già attiva in Dio impone di estendere il problema dell’univocità a ciascuna delle infinite *denominationes perfectionis*, tra cui la *ratio entis* ha sì un ruolo di prim’ordine (essendo la prima perfezione comunicata *ad extra*), ma non esclusivo; dall’altro lato il legame che intercorre tra le *latitudines* infinite ma create e gli originali immensi cui esse fanno capo (o sono terminate *exclusive*) potrebbe riservare delle sorprese interessanti. La soluzione proposta da Ripa al problema dell’univocità, comunque, non si spiega se non attraverso una breve analisi delle posizioni filosofiche che lo precedettero, con le quali Ripa dialoga attivamente.

3.1 Unità e univocità della *ratio entis*: la proposta di Duns Scoto

Punto di partenza imprescindibile è la proposta di Duns Scoto; a giudizio del Dottor Sottile, infatti, l’unico modo di garantire la liceità di un’indagine metafisica e concedere la possibilità di una forma di conoscenza *naturaliter attingibilis* (seppure impropria) di Dio coincide con l’affermazione dell’univocità dell’*ens*. Tutto il discorso di Duns Scoto è finalizzato a garantire l’unità (in quanto assenza di molteplicità) e l’univocità (in quanto l’*ens* si dà in un solo significato) della *ratio entis* in Dio e nelle creature:

quod si dicas, alia est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconveniens, quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo, quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, ff. 140ra-rb.

⁶³ Analizzeremo questo problema nel corso del terzo capitolo.

⁶⁴ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 40 (ed. Vaticana, vol. III, p. 27).

Ai tre noti argomenti a sostegno dell'univocità dell'*ens* presentati in *Ordinatio* (impossibilità che uno stesso concetto sia contemporaneamente certo e dubbio⁶⁵; impossibilità che ciò che muove l'intelletto alla conoscenza – fantasma e oggetto in esso rilucente – possano condurre alla conoscenza di qualcosa di soltanto analogo⁶⁶; necessità dell'univocità per legittimare l'indagine metafisica⁶⁷) si affianca la consapevolezza che in una prospettiva di univocità, dove l'*ens* presenta una sola 'ratio' ben definita, l'unico modo per differenziare le realtà che a diverso titolo 'sono' coincide con il puntare pesantemente sulla diversa intensità degli enti; i modi intrinseci dell'*ens*, dunque, non sono *rationes* univoche, ma gradi intrinseci ed immediati nei quali ogni ente si esprime e non può non esprimersi, e che possono essere 'sottratti' alla comprensione puramente intellettuale della *ratio entis univoca*. L'esclusione della predicazione univoca 'in quid' dell'*ens* dalle differenze ultime ha proprio la funzione di rinvenire quell'elemento differenziante che – nonostante l'univocità della *ratio entis* – possa provvedere all'individuazione delle varie realtà. Anche Dio viene caratterizzato in base all'unicità dell'intensità del grado infinito, del quale non è possibile immaginare che una sola espressione e che, a differenza di quanto accade nelle creature, è necessariamente esistente, assolutamente semplice, eterno e onnipotente. Il discorso sui gradi metafisici dell'*ens*, già presente in *Ordinatio*, viene fortemente accentuato nelle *Quaestiones Quodlibetales*, che rappresentano il pensiero più maturo di Scoto e che diventano non a caso ancor più *infinitum*-centriche⁶⁸.

Le *Quaestiones Quodlibetales* sono anche piuttosto importanti perché nella *Quaestio* XIV Duns Scoto sembra aprirsi all'*analogia entis* ('*ens in sua communitate, sive sit univocationis sive analogiae, non curo modo*'⁶⁹), ma l'indicazione va letta con cautela: da un lato è vero che il rilievo della *Quaestio* XIV del *Quodlibet* consente a Duns Scoto di fare entrare nella sua speculazione quella *participatio* che solitamente viene individuata come l'elemento caratteristico di ogni prospettiva analogica; l'innovazione proposta dal Sottile, comunque, non riguarda l'abbandono dell'univocità a favore di un ritorno alla più canonica analogia, ma piuttosto la possibilità di considerare l'*ens* divino come il fondamento e la totalità dell'essere di cui le creature non sono che una partecipazione: partecipazione non in senso analogico o proporzionale, ma – etimologicamente – come la ricezione di una parte (*partem capere*), cioè la limitazione di quella totalità (che può essere solo infinita ed unica) in una molteplicità di gradi finiti di intensità, ciascuno dei quali è infinitamente ecceduto dall'intensità divina:

⁶⁵ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 27 (ed. Vaticana, vol. III, p. 18).

⁶⁶ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 35 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 21-22).

⁶⁷ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 39 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 26-27).

⁶⁸ «Infinitas intensiva non sic se habet ad ens quod dicitur infinitum, tamquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti; nec etiam eo modo quo 'verum' et 'bonum' intelliguntur passiones vel proprietates entis, imo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica. (...). Ipsum etiam infinitum praecisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis attributalis ut bonitatis vel sapientiae, potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua quae excedit, et non secundum aliquam proportionem determinatam, quia tunc esset finitum; intrinsecus ergo modus cuiuslibet infiniti intensive est ipsa infinitas, quae intrinsece dicit ipsam esse cui nihil deest et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem» ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, Art. I, § 10, p. 170, (ed. Alluntis, Madrid 1967).

⁶⁹ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio XIV, Art. II, § 39, p. 511.

infinitas in entitate dicit totalitatem in entitate, et per oppositum suo modo finitas dicit partialitatem entitatis; omne enim finitum ut tale minus est infinito ut tali (...). Nullum creatum est pars Dei, cum Deus sit simplicissimus, sed omne finitum, cum sit minus illa entitate infinita, conformiter potest dici pars, licet non sit secundum aliquam proportionem determinatam, quia exceditur in infinitum; et hoc modo omne alius ens ab ente infinito dicitur ens per participationem, quia capit partem illius entitatis, quae est ibi totaliter et perfecte⁷⁰.

Per questo motivo lo sfondo metafisico dell'univocità – per quanto controverso – e dell'individuazione mediante grado di intensità risulta sempre attivo e centrale nella filosofia di Duns Scoto, benché attentamente limitato dall'Autore all'unicità di una sola *ratio entis*.

3.2 Molteplicità di livelli: *rationes e intentiones*. Pietro Aureolo e Francesco d'Appignano

La riflessione inaugurata da Scoto era però destinata a deflagrare nei decenni successivi. Pietro Aureolo imposta la questione sull'univocità dell'*ens* domandando se vi sia una *ratio* interna all'*ens* che possa essere comune a tutti gli oggetti possibili (o in altri termini, che abbracci le *rationes* degli oggetti più disparati, benché in modo confuso), ma l'unicità di quell'*una ratio* viene ben presto spezzata: Aureolo infatti distingue un aspetto logico e un aspetto metafisico del problema dell'*ens*, laddove quest'ultimo aspetto contiene una difficoltà di non facile soluzione (invero *difficilis valde!*)⁷¹. Il punto nevralgico dell'argomentazione di Aureolo è il seguente: se vogliamo ammettere l'univocità dell'*ens*, dobbiamo ammettere che questo concetto abbracci le *rationes* di tutti gli oggetti possibili? Al di là dell'effettiva soluzione che Aureolo propone – che punta sul *confuse* – l'aspetto interessante è l'introduzione di uno 'sdoppiamento' di piani che non appartiene alla proposta di Duns Scoto: un conto infatti è domandarsi se l'*ens* (1° livello) sia univoco a tutti gli enti (*effective/possibile existentes*); un altro è domandarsi se l'*ens* (1° livello) non contenga al suo interno una *ratio* (2° livello) in grado di abbracciare le *rationes* di tutti i possibili oggetti esistenti (*effective/possibile existentes*). L'introduzione di un ulteriore livello interno all'*ens* (quello delle *rationes*, che non coincidono con i modi intrinseci sui quali puntava il Dottor Sottile) genera una complessità intrinseca che non era oggetto della speculazione scotiana; impostata in questo modo la questione dell'univocità dell'*ens* non può più essere tenuta insieme – almeno secondo l'intenzione genuinamente scotiana – ed è destinata a sfaldarsi progressivamente. Tale esito risulta ancor più evidente in Francesco d'Appignano, che discute lungamente il problema dell'univocità secondo una modalità che – oramai – non può più prescindere dalla scissione di livelli introdotta da Aureolo. Pur non accettando l'univocità di confusione proposta da Pietro Aureolo, Francesco d'Appignano

⁷⁰ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, pp. 198-199.

⁷¹ «De hoc termino 'ens'. Potest enim esse haec quaestio metaphysica, et potest esse grammaticalis; (...) potest autem esse metaphysica et philosophi primi, si fiat vis de comunissimo conceptu, qui imprimatur prima impressione, qui claudit omnem rem et omnem rationem, et qui est adeo universalissimus infra quem clauditur et Deus et creatura, et quidquid concipi potest. Est enim hic valde dubium, utrum ille conceptus claudit omnia sub propriis rationibus actualibus et distinctis, vel claudat omnia sub una ratione communi, sicut animalis conceptus claudit omnes species, non sub rationibus propriis, sed sub una ratione sensibilitatis communis. Secundum hoc enim est quaestio metaphysica et difficilis valde», PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, (ed. E. Buytaert, 1956) p. 481-482.

ritiene che le opinioni sull'univocità si differenzino in base alla composizione di quattro elementi (*ratio*, *modus*, *ordo essentialis*, *gradus perfectionis*) che determinano altrettanti livelli di univocità⁷², ma il discorso si complica ulteriormente perché, posto che l'univocità secondo il *gradus perfectionis* o secondo l'*ordo essentialis* non può strutturalmente riguardare Dio e le creature, resta il dubbio se si possa declinare almeno secondo l'univocità del *modus* o secondo l'univocità della *ratio*. Ponendo infatti che qualcosa può predicarsi di più realtà o (a) secondo lo stesso *modus* ma non secondo la medesima *ratio*, oppure (b) secondo la medesima *ratio* ma non secondo lo stesso *modus*, oppure ancora (c) contemporaneamente secondo la stessa *ratio* e lo stesso *modus* (III° tipo di *univocum, perfectum*: come il calore che conviene *formaliter* e *secundum eandem rationem* all'acqua e all'aria riscaldate)⁷³, il problema è comprendere se questo terzo modo di univocità (perfetta) racchiuda tanto Dio quanto le creature:

non est difficultas videre utrum Deus et creatura habeant aliquid uniuocum ultimis duobus modis quibus aliquid dicitur uniuocum imperfecte, non enim difficile est uidere quod aliquid sit commune Deo et creature secundum eundem modum, dum tamen non secundum eandem rationem ex parte rei. Constat enim quod tam Deus est formaliter ens quam creatura, licet dubium sit utrum ratio entitatis, ut uidelicet utrique eodem modo conueniens, quia formaliter, sit in se aliquo modo una. (...) Tota ergo difficultas in isto articulo est de perfecto uniuoco, in precedenti articulo descripto: utrum uidelicet aliqua intencio in se una actualis dicatur siue conueniat Deo et creature et eodem modo ex parte rei, ita quod utraque unitas, tam rationis quam eciam modi quo conuenit, sit ex parte rei, non ab intellectu⁷⁴.

Oltre al livello della *ratio entis* (*utrum ratio entitatis (...) sit in se aliquo modo una*), Francesco introduce ulteriormente anche quello dell'*intencio* (*utrum uidelicet aliqua intencio in se una actualis dicatur siue conueniat Deo et creature*), destinato ad aumentare ancor più il già elevato livello di difficoltà intrinseca del problema dell'univocità. La loro funzione, infatti, pur nell'ambiguità che ne caratterizza lo statuto⁷⁵, è legata al tentativo di individuare una qualche forma di collegamento tra enti (Dio e le creature) le cui *rationes* sono diverse, e che sia sufficiente a garantire la conoscibilità divina. Impostata in questi termini, tuttavia, la questione non può che avere risposta negativa:

⁷² «Dico quod quatuor sunt gradus uniuocacionis, propter quorum diuersitatem diuersificatur opinio de uniuocacione entis», FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio 1, art. II, (ed. N. Mariani, Grottaferrata 2006, p. 446).

⁷³ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. I, pp. 475-476.

⁷⁴ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, pp. 477-478.

⁷⁵ «Intencionum quedam sunt formaliter posituue sicut est intencio hominis, leonis; quedam sunt formaliter priuatiue siue negatiue sicut est intencio inuisibilis, immaterialis, incorporealis et infiniti; quedam sunt neutre sicut intencio entis; posituue, uero, quedam sunt prime intencionis sicut est intencio animalis, intencio colorum; quedam uero, sunt secunde intencionis sicut est intencio generis, speciei et diffinicionis; prime intencionis, que ideo dicuntur prime intencionis quia intenciones sunt primarum intenciones; set secunde intenciones ideo dicuntur secunde quia sunt intenciones intencionum; quedam uero, sunt neutre: neque prime, neque secunde, set communes ad utramque sicut est forte intencio entis, que includitur formaliter in utraque intencione tam prima quam secunda (...). Intencionum autem neutrarum posituarum quedam sunt quiditatiue sicut est intencio rei, intencio entis et aliquid, que dicunt quid; quedam sunt denominatiue siue qualitatiue sicut intencio unius, ueri et boni simpliciter; secundum qualitatem dicuntur, que magis dicunt rationem passionum quam quiditatis», ID., *Quodlibet*, Quaestio III, pp. 71-72.

*hoc premissis, dico conclusionem negatiuam, uidelicet quod nulla talis ratio, sic una, potest esse communis Deo et creature*⁷⁶.

L'univocità 'diretta' tra la *ratio entis in Deo* e la *ratio entis in creaturis* viene infatti respinta e Francesco d'Appignano risolve il problema della conoscibilità divina andando a collocare l'univocità (anche se si tratta di un'univocità molto depotenziata) non tanto tra Dio e le creature – tra i quali stabilisce, al contrario, un'analogia – ma nell'*intentio* univoca di *esse obiectivum* che tutti i pensabili hanno in quanto tali nell'intelletto: distinguendo tra un *esse subiectivum* (che indica l'essere intrinseco e proprio della cosa, esterno all'intelletto) e un *esse obiectivum* (che indica invece la cosa in quanto pensabile dall'intelletto, e che è estrinseco alla cosa e *secundum quid*) Francesco immagina che in tale *esse obiectivum* sia possibile l'indistinzione *ex parte intellectus* di vari enti le cui *rationes* sono differenti, e che possa assimilare in una sorta di *similitudo imitationis et repraesentationis* (necessariamente in un certo livello di imprecisione che indebolisce notevolmente questa forma di univocità) realtà per le quali non è possibile nemmeno un'univocità di semplice ragione. In tal modo – a giudizio di Francesco – viene garantita la conoscibilità divina nonostante l'assenza di una *ratio realiter* o *intellectualiter* univoca a Dio e alle creature⁷⁷.

3.3 Analogia e univocità: Giovanni da Ripa

Influenzato dagli Autori precedenti anche Ripa imposta la questione sull'univocità in termini piuttosto diversi da quelli di Scoto: *utrum divina essentia sub aliqua ratione sibi et creaturae univoca sit distincte intelligibilis ab intellectu viatoris*⁷⁸. La scissione di piani o *rationes* interne all'*ens* è oramai acquisita, ma in Giovanni da Ripa raggiunge una chiarezza tale da superare i dubbi di Aureolo e le titubanze della proposta di Francesco d'Appignano, per giungere infine ad una lucida riformulazione dell'*analogia entis* e ad una matura restrizione dell'univocità al solo dominio creaturale.

Sappiamo che (a) la natura propria di Dio è identificata dall'immensità, e questo deve valere anche per la *ratio entis*; (b) sappiamo inoltre che Ripa investe non poche energie per spiegare i meccanismi mediante i quali, a partire dalle perfezioni originariamente contenute in Dio, si generano le varie *latitudines perfectionis* sulle quali si disporranno poi le specie e gli individui; ma (c) l'*ens* è solo una (la prima) tra queste latitudini, e di conseguenza il problema dell'univocità o analogia non riguarda soltanto l'*ens*, ma – più in generale – tutte le perfezioni comunicate da Dio *ad extra*, che sono immense e formalmente distinte già nell'essenza divina. Poste queste condizioni risulta impossibile una convenienza *formaliter* delle due *rationes* (divina e creata), altrimenti la creatura potrebbe risultare immensa secondo ciascuna delle *denominationes perfectionis*⁷⁹; non è esclusa

⁷⁶ ID., *Commentarius* Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, p. 478.

⁷⁷ «Ex quo potest concludi quod, licet Deus et creatura habeant in se formaliter diuersum esse, tamen possunt habere et habent unum esse obiectiuum et eiusdem rationis. Tunc applicando illa ad propositum: esse obiectiuum non est nisi esse obiectiue et conceptibile apud intellectum; ergo Deo et creature est una communis ratio conceptibilis apud intellectum, licet in re ratio huiusmodi nullam habeat uniuocitatem», ID., *ibid.*

⁷⁸ IOHANNIS DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 117ra-122rb.

⁷⁹ «Secundum nullam rationem in esse entis Deus potest communicare cum creatura formaliter», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 117vb; «si Deus potest communicare cum creatura in

però una convenienza *causaliter* e *analogica* in base alla quale le varie *rationes* create risultano formate o modellate a partire dall'originale divino, dal quale – non potendo riceverne l'immensità – saranno sempre *eminenter* eccedute:

*secundum rationem entis vel eius denominationem essentialem, Deus et creatura tantum analogice et causaliter comparantur. Volo dicere quod denominationi essentiali qua Deus et creatura denominantur in esse entis, non correspondet eadem formalis ratio in utroque sed diversae, quarum una – scilicet illa qua creatura denominatur formaliter ens – a ratione divina in esse entis causaliter derivatur et continetur eminenter in ipsa*⁸⁰.

Il rapporto di analogia che lega Dio e le creature viene fatto risiedere in una dipendenza della *ratio perfectionis* nelle creature (finita/infinita) da una più originaria *ratio perfectionis* divina (immensa) che la contiene *eminenter* (in una modalità dunque immensamente più perfetta) e dalla quale deriva *causaliter* (in una modalità che garantisce il collegamento tra le due *rationes* e la dipendenza analogica della seconda dalla prima); nel momento in cui Dio crea, non conferisce alle creature le medesime *rationes perfectionis* così come sono contenute nella sua essenza, ma solo una loro versione depotenziata che contiene una *latitudo* – secondo il modello che abbiamo analizzato in precedenza (figg. 7-12) – senza mai poter eguagliare la somma perfezione e l'assoluta semplicità dell'immensità divina. Ciò che viene comunicato, dunque, è una sorta di calco analogico, simile all'impronta che il piede lascia nella sabbia (immagine dionisiana):

*ecce quomodo (...) comparantur Deus et creatura in esse entis: sicut figura pedis impressa per pedem et ipse pes. Haec autem comparatio non est univoca, sed causalis et analogica, sicut medicina et complexio dicuntur sana, una causaliter alia formaliter*⁸¹.

La soluzione di Ripa è interessante sotto vari aspetti. In primo luogo segna il legame fortissimo con l'autorità dello Pseudo-Dionigi, verso il quale Giovanni da Ripa è sempre attento a mostrare la compatibilità della sua dottrina: l'immensità delle varie *rationes divinae*, infatti, non indica niente altro se non ciò che già lo Pseudo-Dionigi già qualificava come *super-ens*, *super-vita*, *super-intelligentia* e che caratterizza la modalità di eccesso

esse entis formaliter, sequitur quod aliqua creatura potest esse aequae intensa in esse entis sicut Deus. Consequens impossibile, et consequentia probatur: nam una creatura potest esse magis ens quam alia; igitur una creatura potest participare plus rationem formalem entis divini quam alia; igitur, data suprema creatura possibili et terminante inclusive totam latitudinem entis creabilis – quae sit *a* – vel igitur *a* habet per plenitudinem rationem formalem entis divini, vel per participationem. Si primum, igitur talis creatura est aequalis Deo in esse entis, quod erat probandum. Si secundum, igitur *a* non habet totum esse formale entis divini sed finitam tantum latitudinem; et si sic, cum igitur nullus sit maximus gradus finitus quo huiusmodi ratio formalis est participabilis, sequitur quod *a* non est gradus in esse entis supremus in latitudine entis creabilis», ID., *ibid.*, ff. 117vb-118ra.

⁸⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118ra; «secundum cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter in creatura rationem formalem, Deus et creatura communicant praecise analogice et causaliter, ita quod nullo modo formaliter», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119ra.

⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118ra.

super-eminente della divinità⁸². In secondo luogo la proposta di Ripa è perfettamente integrata con la distinzione formale che abbiamo richiamato in precedenza: la distinzione formale attiva in ciascuna *ratio perfectionis divina* (tra la *ratio immensa* in quanto tale e la medesima *ratio immensa* in quanto comunicativa *ad extra*) consente a Dio di mantenersi sempre nella sua assoluta e trascendente immensità, legittimando al contempo una comunicazione *ad extra* che depotenzia la perfezione divina rendendola analogicamente adatta ad esprimersi nelle infinite *latitudines perfectionis*. In terzo luogo l'analogia tra Dio e le creature, a sua volta, non è che un aspetto della questione, perché se la struttura del creato mantiene un legame puramente analogico con il suo fondamento divino (giustificato dall'impossibilità che Dio comunichi *ad extra* le medesime *rationes perfectionis* presenti nella sua essenza), si pone invece il problema del rapporto che intercorre tra le creature; a tal proposito Ripa distingue – e non solo nel caso dell'*ens* ma più in generale per ogni *denominatio perfectionis* – una doppia partecipazione: la prima è definita *causalis et extrinseca*, e coincide con l'azione divina (unilaterale) in base alla quale tutte le *rationes perfectionis in creaturis* vengono generate sul modello delle corrispettive *rationes perfectionis in Deo*, legittimando così il rapporto di piena analogia e di dipendenza causale del creato da Dio (relazione verticale); la seconda partecipazione è definita *formalis et intrinseca* e accomuna tutti gli enti creati (relazione orizzontale), dal momento che questi condividono, secondo la stessa modalità, tutte le perfezioni che sono state comunicate da Dio, nonostante la possibilità di una gradazione infinita nell'intensità della partecipazione di queste perfezioni⁸³. Se poniamo ad esempio che *a* e *b* siano due enti creati e distinti, mentre *c* rappresenta quella *ratio entis in Deo* in base alla quale sia *a* che *b* vengono generati, segue necessariamente che – proprio per l'unità della *ratio exemplaris c* – sia *a* che *b* vengono modellati sulla base della medesima ratio (*c*) e di conseguenza, pur essendo soltanto analoghi a *c* ed essendo disposti in punti distinti della *latitudo essendi*, condividono tra di loro, *formaliter et intrinsece*, il medesimo *esse* metafisico modellato analogamente sulla base dell'*esse* divino⁸⁴. La conclusione è dunque tratta:

*necessarium est quaecumque diversa entia creata in esse entis communicare formaliter et univoce ex natura rei*⁸⁵.

⁸² «Et hinc est quod frequenter Dyionisius negat: Deum esse ens, vitam et huiusmodi, ut ostendat quod Deus non communicat cum aliqua creatura in aliqua ratione formali; non autem negat per modum remotionis alicuius perfectionis a Deo, sed per modum superexcessus et eminentiae ad quamcumque perfectionem formalem creaturae, et ideo frequenter vocat ipsum superens, supervitam et huiusmodi, ut ostendat quamdam analogiam et causalitatem secundum huiusmodi rationes», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118ra.

⁸³ «Quaecumque duo entia communicant in eadem denominatione essentiali – puta in esse entis – et habent binam participationem et communicationem ad invicem: prima est in ratione causali et formativa eis extrinseca, et hoc est in esse entis divini secundum quod ens, quoniam per eandem rationem divinam in esse entis omnia entia creata formantur. Secunda est participatio formalis, quoniam cuilibet rei formatae per rationem divinam in esse entis, correspondet in creatura formata idem esse intrinsecum et formale secundum quod quaecumque alia creatura formatur in esse entis», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119va.

⁸⁴ «Si *c* ratio praecise corresponderet Deo, quidquid Deus formaret in esse, formaret secundum eandem penitus rationem exemplarem et formativam; igitur ad idem esse essenziale eis intrinsecum formarentur quaecumque tunc formarentur a Deo», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119va.

⁸⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119va.

Naturalmente la conclusione vale per qualsiasi altra perfezione⁸⁶ cosicché, anche se le creature occupano posizioni distinte nella struttura della *perfectio specierum* e possono condividere diverse perfezioni, in tutte le *denominationes perfectionis* nelle quali si troveranno a comunicare si troveranno a comunicare *univoce ex natura rei*.

4. Conclusione

Questa breve analisi introduttiva del pensiero globale di Ripa (secondo la prospettiva che emerge nelle distinzioni prese in esame in questa tesi) aveva come fine esclusivamente quello di rendere più intelligibile la complessa analisi del testo ripiano, le cui *subtilitates* – pur nel loro fascino prolisso e, almeno dal mio punto di vista, nell’invito che *implicite* ci rivolgono ad entrare sempre più in dettaglio nei loro fitti meandri – rischiano facilmente di condurre allo smarrimento. L’altrettanto breve ricognizione degli Autori più significativi per la genesi della proposta ripiana dovrebbe avere offerto un primo esempio del livello di analiticità con la quale questi Dottori analizzavano le reciproche proposte, e che costituisce a tutti gli effetti – pur nella difficoltà di individuare le fonti nascoste sotto alcuni *quidam* – un momento estremamente importante per la genesi delle loro filosofie più proprie, e (dal nostro punto di vista) per la comprensione del loro senso più profondo.

Tenendo dunque in considerazione (a) l’originale distinzione tra immensità ed infinità, con la relativa qualificazione di almeno tre livelli di infinità (immensità, infinità *intensive*, infinità *successive*), (b) l’importanza concessa al meccanismo della *replicatio unitatis divinae* sia come spiegazione della genesi delle specie, dei generi e degli individui, nonché come origine della loro disposizione metafisico-perfettiva, (c) il rapporto di analogia che lega le *denominationes perfectionis* in Dio (immense) con le relative *denominationes perfectionis* nelle creature (infinite/finite), senza dimenticare la matura univocità concessa nel dominio creaturale, ed infine (d) l’importante riformulazione della distinzione formale, attiva già in Dio, che funge quasi da collante per l’intera struttura delineata, dovrebbe risultare pienamente disponibile quel filo logico che unisce i quattro capitoli del presente lavoro (che – non a caso – seguono l’ordine dei quattro ultimi punti presentati). Qualora l’attenzione dovesse smarrirsi a causa dell’estrema prolissità (a) dei testi e (b) dell’analisi che deliberatamente ho voluto proporre in questa forma, si ritorni con la mente sempre a questo schema iniziale.

⁸⁶ «Sicut in esse entis omnia entia creata communicant formaliter et intrinsece, ita in esse cuiuscumque alterius perfectionis simpliciter, puta in esse vitae omnia viventia communicant formaliter; in esse intellectivo omnia entia rationalia, et sic de aliis. Ista conclusio patet ex praecedenti articulo: qualem enim habitudinem habent entia creata in esse entis ad rationem entis in Deo, eandem habent in esse vitae omnia viventia, et in esse intellectivo omnia rationalia», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120ra.

Capitolo I

Distinctio II: i fondamenti della metafisica di Giovanni da Ripa

1. Impostazione del problema

1.1 La figura di Giovanni da Ripa

Approcciare lo studio di un autore medievale il cui titolo onorifico tributogli dai contemporanei era quello di ‘Doctor Supersubtilis’ o ‘Doctor Difficilis’ lascia di per sè intendere la complessità di questa operazione. La difficoltà emerge già dal tentativo di individuare qualche nozione che non sia vaga o molto imprecisa in merito alla figura di questo teologo, giacché negli ultimi decenni non si sono registrate nuove scoperte in merito alla vita di Giovanni da Ripa, che rimane sempre ignota anche per quanto riguarda gli anni stessi della composizione del *Commento Sentenziario*, la cui collocazione si pone tra il 1355 e il 1358. A parte il grandissimo numero di citazioni (sempre mascherate dall’anonimato dei *quidam* e degli *aliqui*) di Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Francesco di Appignano, Gregorio da Rimini, tutti autori che commentarono le Sentenze dai 50 ai 10 anni prima di Giovanni da Ripa, le citazioni e i riferimenti ai due soli ‘modernissimi’ che ho finora individuato – Ugolino di Orvieto e Pietro Ceffons di Clairvaux, che commentarono le Sentenze nel periodo 1349-1351 – non mi consentono di stabilire con precisione una data sicura per la *Lectura* ripiana; resta pur sempre vero che, in particolar modo nella *Distinctio 2*, sono presenti una serie di riferimenti ad autori senz’altro contemporanei di Giovanni, probabilmente i *socii* con i quali concorreva nella lettura sentenziaria, che risultano attualmente di difficilissima individuazione per via della scarsità di edizioni e conoscenze sul periodo posteriore al 1344 (con Gregorio da Rimini, che commenta intorno al 1342-1344, si ha l’inizio della ‘fine’ di una conoscenza che si vuol proporre come tale del XIV secolo, che si fa progressivamente più rarefatta mano a mano che si procede in direzione del XV secolo, e che quindi – per chi vorrà cimentarsi con lo studio della seconda metà del XIV secolo e delle sue raffinate *subtilitates* – costituisce tuttora un terreno fertile). Senza dubbio però Ripa è anteriore ad Andrea di Novocastro (o quantomeno – giacché anche per Andrea resta ignota la data di redazione della *Lectura* – contemporaneo), perché nonostante autori di chiara impostazione ‘logica’ (Ockham, Gregorio da Rimini, Adamo di Wodeham) costituiscano uno dei bersagli prediletti di Ripa – il quale non risparmia, come vedremo, critiche molto forti nei confronti soprattutto di Ockham – non ho rinvenuto citazioni estese di Andrea di Novocastro, che pure fa un uso massiccio della dottrina del *significabile complexe* per affrontare problemi di natura anche teologica. A tale quadro, caratterizzato da una strutturale imperfezione (cui peraltro fa da contraltare una altrettanto strutturale fertilità nell’indagine) si aggiunga poi la quasi totale assenza di testi editi dello stesso Giovanni da

Ripa – l'intero commento sentenziario giace ancora a livello manoscritto, ad eccezione del *Prologo*¹ e di una manciata di distinzioni² – e l'oblio che da sempre accompagna questo Dottore e solo a questo punto avremo una vaga idea di che cosa possa significare lo studio attento del pensiero di Giovanni da Ripa.

Quale può dunque essere il punto di partenza (o di ri-partenza, dopo la ventata di studi e di edizioni critiche degli anni '50-'70 del secolo scorso) migliore, allo stato attuale delle ricerche sulla figura del *Supersubtilis*, per comprendere il suo pensiero? Ritengo che tale punto sia costituito dalla *Distinctio 2* del commento sentenziario, distinzione nella quale – nel pieno rispetto della tradizione non solo lombardiana, ma più che altro scotista – vengono affrontate molte questioni fondamentali per l'elaborazione di una metafisica coerente ed articolata. Ripa, da questo punto di vista, appare molto più scrupoloso, attento – cavilloso, anche – rispetto a molti autori collocati tra il 1308 e il 1354 (primo anno presumibile per la compilazione del suo Commento alle Sentenze), discutendo all'interno della *Distinctio 2* molti problemi fondamentali, il cui tentativo di soluzione determina l'elaborazione del suo complesso impianto metafisico; tra questi nuclei concettuali spiccano: il rapporto tra cause accidentalmente ed essenzialmente ordinate, la possibilità di una risalita all'infinito nella serie delle cause seconde, la prova dell'esistenza di Dio basata su questo *processus in infinitum*, la distinzione tra l'infinito e l'immenso, la distinzione tra un termine inclusivo (l'infinito) e un termine esclusivo (Dio/l'immenso) della serie degli enti creati, la distinzione di almeno due tipologie distinte di infinito creato (*successive* e *intensive*), la dimostrazione dell'unicità di Dio, il dialogo con le teorie logiche sulla natura delle proposizioni, l'attenzione rivolta ad un confronto costante con le posizioni di Aristotele ed Averroè, la dipendenza dallo Pseudo-Dionigi, la distinzione tra la *latitudo specierum* e la *latitudo individuorum*, caratterizzata la prima da una rielaborazione della quantità discreta, della quantità continua la seconda. Tutti questi temi verranno affrontati nel corpo di questo capitolo.

Prima di dedicarsi alla loro analisi approfondita, tuttavia, è bene comprendere quale sia il modo di impostare le questioni tipico di Ripa, dal momento che egli tende ad impostare i suoi scritti secondo una struttura costante: ad aprire le questioni interne alle varie distinzioni si incontra un articolo – per così dire – 'introduttorio', nel quale vengono formulate 4 argomentazioni, generalmente negative, contro l'oggetto della questione, ed una argomentazione *ad oppositum* che riassume la posizione opposta; dalle 4 argomentazioni si ricavano 4 articoli, che compongono il corpo principale di ogni questione proposta da Ripa; al termine dell'ultimo articolo, si risponde alle 4 argomentazioni che aprono il quartetto. Il numero di questioni interne a ciascuna distinzione è variabile e legato ai problemi che Ripa ritiene opportuno risolvere; per la *Distinctio 2* le questioni sono 4, ciascuna composta da 4 articoli, per un totale di 16 articoli dedicati ciascuno ad un problema distinto.

Il *leitmotiv* della *Distinctio 2* riguarda sostanzialmente il rapporto di causalità metafisica che lega il Primo Principio e la serie degli enti causati, laddove Giovanni da Ripa – a differenza dell'intera tradizione filosofica

¹ Criticamente edito negli anni '50 – '60 ad opera di André Combes e Francis Ruello, cui però manca ancora lo *stemma codicum* (peraltro di difficile realizzazione).

² Per la distinzione 37 si veda ANDRÉ COMBES, FRANCIS RUELLO, PAUL VIGNAUX, *Jean de Ripa I Sent. Dist. XXXVII: De modo inexistenti divinae essentiae in omnibus creaturis*, in *Traditio*, 23 (1967), Fordham University Press, New York, pp. 191–268; per le distinzioni 38–39 si veda invece H. SCHWAMM, *Magistri Johannis de Ripa O.F.M. doctrina de praescientia divina. Disquisitio historica*, Romae 1930.

da egli conosciuta, con particolare riferimento all'ambiente cristiano – non riserva a Dio la prerogativa di infinità, ma apre il dominio delle creature alla dimensione infinita, e ciò non solo in direzione dell'ammissione di una serie infinita di cause seconde (*infinitum successive*), ma anche in riferimento alla possibilità di un infinito creato (*infinitum intensive*), il quale – pur possedendo il connotato dell'infinità intensiva – rimane lontano dall'identificarsi con Dio, cui viene riservata una ben differente immensità.

Il primo problema dunque con il quale Ripa si deve confrontare è il seguente: *utrum in latitudine entium sit aliquis simpliciter primus gradus et omniquaque immensus*³, se nella serie degli enti ci sia un primo grado assoluto che sia secondo ogni rispetto (*omniquaque*) immenso. Il cuore pulsante della riflessione di Ripa in merito a questo problema è rappresentato dalla sua interpretazione dell'infinito di contro all'immenso, che bene emerge, riflettendo con attenzione, già dall'articolo introduttorio della prima questione. L'argomento *ad oppositum*, infatti, ci informa che:

*nihil imperfectum potest esse in entibus non originatum ab aliquo perfectiori; sed quodlibet quod non est simpliciter primum et omnino immensus est aliquo modo imperfectus, cum aliqua perfectio ymaginabilis sibi desit; ergo etc.*⁴

Solo l'immenso è *omniquaque* (secondo ogni rispetto) *perfectus*. Ciò significa che l'infinito rimane soggetto ad una strutturale imperfezione perché privo di una *perfectio* che si qualifichi come assoluta secondo ogni rispetto. L'infinito ripiano infatti è sempre infinito *secundum quid*, secondo un aspetto ben determinato: (a) ad esempio perché l'infinito può darsi solo ascendendo verso Dio, ma non discendendo verso il non-essere; (b) più precisamente, perché l'infinito risulta sempre ottenuto e ottenibile solo per composizione (*concursum unitive*) della perfezione dei gradi ad esso inferiori; (c) infine, con tratto tipicamente ripiano – ma per comprendere la portata di questo assunto dovremo ben penetrare nelle pieghe della metafisica di Ripa con la sua ri-formulazione della distinzione formale – perché l'essere infinito non è la vita infinita; la vita infinita non è l'intelligenza infinita, e via discorrendo. Da questo breve accenno emerge anche un sottofondo neoplatonico non indifferente, verso il quale Ripa sembra molto più ricettivo di quanto non sia nei confronti di Duns Scoto. Sarà mia premura affrontare con attenzione tutti questi argomenti. Cominciamo dunque con l'analisi della prima serie di problemi, che nascono dall'ammissione di una serie infinita di cause seconde.

2. Natura e caratteristiche del Primo Grado

La prima questione di questa lunga distinzione è dedicata a comprendere la natura del Primo Grado, che in Ripa equivale al primo ente dal momento che, a causa della commistione con il sapere matematico/geometrico del tempo, l'intera metafisica di Ripa tende a disporre tutto il disponibile – l'*ens creatum* – lungo *latitudines* metafisico-numeriche, di natura continua o discreta, ciascun punto delle quali rappresenta un grado preciso di intensità. Interrogarsi sulla natura del Primo Grado (Dio) significa indagare dettagliatamente, da un punto di vista metafisico, la natura di quell'ente particolare che rappresenta il fondamento di tutti gli altri.

³ IOHANNES DE RIPa, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, cod. Vat. Lat. 1082, f. 86vb.

⁴ ID., *ibid.*, f. 87ra.

L'*omniquaque* che conferisce il suo sapore particolare a questa lunga *Distinctio* porterà il teologo di Ripatransone ad elaborare una complessa metafisica nella quale l'immensità sotto tutti i rispetti (*omniquaque*) sarà addirittura superiore alla più 'semplice' infinità, caratterizzata invece dal concorso di molteplici elementi (gradi intrinseci) che ne frantumano inevitabilmente la monolitica super-semplicità.

2.1 E' possibile una risalita all'infinito nella serie delle cause?

Il punto di partenza di Ripa, che è solito non dilungarsi in lunghe e sterili introduzioni ma procede fin dalle prime righe in direzione della soluzione del problema, è rappresentato dalla discussione sulle cause essenzialmente/accidentalmente ordinate, che a sua volta è funzionale a sottoporre all'attenzione del lettore il seguente problema: ammettendo che le cause essenzialmente ordinate sono di *ratio* differente (nel senso che la causa superiore è di natura essenzialmente più perfetta rispetto all'inferiore), è possibile ammettere una risalita infinita nelle cause essenzialmente ordinate? In questi termini emerge subito – tra le righe – il problema sul quale andrà a cadere l'attenzione di Ripa: se (a) la causa essenzialmente sovraordinata è di *ratio* superiore a quella subordinata, ma (b) la risalita stessa nelle cause essenzialmente ordinate non è incompatibile con una serie infinita, (c) cosa accade per quelle cause che si avvicinano sempre di più all'infinito? È evidente infatti che la *ratio* delle cause più perfette è essa stessa di natura essenzialmente più perfetta, e quindi (a) o al termine della serie infinita si trova Dio, ma non si capirebbe dove collocare il passaggio tra la serie stessa – che essendo infinita rimane strutturalmente priva di un termine ultimo – e Dio, oppure (b) Dio e l'infinito rimangono distinti, e andrà dunque indagata in dettaglio la natura della loro differenza. In realtà il presupposto della distinzione tra infinità e immensità non rappresenta un vero e proprio oggetto di indagine per Ripa, ma piuttosto l'elemento intuitivo e basilare della sua filosofia più autentica (quasi l'intuizione fondativa del suo sistema), che certamente sarà sottoposto ad una verifica completa e complessa, ma non sarà mai realmente posto (ne tantomeno ponibile) in dubbio⁵.

Prima di affrontare il complesso impianto ripiano è buona cosa analizzare brevemente la differenza che lo distingue dalla filosofia di Duns Scoto, perché la discussione sulle cause accidentalmente ed essenzialmente ordinate gioca un ruolo fondamentale nella prova scotista dell'esistenza di un Primo Principio, benché sotto una prospettiva differente. L'argomento era stato infatti utilizzato da Duns Scoto nella *Distinctio 2*

⁵ In verità si ha quasi l'impressione che la filosofia della metà del XIV secolo stesse procedendo, progressivamente, verso un'indagine sempre più dettagliata della natura dell'infinito. Principalmente in ambito matematico-geometrico e secondariamente in ambito metafisico-teologico, come vedremo in Richard Kilvington e Ruggero Roseto, attivi in Inghilterra nei primi decenni del 1300. Risulta però più interessante un rilievo di Guglielmo Crathorn, domenicano inglese posteriore ad Ockham, il quale – pur negando l'impossibilità di una serie infinita di cause – lascia intendere come i tempi fossero 'quasi' maturi per non considerarla più una 'follia' filosofica: «sciendum tamen quod licet non sit per se notum nobis nec posset concludi a nobis ex aliquo per se noto nobis, quod non sit processus in infinitum in causis ascendendo de perfectiori ad perfectiorem, tamen bene possumus concludere ex aliquo per se nobis noto quod non sit processus in infinitum in causis descendendo a perfectiori ad imperfectiorem, quia hoc est nobis per se notum quod impossibile est eandem perfectionem numero esse intensive vel in valore infinitam et non esse intensive infinitam; sed si esset processus in infinitum in causis descendendo, una et eadem causa esset intensive infinita et non esset intensive infinita», GUILLELMUS CRATHORN *Quaestiones in primum librum sententiarum*, Quaestio IV, in FRITZ HOFFMANN, *Crathorn. Quaestiones zum ersten sentenzenbuch. Einführung und text*, "Beiträge zur geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge", vol. 29, Aschendorff, Munster 1988, pp. 292-293.

dell'*Ordinatio*, Libro I, laddove il Dottor Sottile dimostra che – nonostante la possibile infinità di cause accidentalmente ordinate – nelle cause essenzialmente ordinate il processo di risalita all'infinito è impossibile, ed è necessario ammettere un termine primo. Ciò permette a Scoto di dimostrare la presenza di una causa prima che sia il fondamento della serie (solo finita) di cause essenzialmente ordinate, e costituisce quindi il fondamento della prova scotista dell'esistenza di Dio⁶ in quanto *possibilità* di un *ens infinitum*, che proseguirà poi in direzione della dimostrazione della sua esistenza attuale.

Giovanni da Ripa viene invece a modificare profondamente questo quadro, ammettendo di fatto la possibilità di una serie infinita di cause essenzialmente ordinate, e modulando successivamente la prova dell'esistenza di Dio proprio sul presupposto della possibile serie infinita di cause seconde. Il discorso sul rapporto tra cause accidentalmente ed essenzialmente ordinate viene quindi complicato nell'ottica ripiana proprio dall'opzione originaria del *Supersubtilis*, che lo porta ad ammettere senza alcun problema la risalita all'infinito nella serie delle cause seconde. Se Duns Scoto poteva indicare semplicemente tre condizioni per il darsi delle cause essenzialmente ordinate – e queste condizioni sono: (a) la dipendenza della seconda dalla prima nell'esercizio della propria causalità, (b) il darsi una causalità di un altro ordine e di un'altra perfezione, ossia la maggiore perfezione della causa superiore rispetto all'inferiore, (c) la necessaria compresenza di tutte le cause essenzialmente ordinate ai fini della produzione dell'effetto – dalle quali concludeva l'impossibilità di una serie infinita di cause essenzialmente ordinate (principalmente per mezzo dell'ultima condizione, legata 'tradizionalmente' all'impossibilità di un'infinità attuale di elementi) e la necessità di un Primo, Giovanni da Ripa si trova costretto a complicare notevolmente il quadro, nell'ottica di supportare la propria tesi relativa alla possibilità di una serie infinita di cause, introducendo ben sei condizioni che garantiscano – quando tutte compresenti – il darsi effettivo di una serie di cause essenzialmente ordinate:

- 1) La prima condizione impone che la causalità delle cause essenzialmente ordinate sia di natura (*ratio*) differente per ciascuna delle due cause⁷.
- 2) La seconda condizione impone che la causa superiore contenga *eminenter* la causalità della causa inferiore, in modo tale da poter produrre l'effetto della causa inferiore senza il concorso di quest'ultima⁸.
- 3) La terza condizione afferma la dipendenza della causa inferiore dalla superiore sia nell'essere prodotta (*produci*) che nell'essere conservata (*conservari*)⁹.

⁶ «Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Similiter secunda: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis, nisi ponatur status in ordinatis essentialiter; ergo omni modo est impossibilis infinitas in essentialiter ordinatis. Si etiam negetur ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis; ergo omni modo est aliquod primum necessario et simpliciter effectivum», DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio II, § 52

⁷ «Primum est quod huiusmodi causae habeant causalitates alterius rationis», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 87ra.

⁸ «Secundum est quod causa superior, per suam causalitatem contineat eminenter causalitatem causae inferioris, ad istum scilicet intentum, quod omnem effectum causae inferioris causa superior quantum est ex se possit producere sine concursu causae inferioris», ID., *ibid.*

⁹ «Tertium est quod causa inferior dependeat tam in produci quam in conservari a causa superiori», ID., *ibid.*

- 4) La quarta condizione sostiene che la causa inferiore dipende nell'esercizio della propria causalità dalla causa superiore, in modo tale però che anche qualora non dipendesse dalla causa superiore nell'essere (per esempio perché Dio solo la conserva senza la mediazione della causa seconda), esigerebbe comunque l'influsso attivo della causa superiore per esercitare la propria causalità¹⁰.
- 5) La quinta condizione implica che la causa superiore eserciti il suo influsso prima della causa inferiore¹¹.
- 6) La sesta condizione (che Ripa considera quasi includere tutte le altre) afferma che la causa superiore determina ad agire la causa inferiore in modo tale che non solo produca l'effetto della causa inferiore, ma anche muova quest'ultima verso l'agire e le permetta di esercitare la propria causalità¹².

Non è superfluo analizzare in dettaglio alcuni punti particolarmente interessanti nella trattazione ripiana della causalità essenzialmente ordinata. In primo luogo la causalità di altra natura (*ratio*) è richiesta perché altrimenti la causa subordinata potrebbe generare l'effetto senza l'ausilio della causa sovraordinata che, rimanendo della stessa natura, non sarebbe necessariamente richiesta se non al fine di generare un effetto più intenso (proporzionato all'intensità della causa), ma pur sempre affine a quello generato dalla causa subordinata (meno intensa).

In secondo luogo la causalità di natura più perfetta è tale da includere tutti gli effetti producibili dalla causalità meno perfetta (mentre non vale, naturalmente, il viceversa), in modo tale che – quanto più si sale nella serie delle cause essenzialmente ordinate – tanto più ci si avvicina a qualcosa che è definibile, sebbene impropriamente, come 'pienezza di causalità', ossia una causalità a tal punto intensa da poter generare qualsiasi effetto senza il concorso delle cause inferiori:

si c causalitas est alterius rationis et superioris quam d, sequitur quod c magis participat totalem rationem causalem correspondentem primae causae respectu effectus communis c et d quam d; et per consequens c in omni gradu causalitatis quem habet d communicat et aliquid superaddit; ergo c se solo potest efficiere quidquid potest cum d.

Confirmatur: nam per accessum ad causam primam originale continue acquiritur latitudo causalitatis et nullum esse causale deperditur; ergo quidquid est superius in latitudine aliqua causalitatis continet eminenter totam causalitatem gradus inferioris, ita quod potest sine ipso influere¹³.

Emerge tra le righe l'idea di una partecipazione metafisica (che sarà poi effettivamente recuperata in merito alle perfezioni creaturali in connessione alla loro origina divina) declinabile in una serie infinita di gradi di

¹⁰ «Quartum est quod causa inferior dependeat in causando a causa superiori ita quod, etsi causa inferior adhuc poneretur non dependens in esse a superiori – puta si causa simpliciter prima inferiorem conservaret se sola – adhuc indigeret influxu activo causae superioris ad producendum nisi causa utriusque superior ipsum suppleret», ID., *ibid.*

¹¹ «Quintum est quod causa superior prius influat quam inferior», ID., *ibid.*

¹² «Sextum est quod causa superior determinet ad agere causam inferiorem ita quod nedum producat effectum causae inferioris, sed etiam moveat ipsam ad agendum et faciat ipsam agere», ID., *ibid.*

¹³ ID., *ibid.*, f. 87ra.

intensità, ciascuno dei quali riceve soltanto una parte di una realtà – in questo caso la *vis causativa* – che in sé ed originalmente è indivisibile.

Nella prova della quinta condizione, Ripa sembra utilizzare il commento di Tommaso al *Liber de Causis*, testimoniando una dipendenza da certi schemi neoplatonici piuttosto marcata e accentuata¹⁴; in tutti i punti nevralgici della propria metafisica, infatti, Ripa si appella sempre più o meno direttamente alla tradizione neoplatonica, con l'esito – molto interessante – di tentare una (ri)costruzione di una solida metafisica dopo l'esperienza ockhamista e dei logici della *schola moderna*. Il fatto che il 'tentativo' di Ripa, sotto questo aspetto, non sia andato a buon fine – attirandosi ad esempio, come noto, le critiche di Giovanni Gerson – non è di per sé indice di una filosofia *inadaequata in se*, ma piuttosto, come credo, indica che i tempi non erano più disponibili a recepire un impianto metafisico così strutturato, possente e articolato come quello ripiano, il quale – di questo bisogna rendere atto al *Supersubtilis* – non ha in sé nulla di diverso dalle altre grandi costruzioni filosofiche del pensiero occidentale.

Nella lunga prova della sesta condizione della causalità essenzialmente ordinata, recuperando l'autorità dello Pseudo-Dionigi e di un suo Commentatore, Roberto Grossatesta, Ripa fa emergere chiaramente l'intento di questa condizione, che a prima vista non è del tutto chiaro: garantire la provvidenza divina in un contesto in cui si palesa l'eventualità di una risalita all'infinito nella serie delle cause seconde. Se infatti la risalita all'infinito nelle cause essenzialmente ordinate è contemporaneamente/essenzialmente una risalita in perfezione, è evidente che mano a mano che si procede verso le cause più perfette si è in presenza di realtà che potrebbero – teoricamente, in virtù della loro perfezione quanto più tendente all'infinito – esautorare l'attività della Prima Causa (Dio e la sua provvidenza) in riferimento all'attività delle cause meno perfette. Si rende necessario garantire che l'intervento perfettivo/agente delle cause superiori sulle inferiori non cresca a tal punto da impedire che Dio possa 'far muovere' le cause seconde meno perfette (naturalmente per mezzo di un influsso generale)¹⁵. Per ottenere questo risultato è necessario garantire che, anche in un'eventuale risalita all'infinito, la causa essenzialmente preordinata non solo determini la causa subordinata ad agire, ma anche la muova effettivamente all'azione, in modo tale che la Causa Prima (Dio), che è la prima causa essenzialmente ordinata, possa muovere (*influxu generali*) le cause seconde, permettendo così alla provvidenza divina di inserirsi anche nel contesto di una risalita infinita:

quinto arguo sic: causa prima in influxu generali quo cum omnibus causis secundis concurrat, influit ut causa essentialiter praeordinata; sed, in omni tali influxu, nedum ipsa producat effectus secundarum causarum, sed generaliter omnes movet ad agere; ergo ad hoc, quod causa essentialiter praeordinetur alteri in causando requiritur huiusmodi motio prima et determinatio ad agendum. Prima pars antecedentis patet: nam influxus essentialiter praeordinatus oportet quod sit generalis influxus. Minor

¹⁴ «Hoc patet primo ex Commento primae propositionis *De causis*, ubi ponitur quod nedum causa primaria plus influit in effectum quam secundaria sed etiam prius influit», ID., *ibid.*, f. 87rb.

¹⁵ «Si *a* non facit *b* agere cum *b* agit in *c*, sed solum concurrat respectu *c*, sequitur quod per hoc quod *b* noviter agit *c*, nulla est nova dependentia *b* ad *a*, sed solius *c* ad *a*; et per consequens *b* in agendo noviter *c* non dependet ab *a*; ergo inter *a* et *b* non est ordo essentialis in causando, sed solum inter effectum *a* et *b* est ordo essentialis», ID., *ibid.*

probatur per Commentatorem Lincolnensem in De angelica yeararchia, capitulo IV, parte tertia, ubi ait sic: «habent communiter omnia essentiam in se ipsis quae sunt, et viventia vivificam virtutem in seipsis qua vivunt, et animalia sensificam virtutem in seipsis qua sentiunt, et rationalia et intellectualia sapientificam virtutem qua sapiunt; has tamen virtutes eis essentielles et substantiales a seipsis non habent nec earum in esse permanentiam, nec in actus proprios prorupciones, sed a divina providentia eas a non esse in esse producente, et in esse conservante, et in actus proprio movente et dirigente». Ecce quomodo divina providentia secundum illam ordinationem generalem qua omnibus se communicat, quoniam de illa loquitur etiam Dyonisus in hoc processu: «ista – inquit – providentia omnem virtutem activam creatam movet et dirigit et facit ipsam prorumpere in suum effectum»¹⁶.

Naturalmente la struttura delineata è tale che, nonostante l'attività delle cause preordinate sia necessaria e quindi sommamente necessaria sia l'attività divina (in quanto causa essenzialmente ordinata ed in assoluto prima), l'azione in quanto tale procede effettivamente dalla causa seconda che agisce. In questo modo risulta corretto affermare che l'azione di un ente secondo è sempre azione di quel particolare ente, nonostante si richieda l'influsso (previo) di una serie di cause preordinate in modo tale che la *vis causativa* possa propagarsi di causa in causa fino a trovare espressione nell'ente secondo particolare; in altre parole il 'concorso' di più cause nell'azione di un ente – concorso che ha funzione metafisicamente conservante (giacché la causalità non si può produrre spontaneamente) – non impedisce che l'azione effettiva sia proprio di quell'ente e non delle cause predeterminanti¹⁷. Questo rilievo è interessante perché si lega ad un altro dei cespiti della metafisica di Ripa, ossia l'idea che tra la causa e l'effetto vi possa essere ineguaglianza nell'intensità, il che equivale ad ammettere la possibilità che la causa immensa possa produrre un effetto meno intenso senza variare il grado della propria *virtus*, o – per restare al tema della possibilità di una Provvidenza – che possa collaborare con una causa seconda alla produzione di un effetto di intensità minore. Le *Determinationes* sollevano un'interessante osservazione:

nam cum causa formalis communicetur intrinsece affectui, ideo quantitas effectus attenditur penes gradum secundum quem forma communicatur. In causalitate vero efficiente non est sic: nam, quia per causalitatem effectivam essentia agentis non communicatur intrinsece effectui, ideo cum unitate agentis et equalitate influxus stat quantacumque inequalitas effectuum, sicut cum unitate effectus quantacumque varietas influxuum, sicut patet de effectu communi cause prime et secunde¹⁸.

¹⁶ ID., *ibid.*, f.87va.

¹⁷ «Concedo quod Deus se solo potest facere causam secundam agere, quia se solo potest activitatem eius applicare ad agere. Et ad rationem ulterius dico quod non probat Deum non posse hoc facere, sed probat quod – si sic facit – effectus non est a solo Deo, quod concedo; sed cum hoc stat quod causam secundam agere talem effectum est terminus solius actionis divinae, prout ly 'causam secundam agere' solum ponit applicationem activitatis respectu effectus. Vel aliter potest dici – et melius concedo – quod Deus non potest se solo facere causam secundam agere: nam, eo ipso quo causa secunda agit, agere suum est ab ipsa, et per consequens ipsam agere est ab ipsa et non a solo Deo; unde non est possibile quod alicui correspondeat activitas ad effectum quin eo ipso sibi correspondeat aliqua virtus qua potest suam activitatem applicare ad agere talem effectum, et eo ipso quo producit se applicat», ID., *ibid.*, f. 88ra.

¹⁸ ID., *Determinationes* (ed. Combes), Quaestio I, Art. I, concl. 2, responsio, Vrin, Paris 1957, p. 35.

2.2 Ordinabilità di una serie infinita di cause essenzialmente ordinate

Posta dunque la complessa serie delle condizioni per il darsi di una causalità essenzialmente ordinata, che disegna una trama piuttosto articolata tra le singole espressioni create di causalità, Ripa si dirige verso il vero obiettivo di questa sezione: mostrare che l'esistenza di Dio si può ricavare molto meglio a partire da una serie infinita di cause essenzialmente ordinate piuttosto che da una serie soltanto finita¹⁹. Per raggiungere questo risultato Ripa articola il suo discorso in due momenti essenziali: nel primo si mostra la non-contraddittorietà di una risalita all'infinito nella serie delle cause; nel secondo si mostra la necessità metafisica di un principio esterno alla serie infinita.

Questo approccio implica la necessità di ridefinire – come opzione originaria della filosofia di Ripa – i concetti di infinità e divinità, modulandoli in direzione tale che l'infinità creaturale non si confonda con l'infinità divina; Ripa introduce quindi il suo concetto di immensità: la dimostrazione di un'infinità possibile nella serie delle cause e degli enti – infinità che a sua volta non solo è numerale, cioè legata alla numerabilità di una successione infinita di cause, ma che è anche metafisica, culminante in una specie suprema creabile caratterizzata da un'infinità intensiva – implica che Dio debba essere caratterizzato da un'infinità di tipo diverso, assolutamente e unicamente appropriata al suo grado metafisico: l'immenso; come già notava Paul Vignaux, «un'infinité absolue propre à Dieu dont le transcendance apparait quand on la compare aux infinités relatives du créable»²⁰. Oltre a mostrare la non-contraddittorietà di una serie infinita, Ripa deve infatti già distinguere in nuce – proprio come presupposto intuitivo della sua filosofia – l'immensità come il grado proprio dell'essenza divina, che ne indica la sua intensità (metafisica). Se infatti la *conclusio* 1 afferma semplicemente che è possibile un'ordinazione di numerose cause essenzialmente ordinate in riferimento al medesimo effetto:

*possibile est respectu cuiuslibet effectus producibilis a causa secunda diversas causas secundas essentialiter ordinari*²¹;

(laddove quel *diversas causas* si tramuterà presto in *infinitas causas*), la dimostrazione di questa conclusione sottende già la novità che Ripa vuole inserire, ossia l'immensità del primo grado, che è di un ordine superiore rispetto all'infinito:

sit c aliquis effectus, sit b causa secunda, sit a causa prima; tunc sic: causalitas a respectu c immense excedit causalitatem b respectu c; igitur inter causalitatem a respectu c et causalitatem b respectu c, infinita potest esse latitudo causalitatis creaturae communicabilis. Consequentia patet: nam, sicut omnis entitas citra entitatem a est creaturae communicabilis, ita omnis causalitas; non enim dicit

¹⁹ Attenzione, perché l'intento di Ripa – che senz'altro concede la serie infinita degli enti e la risalita infinita nella serie delle cause seconde – è sbilanciato proprio in questo senso: mostrare – diversamente da quanto proposto dalla tradizione filosofica – che un'eventuale infinità creata, di qualunque tipo sia, non ostacola l'esistenza di Dio, ma anzi è un medio molto più fertile per inferirla! Ripa infatti non è in grado di risolvere acuni problemi tradizionali legati all'infinità, come vedremo.

²⁰ PAUL VIGNAUX, *Pour lire Jean de Ripa (Sent. I, prol. q. 3)*, p. 286, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata*, ed. Antonianum, Roma 1971, pp. 283-302.

²¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88ra.

maiolem perfectionem causalitatis quam entitatis, nec minus ex se est communicabilis divina causalitas quam divina entitas – utramque enim per plenitudinem communicatur ad intra – ergo inter causalitatem a et causalitatem b respectu c est possibilis causalitas intermedia quantumlibet intense et finite excedens causalitatem b; et per consequens possibilis est aliqua causa inter a et b quae sufficiat b movere ad agere et influere respectu c influxu alterius rationis et superiori quam b; et per consequens possibilis est talis causa secunda quae respectu b habeat omnem conditionem praedictam ordinis essentialis causarum²².

In altre parole, è già dato per acquisito – anche se verrà dimostrato poco dopo e già era stato accennato nella *Quaestio de gradu supremo* – che la causalità del Primo Grado (*a*) eccede immensamente la causalità di una qualsiasi causa seconda (*b*) rispetto ad un qualunque effetto (*c*), in modo tale che tra il primo grado-Dio (*a*) e la causa seconda (*b*) sono possibili altre cause seconde, più perfette ed essenzialmente preordinabili alla causa seconda (*b*) rispetto al medesimo effetto (*c*); ma proprio perché la causalità del primo grado eccede immensamente qualunque causa seconda essenzialmente preordinabile²³, emerge già *in nuce* la possibilità che le cause seconde essenzialmente preordinabili siano infinite. Procedendo per gradi, comunque, quello che ora interessa a Ripa è mostrare come sia possibile una serie in-terminata di cause essenzialmente ordinate. In questa ordinazione, infatti, le cause che vengono prese in considerazione devono necessariamente possedere tutte e sei le condizioni della causalità essenzialmente ordinata:

secundo arguo sic: sic est de facto quod aliquae duae causae sic essentialiter ordinantur, ergo etc. Antecedens probo dupliciter. Primo: in quolibet effectu qui habet aliquam activitatem et est in continuo dependere a causa secunda, sicut est lumen respectu corporis luminosi et de speciebus causatis in mediis vel in organis exterioribus obiective – quilibet enim talis effectus in sua qualibet actione respectu causae a qua continue dependet habet omnes sex praedictas condiciones, sicut patet per singulas discurrendo – quilibet enim talis, sicut totalem suum esse capit semper a sua causa essentiali, ita quodlibet suum agere. Secundo hoc idem probo: nam generaliter ubi causa aequivoca non potest se sola effectum ponere, sed requirit aliam causam, illa est essentialiter sibi praedeterminata. Et ratio est: nam sicut causa univoca – puta calor – si non possit calorem producere sine sole, sol esset causa essentialiter sibi praedeterminata – requirit enim solem tamquam causam praemoventem et praedeterminantem ipsam ad agere; non enim aliunde causa univoca requirit aliam concurrentem compartialem secum, nisi sibi

²² ID., *Ibid.*, ff.88ra-rb.

²³ I termini ‘ordinabile’ e ‘preordinabile’ sono sinonimi. La differenza risiede nel fatto che il termine ‘ordinabile’ si applica all’intera serie delle cause essenzialmente ordinate, mentre il termine ‘preordinabile’ si riferisce alla causa immediatamente superiore rispetto a quella di volta in volta considerata all’interno della serie, in modo tale che la causa preordinata sia quella superiore, più perfetta, e che agisce per prima, mentre la causa inferiore sarà la causa essenzialmente subordinata.

*praeordinatam ad agere – ita multo magis est hoc de qualibet causa aequivoca quae generaliter eminentius influit in effectum*²⁴.

Da questa prima conclusione ne segue una seconda, che sostiene proprio l'infinità della serie delle cause essenzialmente ordinate:

*Secunda conclusio: inter causam primam et quamcumque causam finitam secundam, respectu cuiuscumque effectus, infinitae sunt possibiles intermediae essentialiter ordinabiles*²⁵.

La dimostrazione, questa volta, avviene per assurdo, ravvisando come non si possa negare la possibilità di infinite cause essenzialmente ordinate:

*nam, si non, sit igitur c talis effectus, et sint a et b duae causae secundae essentialiter ordinabiles respectu c; et arguo sic: inter primam causam et a est infinite maior latitudo causalitatis respectu c quam inter a et b; ergo inter primam causam et a est possibilis causa media magis excendens a in esse causalitatis quam a excedat b; sed a essentialiter preordinatur b, ergo inter primam causam et a est possibilis causa media essentialiter praeordinabilis a et subordinabilis primae causae, quae sit d, et per eandem rationem proba quod inter d et primam causam est possibilis intermedia praeordinabilis essentialiter d, et subordinabilis primae causae, quae sit e, de qua iterum proba idem; et sequitur tunc ulterius quod inter a et primam causam infinitae sunt possibiles intermediae essentialiter ordinabiles respectu c, quod erat probandum*²⁶.

Se anche negassimo la possibile risalita all'infinito nella serie delle cause, non potremmo comunque negare che – poste due cause essenzialmente ordinate (*a* e *b*), di cui *a* è preordinata e *b* è subordinata – il primo grado (Dio) è infinitamente più perfetto rispetto ad *a* (che nella coppia *a-b* è la causa più perfetta); ciò implica che tra Dio e la causa *a* è possibile una *latitudo* molto maggiore rispetto a quella che intercorre tra *a* e *b* (proprio perché Dio è infinitamente più perfetto di qualunque causa seconda); in questa *latitudo* dunque potrebbe benissimo inserirsi una causa *d*, preordinata ad *a* (cioè più perfetta di *a*), e subordinata a Dio (cioè meno perfetta), e lo stesso ragionamento si applicherebbe alla *latitudo* che separa *d* e Dio, e così all'infinito. Da ciò Ripa conclude che infinite sono le cause essenzialmente ordinabili.

L'aspetto più interessante di questo ragionamento – Ripa era infatti ben consapevole della tradizionale argomentazione secondo la quale l'assenza di un primo, implicata nell'idea stessa di una serie infinita, equivale all'assenza della serie stessa, che resterebbe priva di principio – risiede nel fatto che Ripa non è assolutamente in grado di frantumare la struttura stessa della serie infinita: in quanto tale, ossia in quanto serie infinita *successive* – al pari di Aristotele, di Tommaso o di qualunque altro filosofo – la serie rimane strutturalmente in-terminata, aperta alla necessità che per ogni *n* dato sia sempre possibile un *n+1*. Su questa via non è possibile approdare ad un termine supremo, perché la serie è appunto infinita in quanto strutturalmente carente di un

²⁴ ID., *ibid.*, f. 88rb.

²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88rb.

²⁶ ID., *ibid.*

primo elemento; per figurarcela possiamo immaginare una linea (composta di punti) che sia estendibile in una sola direzione: qualunque sia il termine di questa linea, è sempre possibile aggiungere un punto ulteriore che ne aumenta la lunghezza. Il ‘termine’, inteso come termine di contenimento, non è individuabile in direzione ‘orizzontale’, giacché la serie è sempre aperta ad $n+1$, ma è individuabile in direzione ‘verticale’, immaginando cioè un livello ulteriore (superiore) che ricomprensive la serie che al livello inferiore rimane strutturalmente aperta. Per questo motivo – ma sarà l’oggetto della terza questione di questa *Distinctio 2*, e con tutta probabilità un’innovazione del filosofo – Ripa introduce anche un infinito *intensive* che si colloca ad un livello superiore rispetto alla serie *successive* infinita, nel quale l’intera serie si trova ricompresa *unitive*; ciò significa postulare un doppio livello di infinità creata, o quantomeno un livello sfalsato nel quale la serie *successive* infinita e interminata è ricompresa *unitive* in un livello superiore (in un ente infinito *intensive*)²⁷. Per questo all’interno della filosofia di Ripa gioca un ruolo fondamentale la distinzione molto netta tra l’infinito e l’immenso, perché l’immenso viene a trovarsi nella posizione privilegiata di poter rappresentare il fondamento (metafisico) tanto di un infinito *intensive* quanto di un infinito *successive*, leggermente depotenziato rispetto all’infinito *intensive*, e quindi ricomprensibile al suo interno senza più risultare vittima della tradizionale riluttanza ad ammettere una serie infinita. Sono dunque almeno tre i livelli metafisici di intensità dell’essere: (a) il livello dell’immenso, che coincide con Dio (Primo Grado, Primo Ente, Causa Prima); (b) il livello dell’infinito *intensive* (che racchiude *unitive* tutti i gradi ad esso inferiori); (c) il livello dell’infinito *successive* (che è strutturalmente ricompreso all’interno dell’infinito *intensive*). Naturalmente la distinzione di vari livelli di infinità riconduce sempre al ruolo di primo piano che spetta a Dio – l’immenso – dalla cui sola potenza può provenire l’infinità delle cause seconde, tanto successiva quanto intensiva; questo rilievo permette di salvaguardare il ruolo primario di Dio, il Fondamento dal quale dipende anche l’infinità, infinità che rimane sempre *secundum quid*, perché limitata essenzialmente ad un solo estremo della serie delle cause seconde (l’infinità discendente trova infatti un termine ultimo invalicabile proprio nel non-essere)²⁸.

Questa conclusione potrebbe comunque comportare un’obiezione all’apparenza piuttosto consistente: se si ammette il concorso di infinite cause essenzialmente ordinate nei confronti di un medesimo effetto, e tenendo conto del fatto che l’infinità delle cause non è potenziale ma attuale, bisogna ammettere che ogni effetto risulti intensivamente infinito perché prodotto dal concorso di infinite cause? La risposta di Ripa è netta e distingue

²⁷ «Aliud est dicere latitudinem numerorum totam signabilem non habentem terminum inclusivum – puta numerum infinitum – habere ultimam unitatem, aliud est dicere numerum infinitum in quem unitive concurrat tota huiusmodi latitudo habere ultimam unitatem. Primum enim est simpliciter impossibile: sicut enim claudit contradictionem signata tota latitudine omnium numerorum finitorum possibilium – et solum ipsorum – aliquem esse supremum numerum, ita contradictio est eius latitudinis numeralis dari ultimam unitatem. Sed secundo modo est simpliciter necessarium: nam sicut primo modo, ideo nulla est ultima unitas: quoniam talis latitudo isto modo considerata nullum habet terminum inclusivum, ita secundo modo est necessarium: quoniam si tota latitudo primo modo considerata concurrat unitive in aliquem unum numerum, talis numerus huiusmodi latitudini superaddit aliquam unitatem per quam est ipsius terminus inclusivus», ID., *Distinctio 2*, *Quaestio III*, Art. 3, cod. Vat. Lat., 1082 f. 103rb.

²⁸ «Huiusmodi infinitatem esse possibilem probabitur evidenter inferius in ista distinctione. Sic ergo dico quod respectu cuiuslibet effectus stat per Dei potentiam infinitas causas essentialiter ordinari, quarum quaelibet actualiter influat respectu effectus. Ista autem infinitas non est possibilis versus causas remissiores, quoniam necessario respectu cuiuslibet effectus est possibilis causa infima essentialiter ordinabilis; sed huiusmodi infinitas est possibilis ascendendo versus primam causam, sicut probant rationes», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio I*, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88va.

tra la *virtus causis* e la *virtus effectus*: la ‘virtus’ (o potenza intrinseca) di una causa non genera necessariamente un effetto di pari intensità, ma può generare effetti la cui intensità varia dall’intensità massima della causa al grado 0; questo significa che se infinite cause concorrono alla realizzazione di un effetto, l’intensità massima della *virtus* raggiungibile dall’effetto sarà offerta non dal numero delle cause (infinito), ma dalla *virtus* della causa più perfetta (che non necessariamente è infinita)²⁹. In altre parole viene dissolto il legame tra intensità dell’effetto ed intensità della causa; l’unica condizione che rimane in vigore è che la causa non può produrre un effetto più perfetto o più potente di sé stessa.

Alla conclusione che sostiene la risalita all’infinito nella serie delle cause seconde, Ripa sente il bisogno di affiancarne una terza – il cui peso potrà essere valutato solo tenendo conto del rilievo che abbiamo appena proposto, e solo al termine del complesso percorso metafisico del filosofo marchigiano – che sostiene il darsi di una causa suprema e creata nella serie infinita delle cause:

*sit tertia conclusio ista: respectu cuiuslibet effectus est praeordinabilis aliqua causa suprema in tota coordinatione huiusmodi causarum possibilium et essentialiter sibi praeordinabilium, et talis est causa creata*³⁰.

L’ammissione di un infinito quantitativo o di successione, implicito nella risalita all’infinito nella serie delle cause, non esclude dunque secondo Ripa l’approdo ad un termine supremo che deve necessariamente essere infinito – dal momento che la risalita nella serie delle cause è risalita anche nei gradi di perfezione metafisica – ma questo termine infinito è a tutti gli effetti parte della serie delle cause seconde (e ciò implica la possibilità di un infinito creato, o di una creatura infinita), benché se ne distingua solo per un tipo particolare di infinità che (vedremo in dettaglio nell’analisi della terza questione) è tale perché ricomprende ad un grado ulteriore tutta la serie, numericamente infinita, delle cause seconde intensivamente finite, che concorrono *unitive* in esso, in modo tale che questo grado infinito risulta immediato a Dio. Il termine ‘immediato’ rispetto a Dio – parte di un linguaggio tecnico che si riferisce all’impossibilità di ammettere un grado ulteriore interponibile tra l’infinito e Dio (da qui l’idea di ‘immediatezza’ tra l’infinito e Dio) – che tra l’altro non figura in questa conclusione ma ne risulta comunque sotteso, implica una rielaborazione della teoria della quantità discreta, rielaborazione che consente a Ripa di considerare l’infinito come il grado immediato (o immediatamente prossimo) rispetto all’immenso, la cui distanza si dà secondo la logica della quantità discreta, che impedisce il darsi di qualsivoglia *latitudo* tra l’immenso e l’infinito, come avverrebbe invece per due realtà caratterizzate dalla quantità continua. Il solco non potrebbe essere più netto: mentre la risalita nella serie delle cause

²⁹ «Dico quod sicut ex immenso influxu divino quo efficitur et producitur in esse quilibet effectus, non sequitur infinitas talis effectus – quoniam nec influxus activus attenditur penes terminum actionis, nec quantitas effectus penes latitudinem activi influxus – ita stat cum quantalibet primitate effectus, quod infinitae causae essentialiter ordinabiles simul in ipsum influant. Ratio autem ulterius procedit ex falsa ymaginatione: non enim *a* redditur aliquantum ex influxu *b* praecise: ubi enim non potest correspondere aliquis influxus activus sine determinatione praevia causae superioris essentialiter sibi praeordinatae, nec aliquem gradum habet effectus *a* *b*, quem non habeat a qualibet superiorum causarum, ymmo totam latitudinem *a* effectus quaelibet illarum producit», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88vb.

³⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 88va.

essenzialmente ordinate è risalita all'infinito secondo la logica della quantità continua (e ciò implica che tra due cause essenzialmente ordinate ce ne possa essere sempre un'ulteriore intermedia, e così all'infinito), risalita che approda comunque ad un termine supremo e infinito, tra l'infinito e l'immenso, ossia Dio, non è possibile alcuna *latitudo*, e Dio si preserverà sempre ed essenzialmente come immensamente più perfetto dell'infinito. Tale solco emerge anche dalla distinzione che Ripa propone tra termine inclusivo e termine esclusivo di una serie: il termine inclusivo è il termine supremo e ultimo di una serie, e coincide con l'infinito di cui stiamo trattando; il termine esclusivo è il termine 'fondativo', esterno alla serie e dal quale l'intera serie dipende metafisicamente, e tale termine esclusivo è l'immenso, ossia Dio. Questa impostazione è interessante, perché – come rilevava André Combes – «du point de vue où nous sommes ici placés, trois points y surgissent en haut relief: la possibilité d'une créature infinie, la fausseté de l'opinion commune sur le procès à l'infini dans les causes essentiellement ordonnées, l'insuffiance de la notion scotiste d'infinité pur caractériser l'essence divine»³¹. E, volendo essere estremamente sottili, dobbiamo notare che non solo la nozione scotista di infinito era insufficiente a caratterizzare l'infinità propria di Dio così come la natura dell'ente creato più perfetto: accanto a questa insufficienza Ripa si sente in dovere di riconoscere l'imperfezione di una prospettiva di natura più logica, che confutava le tradizionali argomentazioni sull'infinito servendosi di nozioni ricavate dalla logica. In questo punto particolare – pur senza farne diretta menzione – Giovanni da Ripa prende di mira Adamo di Wodeham il quale, distinguendo tra l'accezione categorematica e sincategorematica del termine 'totus' all'interno della proposizione 'tota multitudo hominum est generata generatione unica' giungeva a dimostrare logicamente l'impossibilità di una risalita infinita, perché o (a) l'intera moltitudine è generata da un suo individuo, che è contraddittorio, o (b) ciascun individuo della moltitudine è generato dal precedente, ma in questo modo non si dimostra che ci fu effettivamente un primo uomo³². Al di là della complessa critica di Ripa è bene soffermarsi sulla modalità con la quale il filosofo risponde all'argomento:

³¹ ANDRÉ COMBES, *La métaphysique de Jean de Ripa*, in *Miscellanea Mediaevalia, Band II, Die Metaphysik in mittelalter. Vortrage des II internationalen kongresses fur mittelalterliche philosophie, Koln 31 august – 6 september 1961*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1963.

³² Questo il lungo brano di Adamo di Wodeham: «ponamus vel imaginemur philosophice quod homo fuit generatus ab homine, et ille ab alio, et sic in infinitum, vel equus ab equo in infinitum, sicut concedunt etiam nonnulli Doctores catholici fuisse possibile. Hoc facto, demonstro totam multitudinem hominum vel equorum quorum quilibet est generatus ab alio priori. Certum est quod hoc posito, haec falsa est 'tota ista multitudo est generata ab homine priore se, vel ab equo priori se', sumendo ly 'tota' categorematicè. Et tamen quaelibet pars illius multitudinis est generata ab homine priori se, id est quilibet homo. Non dico: quaelibet partialis multitudo totalis multitudinis. Sic enim non quaelibet pars huius multitudinis esset generata ab homine, quia contingit dare instantias infinitas; quia non haec pars, demonstrando multitudinem omnium hominum praeter ultimo genitum. Et eodem modo per omnia, probatio tua, cum dicis 'quaelibet pars istius multitudinis demonstratae habet prius se', non habet evidentiam aliam quam petitionis, nisi in ista distributione 'quaelibet pars multitudinis' intelligendo distributionem sic fieri 'id est quodlibet ens totius istius multitudinis. Quod autem sensus secundus non probet intentum patet, quia non sequitur 'tota multitudo hominum quorum quilibet habet priorem se', ex hypothesi, 'habuit hominem priorem', hoc est 'quaelibet pars istius multitudinis, sive quilibet homo istius multitudinis, habuit hominem priorem se, igitur est dare primum hominem', quia antecedens verum et consequens falsum, isto posito. Vel fiat argumentum de possibili, et tunc non oportet aliquid ponere», ADAMO DE WODEHAM, *Lectura Secunda in librum primum Sententiarum*, ed. G. Gal- R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1990, vol. II, Distinctio 3, q. 1, p. 120; questa l'argomentazione recuperata da Giovanni da Ripa: «Consequentiam probò: nam ponendo mundum fuisse aeternum – iuxta modum ponendi Philosophi – ita quod quilibet homo qui fuit fuisset genitus a priori, tunc ista tota multitudo hominum praeteritorum est generata generatione unica; ergo ab aliquo est genita tali generatione: vel igitur ab

*sed quia non multum curo insistere logice ad evacuationem argumentorum, ubi ratio aliquam soliditatem videatur praetendere, respondeo ad rationem et dico quod ratio non concludit suum intentum*³³.

Tale risposta lascia trasparire un certo ‘distacco’ da argomentazioni puramente logiche, o meglio, dalla pretesa che argomentazioni puramente sillogistiche possano offrire *eo ipso* un contenuto ‘solido’, la cui *soliditas* si richiama al primato delle *res* sui concetti che le colgono e sulle *propositiones* nelle quali trovano espressione. Tenendo conto dell’impronta marcatamente metafisica della filosofia di Ripa e, come vedremo, delle frequenti critiche ad Ockham (spesso senza riserva) e a Gregorio da Rimini, tale rilievo conduce a riflettere sul fatto che probabilmente al tempo di Ripa era in atto una polemica sul corretto utilizzo della logica, che certamente in quanto strumento del pensiero è – *pro statu isto* – un utile mezzo per garantire la coerenza interna del ragionamento, ma che non deve impedire od ostacolare alla metafisica il rinvenimento di elementi non direttamente esperibili, almeno nell’orizzonte fisico/empirico dell’esperienza (mondana o mentale).

2.3 Perfezione ontologica e dipendenza metafisica

Posta dunque la non-contraddittorietà intrinseca di una serie infinita, Ripa deve ora mostrarne la necessità metafisica, necessità che – come abbiamo accennato – abbraccia anche il bisogno di fondazione di questa serie. L’elemento strutturale che viene a sostenere la possibilità della serie infinita di cause è un interessante ripensamento congiunto dei concetti di perfezione ontologica e di dipendenza metafisica. L’assunto di Ripa è disarmante nella sua semplicità, e brevemente riassumibile in questa forma: quanto più un ente creato è perfetto, tanto più è dipendente dal punto di vista metafisico, ossia richiede una causa sempre più potente/perfetta per essere tratto all’esistenza; da ciò si conclude che l’infinito – a differenza di quanto comunemente ammesso fino a Ripa – non è autosussistente, ma è infinitamente bisognoso di fondazione. È questa la radice originaria sulla quale si innesta la separazione infinito/immenso, e per la quale Ripa può

aliquo sui, vel ab aliquo extrinseco. Si ab aliquo sui, ergo idem causat se; consequentia patet per eius deductionem. Si ab aliquo extrinseco ergo aliquid extrinsecum toti multitudinum hominum praeteritorum genuit generatione unica totam istam multitudinem, et per consequens talis fuit aliquis primus homo simpliciter, quod est impossibile iuxta ymaginationem Philosophi, ymmo ex hoc sequitur quod tota ista multitudo est tantum finita, quod erat probandum. Dico ergo quod sicut in casu isto tota multitudo hominum praeteritorum fuit genita – quia quaelibet unitas ipsius multitudinis – ita etiam tota fuit genita ab aliquo homine et tota fuit genita ab aliquo homine ipsius multitudinis; nullus tamen est, vel fuit, homo qui genuerit totam istam multitudinem, sicut nec aliquis fuit qui fuerit ante totam. Et ita in propositum diceretur: concedo scilicet quod tota multitudo causarum essentialiter ordinarum respectu *a* est creata et ab aliquo sui; nec tamen aliquid producit se, sed quodlibet producit ab aliquo supra se infra datam multitudinem. Sed quid si ly ‘tota’ sumatur cathegoremathice? Dico quod sicut ista propositio: ‘tota multitudo hominum praeteritorum est generata generatione unica’ est concedenda vel neganda, ita potest concedi vel negari ista: ‘tota multitudo omnium causarum essentialiter ordinarum est causata’. Unde videtur mihi quod iuxta viam Philosophi haec est falsa: ‘tota multitudo hominum praeteritorum est generata’ sumendo cathegoremathice ly ‘tota’: nihil enim generavit totam hanc multitudinem, quamvis quaelibet eius unitas sit generata; ita neganda est haec: ‘tota multitudo talium causarum est causata’. Et si arguatur contra hoc, nam talis multitudo vel est causata vel independens, eodem modo potest argui de multitudine hominum; et si iterum arguatur: ‘quaelibet unitas talis multitudinis est causata, ergo tota multitudo’, non concluditur, nisi sumendo ly ‘tota’ universaliter et sincathegoremathice; sed cathegoremathice consequentia est neganda. Unde nec sequitur: ‘quaelibet unitas *a* multitudinis est pars *a* multitudinis; ergo tota *a* multitudo est pars *a* multitudinis’, sumendo ly ‘tota’ cathegoremathice», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 88vb-89ra.

³³ ID., *ibid.*, f. 89ra.

affermare che l'esistenza divina si ricava molto meglio da una serie infinita di cause/enti piuttosto che da una serie soltanto finita.

In primo luogo, posta la risalita all'infinito nella serie delle cause, resta ancora da dimostrare il darsi di un Primo Principio esterno a questa risalita infinita³⁴; la critica dell'argomento di Wodeham, che porta con sé una polemica con l'uso massiccio della logica del tempo, non elimina la consapevolezza (che proviene da Agostino, *De Trinitate*, I, 1³⁵) dell'impossibilità che uno stesso ente possa essere causa di sé stesso. Per dimostrarne l'esistenza di un Primo Ente esterno alla serie infinita delle cause seconde, Ripa utilizza due proposizioni, riferite (a) alla perfezione ontologica e (b) alla dipendenza metafisica. Da un lato, infatti:

*si a sit infima causa in tali ordine, et b sit causa superior et c superior b, et sic in infinitum, in tali coordinatione est possibilis causa in duplo perfectior quam a et in triplo, et sic in infinitum*³⁶;

quanto più risaliamo nella serie delle cause essenzialmente ordinate, tanto più risaliamo in perfezione ontologica, se non altro perché la prima condizione delle cause essenzialmente ordinate impone che la causalità sia di un altro ordine e di un'altra perfezione, e ciò si riflette immediatamente sul livello di perfezione degli enti che esprimono quella determinata causalità. Il risultato è che mano a mano che procediamo in direzione di un (comunque irraggiungibile) infinito, tanto più prossima all'infinito si fa anche la perfezione delle cause che prendiamo in esame; poco importa che l'infinito rimanga sempre irraggiungibile in virtù della necessità strutturale di quell' $n+1$ che abbiamo già brevemente analizzato: ciò che importa è che la struttura delineata, anche in una serie che rimane strutturalmente aperta, è tale che la perfezione cresce asintoticamente verso l'infinito in modalità continua e progressiva, matematica, determinando una perfezione ontologica degli enti superiori che si fa sempre più prossima all'infinito (senza peraltro poterlo mai raggiungere, proprio per la strutturale possibilità di un sempre ulteriore $n+1$).

Dall'altro lato, la risalita in perfezione risulta contemporaneamente indice di una dipendenza metafisica sempre crescente:

*quaelibet causa perfectior in data coordinatione, in qua proportione est intensior alia quoad gradum essendi, in ea proportione praecise est dependentior alia quacumque remissiori*³⁷;

ciò implica che una qualunque causa (e più ancora l'ente che è espressione di quella determinata causalità) quanto più è perfetta, tanto più ha bisogno di una potenza maggiore per essere fondata. A rigore di termini il lessico di Ripa è molto preciso, e qualifica questa dipendenza metafisica come *latitudo dependentiae*: quanto

³⁴ «Restat igitur nunc investigare de tertio, quomodo scilicet possit probari aliquid esse simpliciter primum, ponendo in causis essentialiter ordinatis processum in infinitum», ID., *ibid.*, f. 89ra.

³⁵ «Aut ergo a se, aut a nihilo vel ab aliquo alio. Non a nihilo, quia nullius est causa illud quod nihil est, nec a se, quia nulla res est quae se ipsam faciat vel gignat», AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 1.

³⁶ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

³⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

più cresce la *latitudo perfectionis* di un ente, tanto più cresce la sua *latitudo dependentiae*, in modo tale che la loro crescita sia legata in maniera direttamente proporzionale:

*continue aequaliter sicut cresceret in latitudine essendi, ita acquireret latitudinem dependentiae, et per consequens proportionaliter sicut res est intensior, ceteris paribus, ita magis dependet respectu causae infimae sibi immediatae*³⁸.

Ad ogni porzione della *latitudo perfectionis* corrisponde proporzionalmente la stessa porzione di una *latitudo dependentiae*³⁹. L'individuazione di questa *latitudo dependentiae* costituisce a sua volta il primo momento di un percorso che lega poi in secondo luogo la dipendenza metafisica (quantificata per mezzo di questa *latitudo dependentiae* e che rappresenta il 'bisogno metafisico di fondazione' di un ente) all'intensità dell'*actio* di una causa sufficiente a trarla all'esistenza. In altre parole: un ente di perfezione pari a 5 (*latitudo perfectionis*) avrà una corrispettiva *latitudo dependentiae* pari a 5, e quindi richiederà una causa sufficientemente potente, di intensità pari o superiore a 5, per essere tratta nell'esistenza; un ente di perfezione 11 (*latitudo perfectionis*) avrà una *latitudo dependentiae* pari a 11 e quindi richiederà una causa di intensità pari o superiore ad 11 per essere tratta all'esistenza, e così via:

*sit enim b in duplo intensior quoad gradum essendi quam a; tunc arguo sic: actio qua b fluit in esse est in duplo intensior quam actio terminata ad a; hoc enim est generaliter verum respectu causarum immediatarum agentium solum finite; ergo b in duplo magis dependet in esse quam a. Consequentia patet: nam quaelibet res tantum praecise est dependens in esse quantum est agere quo producitur vel conservatur in esse; respectus enim dependentiae fundatur in actione et passione et penes ipsam quantificatur*⁴⁰.

Naturalmente l'assunto che rimane implicitamente non-detto, ma comunque costantemente attivo, è che una causa non può produrre un effetto superiore alla propria intensità, ma può invece produrre tutti gli effetti di intensità inferiore o uguale alla propria. Se inoltre il percorso tracciato è vero 'generalmente in riferimento alle cause agenti soltanto finite', cosa accade con quell'infinito che Ripa ha già ammesso come creaturalmente possibile? Il punto focale dell'intera argomentazione di Ripa riguarda il fatto che l'infinito stesso non sfugge alla logica tipica di una qualsiasi causa finita: se la *latitudo perfectionis* e la *latitudo dependentiae* crescono in maniera direttamente proporzionale e asintoticamente verso l'infinito, teoricamente l'ente infinito è quell'ente che avrà una *latitudo perfectionis* ∞ e contemporaneamente una *latitudo dependentiae* ∞ , ossia un bisogno metafisico di fondazione pari a ∞ . L'infinito non sarà dunque quella causa che – proprio in virtù della sua infinità – è in grado di sostenersi da sé (o meglio, di coincidere con la divinità, evitando così l'errore di una risalita all'infinito nella serie delle cause o di una causa prima che si fonda da sé), come poteva ancora essere

³⁸ ID., *ibid.*, f. 89ra.

³⁹ «*B* correspondet dupla latitudo essendi ad *a*, et cuilibet parti aequali suae latitudinis aequalis correspondet latitudo dependentiae, ergo etc.», ID., *ibid.*.

⁴⁰ ID., *ibid.*

per Duns Scoto il quale collocava nell'infinito la cesura netta che separa il dominio delle creature dal dominio divino; l'infinità di Ripa sarà invece nient'altro che quella causa (o ente) che è infinitamente bisognosa di fondazione:

si a per ymaginationem cresceret acquirendo totam latitudinem perfectionis et causalitatis datae coordinationis, et in fine crementi haberet praecise totam latitudinem perfectionis et causalitatis prius acquisitae, in tali instanti esset sub infinito gradu perfectionis et etiam dependentiae, cum illi extremo correspondeat gradus dependentiae infinitus⁴¹.

È vero che l'infinito è infinitamente più perfetto di una qualunque causa seconda, ma è anche infinitamente più bisognoso di fondazione. Anche l'infinito, dunque, che si pone come il *terminus intrinsecus* dell'intera serie delle cause seconde, ha bisogno di un *terminus extrinsecus* che ne rappresenti il Principio e il fondamento. La distinzione tra l'infinito e l'immenso sancisce proprio questa distinzione, tutta peculiare della metafisica di Ripa.

Pur senza togliere forza al cogente ragionamento di Ripa, è interessante notare come emergano in nuce alcuni paradossi dell'infinito: un sasso, pur essendo infinitamente meno perfetto di un ente infinito, è infinitamente meno bisognoso di fondazione (ossia richiede una causa esterna meno perfetta) per essere tratto e conservato nell'esistenza; in secondo luogo, qualunque causa seconda noi consideriamo, la *latitudo* che si trova al di sopra di essa sarà sempre infinitamente più perfetta e più bisognosa di fondazione rispetto alla *latitudo* collocata al di sotto di essa:

cum in tali coordinatione ab infima causa versus superiores sit ascensus in perfectionem essendi – ex prima propositione – et maxime hoc proportionaliter in latitudine dependendi, sequitur quod in tali coordinatione causae superiores magis exigunt extrinsecum a quo debeant quam causae inferiores; et per consequens data quacumque multitudine finita in tali coordinatione versus causam infimam, illa minus est dependens quam tota coordinatio residua⁴².

L'esito ultimo del percorso di Ripa relativamente a questa sezione coincide con la consapevolezza che l'esistenza di Dio non solo non è in conflitto con il darsi di una successione infinita di cause, o con un infinito creaturale, ma addirittura si evince meglio proprio dall'infinita successione delle cause:

ergo ex tota coordinatione infinita evidentius arguitur aliquid simpliciter primum et extrinsecum a quo dependeat quam ex coordinatione solum finita, et per consequens evidentius probatur ex multitudine infinita huiusmodi causarum aliquod esse simpliciter primum et per se necesse esse quam ex multitudine solum finita hoc evidenter probatur, ut prius fuit deductum; ergo etc⁴³.

⁴¹ ID., *ibid.*, ff. 89rb-va.

⁴² ID., *ibid.*, f. 89rb.

⁴³ ID., *ibid.*, f. 89rb.

2.4 Misurabilità dei gradi metafisici

La tesi del *processus in infinitum possibilis* (unitamente allo stretto legame che accomuna perfezione metafisica e dipendenza ontologica) deve essere legata al contesto culturale nel quale stava prendendo piede la tesi dell'*intensio et remissio formarum*, oramai pienamente dispiegata negli anni di Ripa: l'idea della modulabilità dell'intensità di una forma (che rappresenta un elemento essenziale e non accidentale/qualitativo quando non viene riferita a forme accidentali come la bianchezza, la cui variazione di intensità è facilmente ed empiricamente riscontrabile) aveva cominciato a familiarizzare gli Autori con l'idea di una possibile gradazione quantitativa delle forme che li metteva in grado di disporre gli enti (anche enti della medesima specie, caratterizzati dalla medesima forma sostanziale) lungo una scala di perfezione nella quale l'unità di misura diventa proprio l'intensità stessa degli enti presi in considerazione. In questo modo – a livello di specie – è possibile disporre gli enti lungo una scala di perfezione crescente (che non a caso dà origine a tutte quelle discussioni sulla *perfectio specierum* che vedremo dispiegarsi a partire almeno da Giovanni di Mirecourt), ma è anche possibile disporre gli individui – all'interno della stessa specie – lungo un'ideale scala di perfezione nella quale l'intensità stessa dei singoli individui diventa l'unità di misura. È evidente che in questo contesto il grado intrinseco di perfezione solleva due grandi questioni: (a) da un lato ogni ente, in dipendenza dal suo grado di intensità, occupa un posto ben determinato lungo l'intera serie delle creature la quale a sua volta prova sempre più intensamente e fortemente l'*horror vacui* (i gradi di intensità metafisici non sono fatti per restare idealmente tali, ma per generare un sistema di coordinate metafisiche all'interno delle quali i singoli individui possano ottenere tutta la legittimità della propria esistenza individuata nonché *gradatim* distinta da quella di altri individui); (b) dall'altro lato ogni ente, che è caratterizzato da un preciso grado intensivo che lo distingue dagli altri, rimane in diretto contatto con Dio – che a questo punto potremmo definire come il 'Primo Grado', dando legittimità a quell'espressione che abbiamo già vista operativa all'inizio di questo capitolo – il cui grado intrinseco è quantomeno problematico: (b1) è evidente infatti che il grado proprio di Dio non può strutturalmente far parte della *latitudo creaturarum*, altrimenti non si distinguerebbe dalla creatura più perfetta; (b2) è altresì evidente che il grado di intensità di Dio deve avere delle caratteristiche particolari, ma la perdita del tradizionale ruolo centrale dell'infinità complica non poco l'individuazione di tali caratteristiche. Per tutte queste ragioni – che condurranno Ripa ad elaborare la multiforme teoria della distinzione tra infinità e immensità (multiforme perché la distinzione tra infinito ed immenso è solo la prima tappa di un percorso che conduce alla reintroduzione dell'analogia tra Dio e le creature [*Distinctio* 3], e ad una complessa riformulazione della distinzione formale tra le perfezioni attributali [*Distinctio* 8]) – il filosofo sente l'esigenza di entrare in una complessa analisi dell'essenza stessa del grado intrinseco, 'camuffata' sotto le sembianze teologiche di un secondo articolo: *utrum primi gradus essendi perfectio iuxta distantiam a non gradu simpliciter valeat mensurari*⁴⁴; è evidente infatti che la misurabilità a partire dal non-essere fornisce l'intensità dell'ente di volta in volta preso in considerazione, ma se anche Dio fosse misurabile per mezzo della distanza

⁴⁴ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 89va-92va.

che lo separa dal non-essere non si distinguerebbe dalla creatura più perfetta, e il suo grado intrinseco (l'immenso) non possiederebbe quell'unicità cui abbiamo accennato, e che dunque deve collocarsi altrove.

La questione può essere analizzata a partire da un rilievo piuttosto banale: se la serie degli enti è infinita (come dimostrato nel primo articolo), e disposta in modo tale che la perfezione possa crescere all'infinito, allora è anche possibile disporre questi enti lungo una *latitudo ymaginaria* che (a) o procede da Dio come termine *a quo* della creazione e decresce dal grado infinito (termine supremo della creazione) fino al grado 0 di intensità, che coincide con il non-essere, o – parallelamente – (b) cresce a partire dal grado 0 (non-essere) verso l'infinito, in direzione di Dio come termine *ad quem* della creazione, senza peraltro che la crescita infinita permetta agli enti più perfetti di approssimarsi *magis* a Dio. Ripa viene così a sostenere una tesi che afferma la possibilità di misurare l'intensità di ciascun ente (creato) proprio mediante la posizione che occupa in questa *latitudo ymaginaria*, misurabilità che si applica anche al grado infinito (termine ultimo e inclusivo della serie infinita) e che rimane distinto da Dio. In via preliminare conviene sottolineare che per misura di un grado Ripa intende l'individuazione di quell'*intensio* che offre l'esatta collocazione di un ente all'interno della serie dei (possibili) gradi ontologici infiniti:

mensura (...) quae notificat quantitatem mensurati (...) est latitudo quam gradus perfectionaliter continet vel formaliter, et non aliqua supra talem gradum, et ideo intensio ipsius gradus ex tali distantia a non esse proprie mensuratur⁴⁵.

La misurabilità di un grado (misura che è equivalente alla *latitudo* propria di quel grado) si basa sul concorso unitivo di tutti i gradi inferiori che concorrono in esso, ossia la misura si ottiene per addizione successiva di tutti i gradi necessari per ottenere l'intensità di quel determinato grado (*gradus remissi*), che non sono nient'altro che i gradi compresi tra il grado 0 (il non-essere) e il grado considerato, senza contemplare i gradi di intensità successivi. Se infatti la *latitudo ymaginaria* individuata può essere percorsa in entrambe le direzioni (dall'infinito al non-essere o dal non-essere all'infinito), Ripa accorda esplicitamente una preferenza alla misurazione per intensità a partire dal non-essere⁴⁶. L'individuazione di questa *latitudo*, dalla quale l'infinito non è escluso ma incluso a pieno titolo (sebbene, come vedremo, in una modalità particolare), è funzionale a rilevare una caratteristica essenziale di ogni ente misurabile tramite grado di perfezione determinato: ogni

⁴⁵ ID., *ibid.*, f. 89va. È interessante il rilievo che già offriva André Combes: «il semble bien que nous puissions d'ores et déjà considérer la solutione ripienne comme fondée sur une notion de la forme intensible qui introduit en cette forme comme un triple étage ontologique: d'abord, l'essence meme de la forme; puis, au-dessous, si l'on peut dire – *infra* – de cette essence et lui conférant sa situation positive à la distance de son propre néant, la latitude intensive et, dans cette latitude, identiques réellement entre eux mais non avec elle, des degrés intrinsèques qui se distinguent par leur intensité respective meme», ANDRÉ COMBES, *La métaphysique de Jean de Ripa*, op.cit. p. 552, nota.

⁴⁶ «Non enim intendo discutere numquid intensio rei sit attendenda penes recessum a non gradu vel accessum ad summum, quoniam opinantes unum vel aliud, quamvis videantur discordes in modo dicendi, in eandem tamen concordant sententiam: ponunt enim secundi tantum accessum ad gradum summum esse tantum recessum a non gradu, ymmo dicunt quod cum quaelibet res finita infinite distet ab immenso gradu essendi, nulla dicitur magis accedere ad gradum immensum nisi quia magis recedit a non esse simpliciter; et ideo in idem coincidunt quoad rem – tamen, quid sit magis proprie dictum? Dico quod primum, quoniam sicut patet ex prima quaestione istius distinctionis, articulo quarto, quaelibet res se ipsa et per sibi essentialia distat a non esse simpliciter, et ideo quaelibet res quanta est praecise in gradu alicuius denominationis, tantum habet infra suam essentiam de latitudine intensiva qua distat a non esse talis denominationis», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

grado misurabile mediante una *latitudo* è strutturalmente imperfetto, perché contenente una pluralità – non propriamente reale (se per reale intendiamo una composizione di più *res*), eppure ben più che virtuale – di gradi (le intensità inferiori) che ne incrina inevitabilmente l'assoluta semplicità; è evidente che questa precisazione è finalizzata ad escludere deliberatamente l'essenza divina dalla *latitudo ymaginaria entium*, in modo tale che la super-semplicità dell'essenza divina sia garantita proprio dall'assenza di qualunque *cunctorum unitivo* (reale o virtuale) dei gradi inferiori, che conferisce al Primo Grado (immenso e supersemplice) quell'unicità che si rende così importante nella metafisica di Ripa. Potremmo dire, in altre parole, che laddove c'è una *latitudo* c'è una strutturale imperfezione, indipendentemente dall'intensità raggiunta, mentre – parallelamente – l'assenza di *latitudo* non significa assenza di gradi di intensità, ma individuazione del grado immenso proprio esclusivamente dell'essenza divina. Il testo delle *Determinationes* aggiunge chiarezza su questo punto:

quilibet gradus continens formaliter aliquam latitudinem est aliquo modo limitatus: igitur nullus talis correspondet formaliter divine essentie. Consequentia patet: nam omnis limitatio est conditio imperfectionis; et antecedens patet: nam omnis talis gradus quantificatur et constituitur ex concursu graduum remissorum qui sunt formaliter limitati, et per consequens talis gradus non est omniquaque illimitatus⁴⁷.

La distinzione in gradi di intensità che possono concorrere *unitive* in una o più *latitudines* (ciascuna delle quali funzionale ad indicare la misura della perfezione di un ente determinato) è strutturale nella metafisica di Ripa, e si lega anche – come vedremo più in dettaglio – all'opzione che il filosofo sceglie per distinguere l'essere divino dall'essere creato: *plenitudo divina* significa un solo grado, immenso e privo di *latitudo*; *participatio* significa distinzione in più gradi che partecipano solo imperfettamente (ossia in in[de]finiti gradi di intensità, dai quali non è escluso l'infinito) le perfezioni divine, restaurando consapevolmente e pienamente l'analogia tra Dio e le creature dopo Duns Scoto:

nam si a est per participationem gradus vite, igitur deficit a plenitudine esse vite: igitur a est potentialis gradus et ulterius actualis per aliorum graduum unitivum concursum; et ex ista ratione videtur patere quod omnis gradus continens formaliter latitudinem intensivam est aliquo modo potentialis, etsi non in se, tamen in suis gradibus remissis quos formaliter continet⁴⁸.

L'infinito non è escluso da questa misurabilità perché, non essendo un grado a sé ma solo il termine inclusivo della serie infinita degli enti, esso è pienamente misurabile mediante una *latitudo* (infinita, appunto, e di tipologia differente dalle *latitudines* finite, ma pur sempre una *latitudo*), che determina anche la sua imperfezione e la sua necessaria non-coincidenza con il *nesse esse*; solo l'immenso sfuggirà a questa logica:

⁴⁷ ID., *Determinationes* (ed. Combes), Quaestio I, Art. 1, Concl. 1, p. 22.

⁴⁸ ID., *ibid.*, p. 23.

vel a gradus per se sufficit sibi ipsi ad suum esse formale ita quod est per se necesse esse, vel non. Si sic: igitur a est gradus formaliter immensus. Consequentia patet: nam quidquid per se sufficit sibi ipsi ad esse est perfectius intensive tota latitudine imaginaria creabilium habentium dependenter esse: igitur est perfectius formaliter tota huiusmodi latitudine: igitur est formaliter immensum. Confirmatur: nam quodlibet creatum esse quod non exigeret agere divinum ad suum esse sed per se supplere posset virtutem ipsius agere esset immensum esse; non enim esset minus esse quam posse divinum sit posse ad tale esse, quod tamen est formaliter immensum, ut nunc suppono: igitur quodlibet esse quod per se formaliter sufficit ad esse est formaliter immensum esse, et per consequens a gradus, si est formaliter necesse esse, est formaliter immensus gradus⁴⁹.

Già Paul Vignaux portava l'attenzione su questo aspetto, ricollegandolo tra l'altro alla diffusione del sapere matematico e fisico che si stava verificando proprio intorno alla metà del XIV secolo, e che implicava anche una ridefinizione dell'universo aristotelico: «dans l'un et l'autre cas, ce Dieu que l'*inquisitio metaphysica* de Duns Scot visait comme aliquod *actu infinitum in entibus* se présente comme le degré supreme – absolument premier et totalement immense – in *latitudine entium*: l'usage de ce terme, *latitudo*, présente immédiatement comme distribué en degrés intensif tout l'être que l'on peut concevoir – *tota latitudo ymaginaria* – comme dérivable du principe absolu. (...) Jean de Ripa peut donc démontrer l'existence de Dieu dans l'hypothèse d'un *processus in infinitum*. En faisant précéder l'examen du problème de la preuve par l'analyse de la constitution des degrés de l'être, la Question *juxta materiam Collationis* confirme l'importance primordiale de cette vision de la *latitudo entium*, de cette 'quantification' des déterminations de l'être en conséquence de l'intensité des formes»⁵⁰. Per Giovanni da Ripa, parallelamente alla cesura che separa il grado immenso (Dio) dal grado infinito (creatura somma) – spazio nel quale si innesta la trascendenza – si accompagna una conseguente distinzione tra i due gradi che riguarda anche la loro misurabilità: contrariamente alla tradizione filosofica fino ad allora riconosciuta, Ripa ritiene infatti che il grado infinito possa essere misurato in intensità tramite il concorso *unitivo* di tutti i gradi ad esso anteriori, concorso definito *unitivo* proprio perché l'unione (ben più che virtuale, dal momento che ogni grado superiore contiene l'intensità propria dei gradi inferiori) di tutte le intensità dei gradi anteriori determina l'intensità ontologica del grado immediatamente posteriore, in un'ascesa che culmina nel grado infinito, che assomma le intensità di tutti i possibili gradi finiti, determinando in questo modo l'intensità ontologica della creatura suprema⁵¹. Il grado immenso, al contrario, non fa parte della *latitudo creaturarum* in cui si realizza il concorso unitivo dei gradi ontologici, e pertanto sarà privo di qualsivoglia

⁴⁹ ID., *ibidem*.

⁵⁰ PAUL VIGNAUX, *note sur le concept de forme intensive dans l'oeuvre de Jean de Ripa*, pp. 522-523, in *Mélanges Alexandre Koyré. 1. L'aventure de l'esprit – 2. L'aventure de la science*, Herman, Paris 1964, pp. 517-526.

⁵¹ In realtà, e sarà l'oggetto proprio della terza questione di questa Distinzione, la particolare tesi della *replicatio unitatis divinae* (che è il processo metafisico con il quale si generano le specie e gli individui al loro interno) al pari di una serie numerica è assolutamente priva di un termine ultimo; l'infinito ricomprende tutta la serie in-terminata degli enti come il suo termine inclusivo, ma non come un'ultima unità di una serie numerica, che bloccherebbe l'infinitezza della serie, ma come unità ad un livello superiore, che consente al grado inferiore (la serie infinita) di concedere sempre la possibilità di un n+1.

latitudo o misurabilità ottenuta mediate in concorso unitivo di gradi differenti: l'immenso è immensamente puntuale. In altre parole, mentre l'intensità del grado infinito si misura tramite il concorso unitivo degli infiniti gradi che compongono il dominio delle creature (nel lessico di Ripa, la *latitudo creaturarum*), determinando una misurazione quasi per aggiunta di gradi (che seguono la logica della quantità continua, quando i gradi sono *eiusdem rationis*, e la logica della quantità discreta quando i gradi sono *alterius rationis*⁵²), il grado immenso – che non fa parte di questa *latitudo* – non può essere misurato in intensità da nessun concorso unitivo, e ciò significa che l'immensità del suo grado è priva di qualsivoglia *latitudo*, costituendosi in tal modo come un grado unitario, immenso e autosussistente, e configurandosi autenticamente come Principio Primo di tutte le creature:

*omnis enim latitudo dicit limitationem et potentialitatem, et ideo nullo modo est ponenda in Deo ex natura rei; non sic est de varietate perfectionum: licet enim in Deo alia sit formaliter ratio vite, alia sapientie, quelibet tamen est formaliter immensa*⁵³.

2.4.1 Intensità e misurazione sul piano metafisico

Il percorso che conduce Ripa ad elaborare le sue tesi parte comunque dagli enti finiti, ciascuno dei quali caratterizzato da una sua *latitudo* ben determinata che ne esprime l'essenza. A voler essere precisi dovremmo parlare, più che di essenza, di intensità perfetta nella quale un'essenza (che in quanto tale può essere comune a più individui) si esprime in un determinato ente. Per Ripa, infatti, non può darsi un ente che non sia espressione di perfezione ontologica, ma la perfezione ontologica si misura secondo l'intensità dell'essenza (o forma) di cui l'ente è espressione:

*intensio enim est gradus ipsius essentiae: idem enim est essentiam esse intensam et ipsam esse tantam vel tantam essentiam*⁵⁴.

Intensio ed essenza sono dunque sempre correlati (almeno dal lato degli enti a tutti gli effetti 'creati'): tanta è l'intensità di un'essenza individuata quanto è il grado ontologico della sua espressione in un ente determinato. Posto che questa correlazione è di per sé intuitiva e non pone grossi problemi, è bene rilevare che il problema si sposta proprio sulla natura della misurazione dell'intensità di un'essenza. Come si misura l'intensità di un'essenza, dal momento che l'essenza non è una realtà corporea o fisica, e quindi non possediamo un criterio

⁵² «Nam si detur in Deo latitudo vite, quocumque gradu signato in hujusmodi imaginaria latitudine est dabilis remissior. Quod probatur: nam si non: igitur gradus in tali latitudine se habent per modum discreti et non continui, sicut in latitudine numerorum. Consequens non est imaginabile, nisi ubi sunt gradus alterius rationis (...). Item, gradus remissior concurrat unitive in superiorem: igitur, si superior est intensior, aliquid addit formaliter. Vel igitur illud est ejusdem rationis, et tunc additio formalis est per modum continui; vel non, et tunc replicatio quam superaddit non constituit gradum intensiorem in esse vite, sed potius novam denominationem in qua non communicat sub aliquo gradu gradus remissior vite», IOHANNES DE RIPA, *Determinationes* (ed. Combes), Quaestio I, Art. 1, Concl. 1, p. 24.

⁵³ ID., *Determinationes* (ed. Combes), p. 36. Il passo è interessante perché contiene in nuce – come vedremo sviluppata nella *Distinctio VIII* – il tema della distinzione formale degli attributi divini.

⁵⁴ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, Quaestio I, Art. 2, ff. 90rb-90va.

empirico per la sua misurazione? Inevitabilmente la misura sarà metafisica, legata ai concetti di essere/non essere e di perfezione ontologica:

*prima (conclusio, ndc) sit ista: cuiuslibet gradus citra supremum perfectio penes distantiam a non esse simpliciter denominationis essentialis propriae mensuratur. Volo dicere quod omnis gradus alicuius denominationis essentialis est tantus gradus praecise ex tanta distantia intensiva a non esse talis denominationis ita quos penes ipsam mensuratur*⁵⁵.

Il grado di perfezione ontologica di ogni essenza viene misurato a partire dalla distanza che separa tale grado dal non essere proprio della denominazione di perfezione che tale grado esprime. Benché questo concetto sia strettamente legato all'interpretazione ripiana della distinzione formale che sarà oggetto dell'ultimo capitolo di questo lavoro – distinzione formale radicalizzata a tal punto che si ammette già in Dio una *ratio formalis* autonoma per ciascuna perfezione che si presenta distinta dalle altre nel dominio creaturale – conviene insistere su questo concetto, *denominatio perfectionis*, perché costituisce un elemento fondamentale della metafisica ripiana: la *denominatio perfectionis* in quanto tale, considerata in generale, non è altro che una *perfectio simpliciter*; le denominazioni di perfezione che caratterizzano un ente possono essere molteplici e differenti – l'essere, la vita, l'intelligenza, la bontà, il sapere – e ciascuna di queste, oltre a derivare dall'*exemplar* divino corrispondente e immenso, sarà presente in un determinato ente secondo un preciso grado di perfezione ontologica, misurato sulla base della distanza che lo separa dal non essere (distanza che a sua volta può crescere all'infinito); il risultato sarà che un'essenza determinata viene misurata dal grado di perfezione espresso dalle denominazioni di perfezione che la compongono. Per fare un esempio: l'essenza di un angelo esprimerà l'essere, la vita e l'intelligenza ad un grado maggiore rispetto all'essenza di un uomo, che possiede le medesime denominazioni di perfezione, ma ad un grado ridotto; l'essenza di un uomo, a sua volta, esprimerà l'essere ad un grado maggiore di un sasso, che non possiede né la *denominatio perfectionis* di vita, né quella di intelligenza. L'utilizzo di questo termine peculiare, 'denominatio perfectionis', che sembra conferire un accento particolare a quello che la tradizione filosofica ha sempre chiamato più agilmente 'perfectio', trova la ragione del proprio utilizzo principalmente nel complesso sistema di disposizione delle varie *denominationes perfectionis* che costituiscono l'innovativo impianto ripiano della *perfectio specierum*⁵⁶, all'interno della quale ciascuna *denominatio perfectionis* (*denominatio* che può indicare (a) sia una perfezione generale, come 'esse', 'vivere', 'intelligere', (b) sia una perfezione specifica, ossia tutte le varie differenze specifiche che costituiscono le singole *species*, (c) sia la perfezione individuale, che distingue ciascun individuo all'interno di una specie) trova il suo fondamento nell'essenza divina immensa, all'interno della quale sono originariamente contenute tutte le *perfectiones simpliciter*, ma non si possono ignorare almeno altri due elementi che potrebbero avere influito sul lessico ripiano: (a) in primo luogo le discussioni ancora attive sulla

⁵⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89va.

⁵⁶ Si veda l'intero capitolo 2 di questa tesi per una ricostruzione dettagliata di tale struttura metafisica, che costituisce un'innovazione degli autori della metà del XIV secolo; in alternativa si vada alla *Quaestio* IV di questa lunga *Distinctio* 2, che costituisce una sezione autonoma e dedicata esclusivamente alla teoria della *perfectio specierum*.

pluralità delle forme, che tra l'altro sembravano evolversi in direzioni interessanti⁵⁷ o quantomeno invitavano a riflettere sulla natura di un elemento perfetto in quanto tale; (b) in secondo luogo il quadro solo parzialmente esplorato della filosofia di metà XIV secolo, nel quale sono contenuti Autori decisamente interessanti, non consente ancora di avere una chiara e definita percezione della profondità e delle linee di ricerca dei Dottori più prossimi a Ripa⁵⁸.

Tornando alla misurazione dell'intensità ripiana, sappiamo che la misura dell'intensità di un'essenza è data dunque dalla distanza (positiva) che separa il grado di perfezione delle sue *denominationes perfectionis* dal grado 0 rappresentato dal non essere in quanto tale. La scelta del grado 0 come termine iniziale per una misurazione che diventa necessariamente misura dell'*intensio ad quantitatem perfectionis* è vincolata dal fatto che intensione e remissione di una medesima forma sono due misurazioni possibili, di cui la prima partirebbe dal grado 0 mentre la seconda dal grado supremo:

sicut intensio et remissio sunt denominationes opposito modo respicientes eundem gradum, ita opposito modo sunt mensurabiles; sed nullus gradus finitus in entibus potest dici tam remissus ex tanto recessu a supremo simpliciter – tunc enim omnis gradus finitus esset infinitae remissionis – sed ex accessu tanto ad non gradum. Igitur conformiter – opposito modo mensurando intensionem – nullus gradus finitus potest dici tam intensus ex tanto accessu ad supremum in esse accessus, sed ex tanto recessu a non gradu⁵⁹.

La misura della *remissio* è resa inutile – nel complesso sistema metafisico di Ripa⁶⁰ – proprio dal fatto che il grado supremo è il grado immenso, sempre e costantemente immensamente distante e incommensurabile rispetto a qualsivoglia grado creato, compreso l'infinito. La misura *per remissionem* sarebbe dunque inutile, poiché ogni grado – indipendentemente dalla propria intensità – risulterebbe sempre immensamente distante dal grado immenso. Non resta dunque che optare per una misurazione effettuata tramite *intensio*, a partire dal

⁵⁷ Si veda ad esempio il *Tractatus de Formis* di Walter Burley: «ad istas difficultates est dicendum supposito quod in eadem parte materie non sunt plures forme substantiales educte de potentia materie, sicut solebant philosophantes dicere. Ad primam difficultatem dicendum est quod in homine est una forma substantialis perficiens totam materiam hominis, scilicet, anima intellectiva que non est educta de potentia materie. Preter animam intellectivam sunt plures forme substantiales partiales perficientes diversas partes materie, que forme distinguuntur specie, cuius sunt forma carnis, forma ossis, forma nervi et sic de aliis. Et ita est in quolibet alio etheromogenio, scilicet, quod in diversis partibus sunt forme substantiales diverse secundum speciem. Aliter non esset etheromogenium. Et ita concedo quod in homine sunt plures forme substantiales partiales educte de potentia materie sed non sunt plures tales in eadem parte materie», GUALTIERUS BURLAEUS, *Tractatus de formis*, in *Walter Burley's Treatise De Formis*, (ed. F. J. DOWN SCOTT), Bayerische akademie der Wissenschaften, Munchen 1970, p. 35.

⁵⁸ Si veda a titolo esemplificativo questo brano proveniente dalle inedite *Quaestiones super Sententias* di Tommaso Buckingham, nel quale sono presenti alcune analogie con la dottrina che Ripa approfondirà nella *Quaestio* IV di questa *Distinctio* 2 e nella *Distinctio* 8 (dedicata alle perfezioni attributali): «quantum ad primum dicendum est quod attributum de quo est sermo proprie acceptum est quaedam perfectio formaliter existens in Deo, et in creatura secundum analogiam, quae in communi accepta dicit perfectionem et nullam includit imperfectionem. Ad cuius diffinitionis declaratione est considerandum quod attributum debet habere aliquid sub se cui ut subiecto attribuat cum (?) per modum dispositionis perficientis; et ideo substantia et deitas et natura et cetera talia non dicantur attributa attribuuntur», THOMAS BUCKINGHAM, *Quaestiones super sententias*, Città del Vaticano, BAV, cod. Vat. Lat. 1089, f. 28ra.

⁵⁹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 89va-89vb.

⁶⁰ Prima di Ripa questo rilievo era già emerso in Giovanni di Mirecourt e in Ugolino di Orvieto, come vedremo più in dettaglio nel secondo capitolo.

grado 0 e per aggiunzione di successivi gradi di intensità, che compongono una *latitudo*, la *latitudo* che offre la misura esatta dell'intensità dell'essenza di volta in volta considerata:

cum igitur quilibet gradus in huiusmodi latitudine habeat totam latitudinem citra se formaliter vel perfectionaliter et careat latitudine supra se, sequitur quod potius denominari debet intensive ex latitudine positiva quam habet – puta ex latitudine inter se et non gradum, quae est ipsius formalis vel perfectionalis distantia a non gradu – quam penes accessum ad latitudinem supra se qua caret formaliter et perfectionaliter. Et ideo, ubi homo loquitur de mensura vel formali vel qualicumque qua reddit praecise mensuratum, potius debet dici aliquid mensurari penes aliquid quod habet formaliter quam penes illud quo caret, quod est aequae ignotum, nisi homo diceret quod supremus est mensura cuiuslibet citra se, quod licet sit verum et in essendo – causat enim quodlibet citra se – et in cognoscendo – et hoc a priori: est enim ars et exemplar cuiuslibet citra se secundum aliquem modum – tamen quia Deus a nullo non cognoscitur in se, sed in gradibus citra se in quibus relucet ut in vestigiis, ideo non est ad propositum hic loqui de tali mensura, sed de illa quae notificat quantitatem mensurati; huiusmodi autem est latitudo quam gradus perfectionaliter continet vel formaliter, et non aliqua supra talem gradum, et ideo intensio ipsius gradus ex tali distantia a non esse proprie mensuratur⁶¹.

Da questo ragionamento segue una seconda conclusione, in base alla quale la perfezione intensiva di qualunque grado, misurata secondo la latitudine propria di quel determinato grado, coincide precisamente con tale latitudine⁶². E perché tale latitudine possa esprimere correttamente la misura dell'intensità ontologica di un determinato ente, segue una terza conclusione che stabilisce come ogni grado contenga *formaliter* ed *unitive* l'intera *latitudo* dei gradi di perfezione ad esso anteriori:

quilibet gradus penes aliquam latitudinem mensuratus continet formaliter unitive totam huiusmodi latitudinem⁶³.

Il concorso unitivo dei gradi inferiori nel grado di volta in volta considerato garantisce l'efficacia e la cogenza della misura, dal momento che nel grado di intensità proprio dell'essere uomo – ad esempio – concorrono *unitive* i gradi propri dell'*esse* (come nel caso, ad esempio, di un sasso), del vivere (come nei casi dell'essere vegetale e dell'essere animale), naturalmente non nel senso che l'uomo sia tutte queste entità o le includa *implicite* in sé, ma nel senso che il grado della sua perfezione contiene *unitive* i gradi di perfezione di tutti gli enti inferiori che metafisicamente sono prioritari rispetto a quelli superiori e più complessi; potremmo dire che i gradi inferiori 'vengono prima', avendo l'accortezza di parlare al livello di una priorità che non è né temporale né solo logica, ma piuttosto formalmente metafisica, dal momento che la lunga catena degli esseri è strutturata infatti in modo tale che il vuoto è impossibile, perché ogni anello di questa catena è contenuto esattamente nel

⁶¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89vb.

⁶² «Cuiuslibet gradus penes aliquam latitudinem mensurati tanta est precise intensiva perfectio quanta precise correspondet huiusmodi latitudini», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89vb.

⁶³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 90ra.

luogo ove è contenuto: tra l'ente immediatamente meno perfetto e l'ente immediatamente più perfetto, il quale – per la sua stessa costituzione – necessita del concorso unitivo dei gradi di perfezione anteriori. Misura dell'intensità e *latitudo* ontologica sono quindi sinonimi, trovandosi l'essere effettivo di un ente (quanto al suo grado specifico e alle *latitudines denominationis perfectionis* che racchiude *unitive*) a fornirne l'esatta misura di perfezione.

Prima di analizzare in dettaglio la struttura dell'immensità divina è bene notare come l'intero impianto metafisico che abbiamo finora portato alla luce si innesti sulla plurisecolare tesi della partecipazione o analogia dell'essere, dal momento che lo stesso filosofo ci informa, a proposito di qualsivoglia grado o ente creato, che esso è una precisa partecipazione delle perfezioni divine o – per utilizzare il lessico ripiano – delle *denominationes perfectionis* (secondo una modalità che analizzeremo pienamente nel secondo capitolo):

*quilibet talis gradus mensuratur in esse ex participatione primi gradus essendi simpliciter; igitur conclusio vera. Consequentia patet: nam idem est tantum vel tantum participare primum gradum, et tantum habere de latitudine essendi derivata a primo gradu*⁶⁴.

Siccome l'idea stessa di una *latitudo* è direttamente collegata a quella del possesso di determinate perfezioni (secondo intensità variabili che rendono gli enti tra loro commisurabili), è evidente che solo il grado immenso (Dio) può garantire in maniera fondativa l'esistenza di tutta la serie dei gradi creati, le cui *denominationes perfectionis* (essere, vita, intelligenza, sapienza, bontà, ecc.) derivano in maniera analogica dalle stesse *denominationes perfectionis* che sono presenti in Dio; la differenza è che mentre in Dio si trovano *per plenitudinem* (cioè al grado immenso) – e *per plenitudinem* vengono comunicate *ad intra*, cioè tra le Persone della Trinità – nel dominio creaturale (*ad extra*) si troveranno *per participationem*, ossia secondo un grado ben determinato, che può anche essere infinito, ma non immenso:

*confirmatur: nam ex descriptione quid nomins participare idem est quod partem capere; igitur participare aliquam plenitudinem est tantum habere de latitudine esse derivato ab huiusmodi plenitudine*⁶⁵.

Questa operazione, condotta coerentemente e coscientemente dopo Duns Scoto, non è casuale, perché conduce a rivisitare l'intero impianto scotista superandone la teoria dell'univocità (ricompresa, come vedremo nel terzo capitolo, nel solo dominio creaturale cui *per participationem* viene comunicata ogni perfezione divina mediante una *ratio formalis* analoga all'*exemplar* divino) che viene affiancata ad una più originale e originaria analogia dell'essere, bene evidenziata dalla netta cesura che separa l'immenso dall'infinito.

2.4.2 Peculiarità del grado immenso

Se la perfezione metafisica degli enti creati (disposti lungo una serie che va dal grado 0 all'infinito) è misurabile per mezzo di varie *latitudines* che offrono di volta in volta l'esatta *intensio* dell'ente preso in considerazione e

⁶⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89va.

⁶⁵ ID., *ibid.*

che lo rendono una *participatio*, secondo una precisa intensità, di una perfezione divina – *intensio* offerta dal concorso unitivo di tutti i gradi ad esso anteriori – cosa accade nel caso di Dio il cui grado, come abbiamo già osservato, è del tutto peculiare? Dalle considerazioni svolte seguendo il percorso di Ripa, viene preparato il terreno per una serie di interessanti considerazioni che riguardano la natura del Primo Grado. In primo luogo Ripa viene a sostenere l'assenza di qualsivoglia *latitudo* nel Primo Grado (nella doppia valenza di *latitudo graduum distinctorum unitive concurrentium* e di misura del grado di perfezione ontologica):

*primus gradus essendi simpliciter penes nullam ymaginariam latitudinem essendi in entibus mensuratur vel mensurari potest*⁶⁶.

La dimostrazione di questa conclusione è interessante in particolar modo per il terzo punto proposto dal filosofo marchigiano. Se infatti la presenza di una *latitudo* riferita o riferibile al Primo Grado implicherebbe (a) la possibilità teorica che altri enti ne possedano la medesima *latitudo*, che determinerebbe a sua volta la loro identità perfetta con Dio⁶⁷, e (b) il fatto che Dio non ecceda immensamente qualsiasi grado di tale latitudine, ma solo di un'intensità pari alla *latitudo intercepta* compresa tra l'ente considerato e Dio⁶⁸, la conseguenza più interessante sarebbe pur sempre (c) la non perfetta infinità divina, limitata dalla stessa *latitudo* ad un'infinità *secundum quid*, ad un'infinità soltanto ascendente ma terminata nell'estremo opposto al grado 0 (il non essere):

*tertio, nam cum talis latitudo a primo gradu exclusive usque ad non gradum simpliciter sit tantum infinita secundum alterum extremum, et secundum aliud – puta non gradum – sit terminata, si perfectio primi gradus penes huiusmodi latitudinem mensuratur, talis gradus non est infinitus simpliciter, sed tantum secundum quid*⁶⁹.

La limitazione dell'infinità all'infinità *secundum quid* (secondo uno solo dei due estremi, cui fa da contraltare il non-essere come termine insuperabile) è il motivo principale per il quale l'infinito cessa, in Ripa, di essere prerogativa divina: l'essenza divina è talmente perfetta da non poter essere limitata ad una 'banale' infinità cui si oppone – come termine insuperabile *deorsum* – il non essere, che rappresenterebbe un oltraggioso limite per l'agire di Dio *omniquaque* infinito ed illimitato. Se l'*omniquaque* infinita perfezione divina fosse limitata a questa non perfetta infinità, l'infinità *secundum quid*, si determinerebbe (d) una particolare condizione in cui si troverebbe il Primo Grado, perché l'infinita replicazione di un qualunque ente (ente limitato dal suo grado determinato) realizzerebbe quell'infinità *secundum quid* che coinciderebbe necessariamente con Dio, il grado

⁶⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 90vb.

⁶⁷ «Primo, quia tunc omnis entitas in quam praecise concurreret unitive tota huiusmodi latitudo esset tam perfectam essentialiter sicut Deus, cum tamen talis entitas non haberet essentialiter aliquam perfectionem praeter perfectionem creatam», ID., *ibid.*

⁶⁸ «Secundo, quia tunc Deus non excederet totam latitudinem entis creabilis et per consequens quemlibet gradum essendi finitum tam intense praecise Deus excederet quanta est praecise latitudo media intercepta; sed cum talis latitudo sit infinita tantum secundum quid – puta secundum alterum extremum – sequitur quod Deus non immense simpliciter omnem creaturam excedit», ID., *ibid.*, ff. 90vb-91ra.

⁶⁹ ID., *ibid.*, f. 91ra.

sommo della *latitudo entis*, annullando di fatto qualsiasi differenza tra Dio e le creature e colmando lo spazio della trascendenza⁷⁰.

Una seconda serie di dimostrazioni si concentra principalmente sulla natura della *latitudo*, che implica necessariamente composizione e molteplicità, commistione di finito e infinito, caratteristiche che non si accordano con la supersemplicità divina. Se da un lato, infatti, già sappiamo che il Primo Grado non può includere alcuna *latitudo*:

*primus gradus simpliciter est omnimode supersimplex; ergo non concludit formaliter et essentialiter aliquam latitudinem graduum. Consequentia patet: nam non stat sine compositione aliquam latitudinem concurrere unitive in aliquam entitatem, sicut alias declarabo*⁷¹;

dall'altro risulta evidente l'impossibilità di far coesistere nello stesso ente il finito e l'infinito (o quantomeno la difficoltà intrinseca in tutti i sistemi che propongono la compresenza delle due realtà senza introdurre la trascendenza⁷²):

*omnis latitudo habens gradus finitos intrinsece est tantum infinita secundum quid – si sit infinita – et in suis gradibus intrinsecis est finita; sed Deus est omniqualiter immensus essentialiter; ergo in Deo nulla est latitudo essentialis, et per consequens nulla est in ipso latitudo per quam distet a non gradu essendi. Sed si per aliquam latitudinem distaret a non esse simpliciter penes quam mensuraretur, talis esset intrinseca latitudo: nam sicut in essentiis creatis, ita etiam in essentia increata quaelibet talis per se ipsam est tanta vel tanta, et non per se ipsam tantum vel tantum distat a quacumque alia essentia inferiori vel a non gradu*⁷³.

L'infinità risulta *secundum quid* per un duplice aspetto: (a) da un lato essa è infinità solo *secundum quid* perché vincolata alla serie ascendente dei gradi di perfezione o degli enti, mentre il suo termine iniziale rimane sempre il grado 0, ossia il non-essere in quanto tale, che comporta l'arresto nel *processum* e impedisce la discesa all'infinito; (b) dall'altro l'infinità risulta *secundum quid* perché anche il grado infinito, pur essendo in sé infinito, risulta composto dalla compresenza *unitive* di infiniti gradi di perfezione (tutta la serie infinita degli enti, dal grado 0 all'irraggiungibile $n+1$) che in sé sono inoltre finiti, determinando così una infinità

⁷⁰ «Quarto, nam quilibet gradus in huiusmodi latitudine finitus, infinities replicatus, constitueret totam huiusmodi latitudinem; ergo si talis latitudo et primus gradus sunt aequales, sequitur quod ex cuiuscumque gradus finiti in huiusmodi latitudine infinita replicatione constitueretur ymaginarie tantus gradus sicut est primus gradus simpliciter. Consequens impossibile: nam cum ex infinita replicatione puncti non possit constitui aliqua linea nec aliqua pars ipsius, nec ex infinita replicatione lineae aliqua superficies, sequitur quod maior est proportio lineae ad punctum, vel superficiei ad lineam, quam Dei ad quantumlibet parvam entitatem creatam, quod est absurdum», ID., *ibid.*

⁷¹ ID., *ibid.*

⁷² Si tenga presente ad esempio il sistema di Spinoza, la cui difficoltà principale coincide con l'impossibilità (forse) di accordare una serie infinita di modi finiti con l'infinità strutturale della sostanza unica (difficoltà obiettata al filosofo olandese da molti, vedasi Tschirnaus nell'Epistolario). Ripa sembra sfuggire a questo impasse grazie alla distinzione introdotta tra l'infinito e l'immenso, distinzione che garantisce l'appiattimento dell'infinito sul finito (infinità *secundum quid*, terminata ad un estremo al grado 0 ed estensibile all'infinito dall'altro) e l'inserimento della trascendenza tra l'infinito e l'immenso (vera infinità, priva di parti, finite o infinite, priva di misura e misurabilità).

⁷³ ID., *ibid.*

strutturalmente imperfetta o incompleta. L'immenso risulta invece metafisicamente superiore e trascendente l'infinità, nella misura in cui non è vincolato ad alcuna *latitudo* o composizione: non c'è alcun *quid* che lo determini; esso è assenza di determinazione (nella misura in cui ogni determinazione è negazione: negazione di altre determinazioni, limitazione di una determinazione ad un grado determinato, oppure ancora concorso unitivo di più gradi di perfezione in sé determinati), infinità puntuale⁷⁴.

Il concorso unitivo dei gradi di perfezione anteriori in ogni ente di perfezione superiore potrebbe dare adito ad alcuni interrogativi: si potrebbe ad esempio obiettare che, se ogni ente racchiude al suo interno *unitive* tutti i gradi ad esso inferiori, una qualunque qualità o essenza racchiuderebbe al suo interno qualità diverse o essenze distinte (e quindi sarebbe essenzialmente differente da sé stessa), il che sarebbe contraddittorio⁷⁵. L'obiezione è risolta dallo stesso filosofo distinguendo una doppia valenza dell'uniformità o della difformità: qualcosa può dirsi uniforme in sé stesso, in base alla qualità che lo qualifica; oppure uniforme in comparazione alle sue parti quantitative. L'argomento di Ripa è il seguente:

primo modo dico quod quilibet gradus qualitatis est in se quaedam latitudo intensiva a gradu suae denominationis usque ad non gradum, et ideo quilibet talis gradus infra suam essentiam, absque omni habitudine ad subiectum in quo extenditur, est difformis, et contradictionem includit aliquem gradum non esse deformem praeter illum qui infra suam essentiam nullam includit latitudinem gradualem: talis autem est solus gradus supersimplex et immensus, gradus scilicet entitatis divinae. Et isto modo, sicut quilibet gradus qualitatis est deformis infra suam essentiam, ita quilibet talis deformiter actuat quodlibet subiectum, sive sit indivisibile – sicut qualitates immateriales sunt actus substantiarum immaterialium – sive sit divisibile, sicut subiectum materiale. Et ideo qualitercumque uniformiter extendatur aliquis gradus qualitatis materialis per aliquod subiectum, semper tamen illud subiectum difformiter actuat, secundum quod claudit infra suam essentiam deformitatem graduum seu latitudinem. Si vero aliquid denominetur uniforme vel difforme in comparatione ad suas partes quantitativas – sicut consuevit vocari apud sophystas corpus uniforme cuius quaelibet pars quantitativa est aequae intensa aliqua qualitate sicut totum praecise, et una pars sicut alia, et opposito modo difforme cuius una pars est magis intensa quam alia vel quam totum – sic dico quod aliquid corpus potest esse uniforme, quoniam aliquis gradus qualitatis potest sic correspondere subiecto quod quaelibet pars ipsius erit aequae intensa cum alia. Sed quia prima ratio videtur procedere ad probandum quod quilibet gradus est difformis primo modo, ideo contra me non procedit⁷⁶.

⁷⁴ «Tertio sic: omnis latitudo habens gradus finitos intrinsece est tantum infinita secundum quid – si sit infinita – et in suis gradibus intrinsecis est finita; sed Deus est omniquaque immensus essentialiter; ergo in Deo nulla est latitudo essentialis, et per consequens nulla est in ipso latitudo per quam distet a non gradu essendi», ID., *ibid.*

⁷⁵ ID., *ibid.*, f. 92ra.

⁷⁶ ID., *ibid.*, ff. 92ra-rb.

Infine un ultimo argomento, che richiama la necessità che da Dio proceda (come un avicenniano *fluxus entium*) l'intera serie degli enti disposti su una determinata *latitudo*, impedisce strutturalmente di considerare Dio al pari di questa *latitudo*:

primus gradus simpliciter est prior omni ymaginaria latitudine graduum; igitur penes nullam huiusmodi latitudinem potest ipsius infinitas mensurari. Consequentia patet: nam sicut unitas a qua perfluit omnis numerus velut prior non est mensurabilis secundum perfectionem penes aliquam latitudinem numeralem, ita gradus prior naturaliter omni ymaginaria latitudine graduum essendi in entibus, et antecedens patet ex primo articulo. Confirmatur: nam primus gradus essendi simpliciter non est ymaginarie mensurabilis ex aliquo gradu finito, finities vel infinities replicato, cum quilibet talis gradus presupponat gradus remissiores et ideo non potest esse simpliciter primus gradus; ergo infinitas huiusmodi gradus non est mensurabilis per aliquam latitudinem, cum quaelibet latitudo sit mensurabilis per cuiuslibet sui gradus intrinseci finitam vel infinitam replicationem; sic ergo patet praemissa conclusio⁷⁷.

L'immensità divina si struttura quindi nel darsi di un grado che – unico nella serie possibile di tutti gli enti – è privo di *latitudo*, privo di misura o misurabilità che non sia la sua stessa puntuale immensità, e che eccede altrettanto immensamente qualunque ente preso in considerazione⁷⁸. Ciò implica che anche l'agire divino (quindi la volontà divina) non sia modulabile in intensità; l'agire divino sarà sempre immenso, benché gli effetti producibili possano variare quanto alla loro intensità ontologica:

quodlibet divinum agere respectu cuiuslibet termini actionis est omnimode indivisibiliter agere intensive, ita quod non est intensius nec potest esse maius ad intra quam ad extra, et ad extra respectu unius effectus quam alterius: semper enim Deus agit secundum unicum indivisibilem gradum sui conatus, qui est supersimplex omnimode et immensus⁷⁹.

Quest'ultimo rilievo merita una particolare attenzione. Lungo tutto il corso delle distinzioni di carattere più metafisico (seconda, terza ed ottava per restare ai contenuti di questo lavoro), Ripa è impegnato in una polemica piuttosto accesa contro una serie di Dottori Moderni che ammettevano in Dio la presenza di una *latitudo* che consentisse una modulabilità dell'agire divino compatibile con la diversità dei gradi di perfezione ontologica degli enti creati. Lo *status* inedito di molti commenti sentenziari (per non dire smarrito, o smembrato, o nascosto sotto l'anonimato di qualche codice) del periodo immediatamente anteriore a Ripa non mi consente ancora di stabilire con precisione chi fossero questi Dottori, tuttavia è palese che questa posizione

⁷⁷ ID., *ibid.*, f. 91ra.

⁷⁸ «Ex qua quinta oritur quae est ista: primo enti simpliciter – puta Deo – secundum nullam denominationem essentialem potest correspondere aliqua latitudo seu distantia intensiva realis vel ymaginaria», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91ra. Ciò implica che Dio non solo ecceda immensamente qualunque ente si voglia considerare, ma che ecceda immensamente anche tutta la *latitudo entium* considerata nella sua interezza: «sexta conclusio: primus gradus simpliciter totam ymaginariam latitudinem citra ipsum immense excedit», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91rb.

⁷⁹ ID., *ibid.*

consentiva loro di spiegare la diversa intensità degli enti creati a partire da un'originaria differenza di intensità nell'agire divino stesso (che, pur caratterizzato da una potenza infinita, poteva modulare la propria intensità in tutti gli infiniti gradi possibili di intensità che compongono la *latitudo entium*), ma li costringeva nondimeno ad introdurre tale *latitudo* direttamente nell'essenza divina, il che – abbiamo visto – costituiva invece una contraddizione in termini per Ripa. L'approccio marcatamente metafisico che caratterizza la filosofia più genuina di Ripa (e che si riflette in un'organica e complessa analisi sulla differenza tra immensità e infinità e sullo statuto proprio dell'essenza divina *omniquaque* immensa) non poteva strutturalmente permettere al dottore marchigiano di introdurre nell'essenza divina una *latitudo* che andava invece a caratterizzare, sebbene in una modalità particolare che vedremo essere un'innovazione autenticamente ripiana, anche l'infinità, tra l'altro a sua volta depotenziata dal ruolo che tradizionalmente ricopriva nella storia della filosofia. Quello che è certo, inoltre, è che la vivace polemica che accompagna le discussioni sulla presenza o meno di una *latitudo* nell'essenza divina deve essere ricollegata al più generale panorama culturale di quegli anni, nel quale la matematica, la geometria e la scienza delle misurazioni cominciavano ad essere massicciamente utilizzate anche in teologia, come ben vedremo nel secondo capitolo di questo lavoro dedicato alla questione – piuttosto innovativa – della *perfectio specierum*.

A fronte di tutti i rilievi effettuati, siamo in grado di comprendere la conclusione ultima cui giunge Ripa nell'analisi dell'immensità divina. Caratterizzata da un'immensità assolutamente puntuale e priva di *latitudo*, l'essenza divina – per mezzo della sua stessa immensità *omniquaque* perfetta ed indivisibile – eccede tutti gli enti creati, compreso l'infinito che ne resta sempre immensamente distante:

*septima conclusio est ista: primus gradus simpliciter sua immensitate et omnino indivisibili et supersimplici entitate excedit quidquid excedet*⁸⁰.

L'eccesso dell'immensità divina rispetto a qualsiasi ente e qualsiasi latitudine è tale che la trascendenza viene garantita proprio da questa struttura; la trascendenza si innesterà dunque non tra l'infinità e la finitezza, ma piuttosto tra l'immensità divina (da un lato) e l'infinità/finitezza (dall'altro). Si tratta, in questo caso, di un'autentica innovazione ripiana, che avrà ripercussioni significative sia sullo statuto della creatura infinita sia su altre tematiche come la possibilità di un'infinità attuale, o – significativamente – la temporalità.

2.5 Immensità ed eternità; infinità e temporalità infinita.

La caratterizzazione dell'immensità divina come distinta da un'infinità che risulterà, oltre che inferiore, sempre *secundum quid* permette a Ripa un'interessante operazione che è la distinzione tra i piani dell'eternità (propria esclusivamente di Dio), dell'eterno (propria delle sostanze angeliche ma sempre a rischio di appiattirsi su di una temporalità infinita, a meno che si distinguano con precisione le modalità temporali continue e discrete) e del tempo (proprio delle creature che si generano e si corrompono nella successione continua degli istanti che

⁸⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91rb.

compongono la temporalità stessa)⁸¹. Introdurre una netta separazione, nella quale si realizza pienamente la trascendenza, tra l'immensità divina e l'infinità creaturale permette immediatamente di concludere che se anche il tempo risultasse infinito (sia *a parte ante* che *a parte post*) o non fosse possibile distinguerlo chiaramente dall'evo (benché la differenza possa risiedere nella caratterizzazione del tempo come quantità continua, successione costante e determinata di istanti continui e contigui, e dell'evo come quantità discreta, che permette alle sostanze misurate dalla sua durata di muoversi istantaneamente in due luoghi o due tempi non contigui), oppure ancora la stessa necessità dell'evo venisse squalificata proprio dall'individuazione di una misura per così dire 'univoca' della temporalità degli enti creati⁸², l'eternità divina risulterebbe sempre immensamente distinta sia dalla temporalità infinita che dall'evo.

Ciò significa che la struttura 'triadica' della temporalità – triade che non si riferisce alle estasi del tempo (passato, presente e futuro), ma alla tripartizione tra eternità, durata eviterna (temporalità discreta) e tempo (temporalità continua), introdotta nel XII secolo per rendere conto della misurazione della temporalità di quelle sostanze come gli angeli o il primo cielo – è 'in qualche modo' sovrapponibile alla tripartizione metafisica ripiana tra immensità, infinità e finitezza che offre alla temporalità la legittimazione metafisica stessa della distinzione tra le varie modalità del tempo; 'in qualche modo' perché la sovrapposizione tra immensità, infinità e finitezza (da un lato) ed eternità, evo e temporalità (dall'altro) non è perfetta che per la sola immensità-eternità, mentre non è detto che tra durata eviterna ed infinità (da un lato) e temporalità e finitezza (dall'altro) vi sia piena e completa sovrapponibilità, dal momento che la temporalità in quanto tale (intesa come successione infinita di istanti che in sé – pur non avendo estensione – non sono certamente infiniti) potrebbe anche essere infinita. Dobbiamo quindi resistere alla tentazione di collocare nella distinzione tra immensità, infinità e finitezza l'origine delle tre modalità della temporalità, ma resta pur sempre vero che l'immensità ripiana si presta perfettamente a rappresentare l'eternità puntuale che tradizionalmente viene attribuita a Dio, senza contare che proprio l'ipotesi di una temporalità intesa come successione infinita *a parte post* di istanti che in sé sono finiti sembra richiamare la risalita infinita nella serie delle cause seconde, che – proprio in virtù della sua infinità – come non consentirà mai di arrivare ad un'ultima causa, così non consentirà mai di raggiungere un ultimo istante. Rilievo ancora più interessante è che, nonostante risulti difficile pensare ad una temporalità infinita *a parte ante* in un contesto cristiano (perché la temporalità è collegata alla creazione divina che da origine stessa al tempo), la separazione tutta ripiana tra immensità e infinità consente di mantenere

⁸¹ Per un'analisi molto approfondita delle tematiche relative alla temporalità si può considerare lo studio di PASQUALE PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Lovanio 1996.

⁸² «Il tramonto del tempo discreto come misura dei movimenti angelici segue di fatto in Scoto il mutamento di paradigma intervenuto, tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV, nella considerazione del tempo comune. Con l'indebolimento dell'idea della dipendenza dei moti inferiori da quello celeste, cade pure uno dei principali motivi epistemologici (al di là delle esigenze puramente metafisiche) che avevano portato all'introduzione di un tempo angelico discreto: se il tempo cosmico (il tempo del primo mobile) viene assunto come misura degli altri movimenti solo in virtù della sua regolarità o maggiore conoscibilità, nulla impedisce che anche ciò che non è sottoposto all'influenza del movimento del cielo (come appunto gli angeli) possa essere misurato con l'ausilio di esso. Non solo: quand'anche il moto celeste dovesse materialmente venire meno, sarebbe pur sempre possibile servirsi di esso (a livello di calcolo mentale o di immaginazione) per misurare tutti gli altri movimenti», ID., *ibid.*, p. 363

l'essenza divina in una condizione immensamente superiore a quella di una temporalità 'eterna', nel senso di infinita sia *a parte ante* che *a parte post*⁸³.

La caratterizzazione di Dio come Grado Immenso, privo di qualsiasi *latitudo* o composizione (come abbiamo visto dalle *conclusiones* precedenti, dedicate appunto a stabilire la natura del grado immenso) è perfettamente compatibile con quell'eternità intesa come presenzialità sempre puntuale e non vincolata alla successione (continua o discreta) del tempo o dell'evo. Così come la volontà e l'agire divino non sono modulabili in intensità ma si trovano sempre e costantemente nell'indeclinabile immensità del grado proprio di Dio (immensità puntuale)⁸⁴ pur potendo generare l'intera serie modulata dei gradi infiniti e finiti, così l'eternità divina permane sempre nel grado puntuale e privo di latitudine della sua immensità. Il darsi di una temporalità infinita modulabile in una molteplicità di istanti viene invece a coincidere con la *latitudo creaturarum*, che può essere infinita nella successione dei suoi istanti finiti o infinita nella sua totalità, ma che presenterà necessariamente una strutturale compresenza di realtà finite e contigue che la manterrà al contempo sempre distinta dall'eternità/immensità divina; lo stesso discorso si applica alle realtà eviterno, benché in questo caso la logica sia quella della quantità discreta, che potrebbe anche impedire il darsi di una successione continua di istanti, ma non potrebbe ugualmente garantire alla durata eviterna l'assoluta supersemplicità propria del grado immenso divino. A questo punto il testo di Ripa dovrebbe risultare intelligibile:

ergo eternitas Dei quamcumque mensuram aeternam quae non est ipsa – licet non excedat per temporis quantitatem mediam nec per aliam qualemcumque mensuram mediam interceptam – excedit per suam simplicem proprietatem naturae qua formaliter est immensa, sicut patet ex deductione Boethii. Cur igitur a non consimili modo excedit b et quodlibet citra ipsum, videntur ergo utrique istorum – Boethius scilicet et Anselmus – ymaginari quod ideo tempus infinitum a parte ante et a parte post non est proprie aeternum nec tantum sicut aeternitas, quoniam aeternitas se ipsa supersimplicitati omnimode indivisibili est formaliter immensa, tempus vero aeternum: quamvis simul sumptum habeat infinitatem, est tamen finitum et limitatum in suis partibus, quibus continue defluunt et succedunt. Et licet hoc non competeret aevo, si ipsum conformiter poneretur aeternum, tamen etiam ipsum aevuum aliquam ex natura rei habet partibilitatem: non enim habet illam supersimplicem unitatem qua ex se coexistere

⁸³ «Divina aeternitas est ultra tempora aeterna a parte post; ergo etsi tempus esset aeternum a parte ante, divina aeternitas esset ante tale tempus aeternum. Consequentia patet: nam non minus repugnat aliquid esse prius tempus aeternum a parte post, quam aliquid esse ante tempus aeternum a parte ante. Concesso igitur consequente, sit *c* aeternitas Dei, *d* vero aeternitas temporis, *a* – ut prius – entitas Dei, *b* vero tota latitudo entis creabilis. *C* ergo est ante *d* et ultra; ergo *c* excedit *d* sed non per aliquam mensuram ymaginariam per quam *c* sit ante *d* vel post *d*, cum *d* sit aeternum a parte ante et a parte post; sequitur quod *c* sola sua immensitate et supersimplici unitate excedit *d*; sed *a* eandem habitudinem excessus habet ad *b*; sequitur quod *a* sua immensitate et sua totali formali entitate excedit *b*. Et ex hoc patet quod quamvis inter *a* et *b* nihil sit ymaginabile medium, nec aliqua ymaginaria latitudo seu distantia intensiva, nihilominus *a* propria sua immensitate excederet *b*», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 91rb.

⁸⁴ «Quodlibet divinum agere respectu cuiuslibet termini actionis est omnimode indivisibiliter agere intensive, ita quod non est intensius nec potest esse maius ad intra quam ad extra, et ad extra respectu unius effectum quam alterius: semper enim Deus agit secundum unicum indivisibilem gradum sui conatus, qui est supersimplex omnimode et immensus», *Id.*, *ibid.*

*possit futurus sicut aeternitas. Cum igitur sic sit de divina entitate respectu cuiuscumque entitatis creatae – quaelibet enim entitas creata habet infra suam essentiam aliquam latitudinem intensivam sicut patet ex prima conclusione – et ideo si aliqua esset infinita in genere creaturae non tamen haberet propriam infinitatem quoniam in suis gradibus intrinsecis esset finita, et ideo divina entitas cuius quilibet gradus essentialis est formaliter immensus sua supersimplici entitate omnem aliam entitatem excedit*⁸⁵.

Le autorità cui Ripa si richiama esplicitamente in questo punto sono il *Proslogion* di Anselmo e il quinto libro del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio, verso i quali cerca di mostrarsi in piena sintonia, recuperando l'adagio anselmiano *'tu Deum imples et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia'*⁸⁶, e la tesi boeziana dell'*'interminabilis vitae plenitudinem totam pariter possessio'*⁸⁷. Da notare una tendenza tipica di Ripa, il quale – pur consapevole delle novità introdotte dalla complessa struttura della sua metafisica – non cerca mai di mostrarsi in conflitto con le tradizionali autorità filosofiche, ma piuttosto cerca sempre di muoversi in linea con i Padri della Chiesa e con i Dottori di maggiore autorevolezza; lo stesso non può dirsi per una serie di Dottori moderni, verso i quali – invece – la critica di Ripa è molto forte. Ockham ad esempio (e ciò costituisce una cifra caratteristica dell'intera produzione ripiana, come vedremo particolarmente nelle *Distinctiones* 3 ed 8) cade frequentemente sotto i colpi dell'argomentare ripiano e, anche nei casi in cui il *Venerabilis Inceptor* non viene menzionato direttamente, la filosofia di Ripa mostra una netta distanza dalle tesi ockhamiste, motivata – probabilmente – dal rifiuto dell'approccio 'metafisicamente minimalista' di Ockham che, nel tentativo di eliminare gli enti non rigorosamente necessari, finiva per ammettere una realtà composta di soli individui, togliendo legittimità agli enti non empiricamente verificabili o procedendo a ridimensionarne ampiamente la pretesa di consistenza ontologica. Volendo prestare attenzione ad un rilievo di Pasquale Porro, che registra un cambiamento di prospettiva nel corso del XIV secolo in ambiente nominalista in merito alle categorie – tra le quali figura il 'quando' (benché analizzato soprattutto in connessione al tema della misurabilità della durata) – fortemente depotenziate nella loro pretesa di realismo specialmente ad opera di Ockham⁸⁸, non è possibile non prendere atto della distanza che separa Ripa da molti spiriti del XIV secolo:

⁸⁵ ID., *ibid.*, ff. 91rb-va.

⁸⁶ ANSELMUS, *Proslogion*, cap. XX

⁸⁷ BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, V, pr. 6.

⁸⁸ «Questo (provvisorio) scollamento tra la categoria 'quando' e l'idea di durata intrinseca sembra diventare sempre più evidente nel XIV secolo, soprattutto in quella che, per sola comodità, potremmo indicare come area nominalista. Se le posizioni 'realiste', ancora agli inizi del secolo, si rifanno esplicitamente – sia pure con molta cautela – alla tradizione del *De sex principiis* (eventualmente filtrata attraverso il commento di Alberto), la preoccupazione comune dei nominalisti (attribuendo ance a questa denominazione un valore puramente strumentale) è ovviamente quella di denunciare ogni pretesa sostanzialistica nei confronti del 'quando' così come degli altri praedicamenta respectiva. Già in precedenza abbiamo fatto riferimento alla definizione occamista: il 'quando' indica semplicemente la classe degli avverbi temporali e delle espressioni equivalenti con cui si può rispondere a una domanda introdotta dal medesimo avverbio. Questa è per Ockham – come di consueto nell'esposizione delle categorie – l'autentica opinione di Aristotele, deformata dai suoi interpreti più recenti. Contro di essi, Ockham ribadisce che il 'quando' non nomina una 'res respectiva derelicta in re temporali ex adiacentia temporis' e distinta da sostanza e qualità, ma sempre il medesimo soggetto considerato 'non nominaliter sed adverbialiter tantum'. Gli argomenti citati da Ockham per mostrare l'inconsistenza di ogni considerazione ontologica del 'quando' o della 'quanditas' fanno leva in primo luogo sull'impossibilità di un infinito in atto», P. PORRO,

non che Ripa avesse intenzione di fornire al tempo e alla categoria ‘quando’ uno statuto ontologico autonomo e pienamente reale (pur condividendo molti elementi della tradizione platonica, ad esempio – prime tra tutte le Idee, fortemente rielaborate e fuse nella teoria genuinamente ripiana della *replicatio unitatis divinae* che analizzeremo nel secondo capitolo di questo lavoro – non ho incontrato nelle *Distinctiones* da me editate cenni al *Timeo* di Platone o al tempo come immagine mobile dell’eternità, in un periodo nel quale la scienza delle misurazioni e delle proporzioni, la matematica, la geometria, la fisica – con la loro insistenza sugli aspetti quantitativi e misurabili più che sugli aspetti ‘sostanziali’ – registravano notevoli progressi), tuttavia il fortissimo legame tra l’immensità divina e l’eternità puntuale, e la dipendenza dell’infinito – anche in quanto successione in-terminata o in-terminabile di elementi finiti – dall’immenso (che sembra inglobare nuovamente la temporalità nel seno dell’eternità divina) non può essere ignorato. Il punto fondamentale da tenere sempre a mente è che la struttura dell’immensità ripiana consente – stranamente? – di garantire la massima distinzione possibile tra Dio e la creatura più perfetta (infinita) e anche tra Dio e la durata più ‘perfetta’ (infinita), che garantirebbe al Mondo quell’autosussistenza che non appartiene alla dimensione cristiana.

2.6 Il legame con Aristotele ed Averroé

L’autorità dei Padri e dei Dottori della Chiesa esercita su Ripa una notevole influenza, che si riflette nello sforzo costante di mantenere le parti più innovative della sua dottrina sempre in linea con la tradizione; abbiamo inoltre già avuto modo di osservare, seppur brevemente ma ne avremo ulteriori dimostrazioni, come ciò non accada per altri Dottori Moderni, verso i quali Ripa non esita ad ingaggiare (più di una) battaglia. Un’altra autorità che Ripa avverte come fortissimamente cogente è quella che vede costantemente collegate le figure di Aristotele e di Averroé, nei confronti dei quali – come già notato da André Combes – Ripa cerca di mostrarsi sempre in accordo; il rilievo non è banale perché ogniqualvolta si incontra una citazione di Aristotele si incontra sempre anche il commento relativo di Averroé, secondo uno schema preciso che trova un parallelo soltanto nell’altro grande ‘binomio’ d’autorità ripiano: quella tra lo Pseudo-Dionigi e Roberto Grossatesta. Lo schema è sempre il medesimo: citazione d’autorità (Aristotele, Pseudo-Dionigi), commento esteso del Commentatore (Averroé, Grossatesta). Se nel caso dello Pseudo-Dionigi e di Roberto Grossatesta la dipendenza può essere spiegata più agilmente mediante affinità dottrinale, dal momento che Ripa condivide gran parte degli schemi neoplatonici attivi nella filosofia dello pseudo-aeropagita, nel caso di Aristotele e di

Forme e modelli di durata... (op. cit.), pp. 452-453. Anticipando qualcosa del percorso successivo, recuperando un’argomentazione tratta dalla *Distinctio* 3 e avente come bersaglio proprio Guglielmo di Ockham, possiamo facilmente notare il punto di vista di Giovanni da Ripa, che riconnette (a) le *voces* ai concetti, e (b) i concetti alle *res*, cosicché – privando dell’originario riferimento alla *res* sia le *voces* che i concetti – questi ultimi non possono avere alcuna validità: «et primo, cum negat quod conceptus sit proprie univocus et hoc concedit de voce, videtur mihi totum oppositum: nam quod vox sit signum repraesentativum, hoc est praecise ad placitum et variatur in esse signi repraesentativi, secundum quod subordinatur alicui conceptui tamquam priori, a quo dicitur signum verum vel falsum; ergo, sicut nulli voci competit primo et per se esse signum repraesentativum sed conceptui, ita nec esse signum univocum vel equivocum, sed conceptui», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* I, *Art.* 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 121rb; «sicut vox ad hoc quod sit univoca requirit unitatem conceptus cui subordinatur, ita conceptus requirit unitatem in rebus quibus denominatur univocus, ut sic intelligamus quamdam descriptionem univoci, scilicet quod univocum proprie est conceptus communis significans distincte aliquam rationem realem communem rebus pro quibus verificatur», *Id.*, *ibid.*, f. 122ra

Averroé la questione mi pare decisamente più complessa, soprattutto in merito alla prima questione della *Distinctio* 2, nella quale sono presenti diverse innovazioni ripiane che il Dottore marchigiano vorrebbe già ‘contenute’ nella dottrina del Filosofo e rilevate dal suo Commentatore. Perché Ripa sente il bisogno di mostrare la piena coincidenza delle sue tesi sia con quelle di Aristotele che con quelle di Averroé, al punto da dedicare a questo problema un intero (sebbene breve) articolo?⁸⁹ La questione è molto interessante perché sembra quantomeno difficile sostenere che Aristotele abbia potuto ammettere l’immensità di Dio, distinta da un’infinità creaturale.

La risposta, comunque, non è semplice e probabilmente nemmeno così scontata come pare a prima vista, perché – a differenza dal caso rappresentato dallo Pseudo-Dionigi e da Roberto Grossatesta – non sembra essere l’affinità dottrinale (almeno, quella genuina) ciò che interessa principalmente a Ripa. Per rispondere al problema credo si debbano tenere in considerazione diversi elementi: un primo indizio emerge già dall’introduzione alla *Distinctio* 2, laddove Ripa qualifica Aristotele ed Averroé come i ‘*probantiores philosophi apud modernos*⁹⁰’; questo rilievo non va (decisamente!) preso alla lettera, perché al tempo di Ripa sembra essere in voga una tendenza più curiosa – quasi un gioco di questi Dottori che ispirano ancora oggi reverenza – in base alla quale ogni Dottore è impegnato ‘contro’ gli altri (non necessariamente i suoi *socii*, ma anche Dottori più antichi verso i quali vuole ingaggiare una polemica) a mostrare di saper padroneggiare così bene i testi di Aristotele e di Averroé al punto tale da poter proporre tutta una vasta gamma di citazioni d’autorità a sostegno delle proprie tesi. Questa ‘tenzone’ è palesemente evidente nelle *Distinctiones* 8 di Gregorio da Rimini e di Giovanni da Ripa: ad una decina di pagine di edizione critica nelle quali Gregorio da Rimini si sforza di mostrare come sulla scorta delle autorità di Aristotele e di Averroé sia possibile dimostrare che Dio è in un genere⁹¹, risponde *audaciter* Ripa con altrettante pagine dedicate a mostrare invece come secondo la vera *mens* di Aristotele e di Averroé Dio non è in un genere⁹². Una ragione ulteriore per spiegare i numerosi riferimenti ad Aristotele e ad Averroé potrebbe essere la conoscenza sempre più approfondita del Commentatore: in Inghilterra, ad esempio, Giovanni Baconthorpe aveva approfondito lo studio di Averroé nella prima metà del XIV secolo (e Ripa dimostra di non ignorare gli sviluppi della filosofia in Inghilterra⁹³) il che potrebbe aver contribuito a suscitare interesse nei confronti della filosofia averroista nonostante le condanne di alcuni decenni prima. Qualunque sia la ragione dietro ad un utilizzo così massiccio del Filosofo e

⁸⁹ «Utrum ex dictis Philosophi et Commentatoris possit convinci immensitas primi gradus essendi», IOHANNES DE RIPa, *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, *Art.* 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 92va-93ra.

⁹⁰ ID., *Distinctio* 2, *Quaestio* I, *Art.* *Introductorius*, f. 86vb.

⁹¹ «Huius sententiae, videlicet quod deus sit res contenta in praedicamento substantiae, fuisse Philosophum nullus, qui eum viderit, potest dubitare», GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, *Distinctio* 8, *Quaestio* III, *art.* II, p. 130 (ed. Trapp-Marcolino-Santos Noya), Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1982.

⁹² «Sed contra hoc arguitur a quodam Doctore qui innititur probare oppositum ex intentione Commentatoris, unde arguit sic: et ut utar eius verba, quod Deus – inquit – sit res contenta in praedicamento substantiae fuisse Philosophi, nullus qui eum vidit potest dubitare (...). Sed audaciter respondeo huic Doctore quod nullus qui viderit dicta Philosophi vel Commentatoris et non negligenter unquam dubitavit quin nullum incorruptibile possit esse in aliquo genere decem praedicamentorum», IOHANNES DE RIPa, *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* II, *Art.* 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144rb.

⁹³ Ad esempio questo brano, riferito al tema dell’univocità dell’*ens*: «alius modus salvandi univocationem est ille qui ponitur a multis modernis, et maxime sequentibus dicta Doctoris Subtilis, sicut audio quod in Anglia quidam faciunt», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* I, *Art.* 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119vb.

del Commentatore, la conoscenza dei loro testi, l'ampio uso che ne viene fatto nei punti nevralgici dell'impalcatura ripiana e soprattutto il tentativo di mostrarsi sempre piuttosto fedele alle tesi del Commentatore (o forse, sarebbe meglio dire, il tentativo di mostrare la piena coincidenza delle tesi di Averroé ed Aristotele con quanto Ripa viene a sostenere) è una vera e propria caratteristica del testo di Ripa, e non può non essere tenuta in considerazione.

Fatte queste precisazioni preliminari possiamo vedere in che modo Aristotele o Averroé abbiano potuto sostenere, ancorché implicitamente, l'immensità divina. Per quanto riguarda la prova dell'esistenza del Primo Grado e la tesi della sua immensità di contro ad un'infinità che rimane sempre e solo *secundum quid* Ripa liquida brevemente la faccenda mediante una sola e semplice conclusione. Alla domanda se dalle parole di Aristotele ed Averroé si possa ricavare l'immensità del Primo Grado, la risposta è lapidaria:

circa quem articulum pono unica conclusionem responsivam ad articulum, puta quod ex dictis ipsorum evidenter convincitur immensitas primi gradus⁹⁴.

Perché questa semplicità, evidenziata dal fatto che la risposta alla domanda si ricava *evidenter*? Gioca un ruolo fondamentale la comprensione della struttura metafisica del Primo Grado: secondo Ripa, infatti, (a) è palese l'impossibilità di pensare come maggiore il Primo Grado, che è già *l'id quo maius cogitari nequit⁹⁵*; se nella filosofia di Ripa questa impossibilità coincide con l'immensità mentre in altre filosofie si attesta semplicemente sull'esistenza di un Primo che blocca la risalita infinita nella serie delle cause seconde, ai fini del ragionamento ripiano conta semplicemente il darsi di un Primo di cui non è possibile immaginare uno maggiore o uno anteriore. E infatti è altrettanto evidente (b) che Aristotele ed Averroé consideravano impossibile il darsi di qualcosa di anteriore o di maggiore del Motore Immobile o del Primo Motore, dal che ne consegue dunque (c) che l'immensità del Primo si ricava già dalle filosofie di Aristotele ed Averroé. L'argomentazione di Ripa è interessante, perché sembra non considerare (volutamente?) l'avversione dei greci verso l'infinità, dando per scontato (sulla base del suo complesso sistema) la replicabilità infinita di ciascun grado finito:

quilibet ponens aliquem gradum <esse> tantum quod apud ymaginationem contradictionem includit ipso esse vel posse esse maiorem, evidenter convincitur habere – <et> consequenter ponere – ipsum esse immensum; sed secundum Philosophum et Commentatorem sic est de primo gradu essendi simpliciter; ergo etc. Maior probatur: nam apud omnem ymaginationem omnis gradus finitus secundum quod tantus gradus est, est ymaginarie replicabilis in infinitum, sicut est de omni quantitate finita apud philosophum quemlibet, secundum quem quod naturalis quantitas est, habeat terminum suae magnitudinis, secundum tamen quod dimensio finita est ymaginarie duplabilis vel triplabilis, et sic in infinitum. Minor probatur: nam Philosophus ponit ipsum primum gradum esse purum actum simpliciter – puta infinitae simplicitatis et unitatis – in tantum quod apud omnem ymaginationem contradictionem

⁹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 92va.

⁹⁵ La piena accettazione dell'argomento ontologico è implicita nella struttura della metafisica di Ripa.

*includit aliquid esse magis unum vel magis simplex, et per consequens magis ens, cum primus gradus non possit intelligi replicari in esse entitatis nisi etiam sit intelligibile ipsum posse replicari in esse nobilitatis, simplicitatis, et unitati*⁹⁶.

Ripa ‘svicola’ dall’impossibilità di attribuire ad Aristotele ed Averroé un qualunque discorso – peraltro testualmente insostenibile – sulla possibilità di una serie infinita attuale, o sulla replicabilità (matematico-metafisica) infinita di un qualunque grado finito, ma si concentra sulla caratteristica di Atto puro (caratterizzato da infinita semplicità ed unità e dalla trascendenza che lo separa dal mobile) attribuita al Primo da Aristotele, e da qui muove per concludere che l’immensità del Primo è già presente, almeno embrionalmente, nella filosofia di Aristotele. In secondo luogo recupera la non-appartenenza del Primo Motore aristotelico alla serie degli enti (che nel suo sistema si declina come *latitudo entis* distinta dalla puntuale immensità divina) per verificare la piena coincidenza della sua metafisica con l’impostazione aristotelica.

Un terzo elemento (che racchiude tre argomentazioni distinte) è una particolare reinterpretazione della cosmologia aristotelica e della beatitudine raggiungibile dai vari enti:

*secundum positionem Philosophi intelligentiae in latitudine essendi se habunt sicut gradus varii in latitudine discreta et non continua, nam secundae intelligentiae correspondet indivisibilis gradus essendi specificae, et inter ipsam et tertiam non est possibilis media, nec inter tertiam et quartam, cum quaelibet talis – secundum eum – sit necesse esse, et quodlibet necesse esse est. Data igitur a prima intelligentia, b secunda, c tertia, d quarta: si a intelligentia est finita, a est immediata b et indivisibiliter b excedit excessu discreto; et b aequae praecise c sicut in latitudine numerorum; ergo b plus excedet d vel c quam a b. Consequens non admitteret Aristoteles, quis enim prudens admitteret quod purus actus simpliciter et supersimplex unitas infinitae nobilitatis et omnimode independens non plus excedat perfectionaliter quodcumque esse citra se quod est potentiale et aliquo modo dependens, quam unum ens potentiale excedat reliquum. Quomodo enim concederet quod eminentius – quantumlibet sine fine – omnis perfectio sit in primo, ubi est purissime actualiter et fontaliter quam in aliquo citra ipsum, cum ipsum sibi ipsi sufficiat et cuilibet citra ipsum ad plenam beatitudinem et completam quietem? Nihil vero citra ipsum, sub aliquo gradu quantumlibet parvo, potest per suam naturam esse beatum, licet toto naturae conatu tendit in ipsum ut in amatum et desideratum*⁹⁷.

È significativo notare come la tendenza di Ripa nel mostrare la convergenza tra teologia e filosofia sia attiva in molti luoghi strategici, come già evidenziava Paul Vignaux a proposito della questione relativa alla beatitudine dell’anima: «la lumière inaccessible dont parle l’Épître à Thimothee est ici ‘infinite..., immense inaccessible...cuilibet intelligentiae creabili in puris naturalibus consideratae’, c’est-à-dir à un ensemble infini: ‘toti latitudini intelligentiae creabilis’, série admettant cependant un double terme: un ‘terminus inclusivus’ qui est l’intelligence infinie creabile; un ‘terminus exclusivus’, Dieu meme, la ‘prima Intelligentia’

⁹⁶ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 92va.

⁹⁷ ID., *ibid.*, ff.92va-vb.

des philosophes. De meme quel es intelligences, la lumière qu'elles sont, essentiellement, se présente comme une 'latitudo' que termine 'exclusive' le 'lumen gloriae', identique à l'essence divine: aucun esprit créable n'a donc en soi 'ex propria sua essentia' l'ultime béatitude; cela aux yeux du philosophe éprouvé ('philosophus probatus') comme du théologien»⁹⁸.

In quarto luogo Ripa torna nuovamente sulla natura della causalità propria del Primo Grado: se per generare enti distinti dalla perfezione ontologica distinta non è richiesta una maggiore o minore potenza causativa nel Primo, ne consegue che il primo può generare un effetto infinito senza modificare la propria *virtus*. Così è in Aristotele ed Averroé (almeno a giudizio di Ripa, che mi pare poco attento nel rilevare la difficoltà di conciliare i ragionamenti sull'infinito mediati dalla scuola dei *Calculatores* e dei matematici parigini con la filosofia greca ed araba), dimostrando l'immensità del Primo:

si duo gradus inaequales in aliqua latitudine aequalem praecise causalitatem exigent ad suum esse in totali agente quod possit ipsos derivare in esse, sequitur quod tale agens, quantum est ex se, infinitam possit latitudinem derivare; si enim a sit gradus ut 4, b ut 8, c agens cuius causalitas totalis tanta esset praecise respectu b sicut respectu a, sequitur quod a, si esset in duplo intensior gradus quam nunc est, non requireretur in c maiorem causalitatem quam nunc, et per consequens ex intentione non requiritur maior causalitas in agente ad producendum intensiorem effectum; ergo ad triplandum vel quadruplandum a, et sic in infinitum, non requiritur in a maior causalitas, et per consequens si a sufficit se solo producere a in esse, a infinitam latitudinem potest in esse producere, et sequitur necessario quod a est infinitum. Sed sic est de primo simpliciter: nam in latitudine essendi rerum tantam perfectionem exigit quantumlibet parva res in ultimo suo fine, sicut quaecumque alia supra ipsam, ymmo sicut primum simpliciter ad suam perfectam quietem; ergo sicut a – sive primum simpliciter – sufficit quietare perfecte ut ultimus finis aliquam latitudinem essendi rerum, quantum est ex se, plene sufficeret ad infinitam, ubi ex parte effectus non clauderetur repugnantiam ipsam esse⁹⁹.

Infine Ripa chiude le sue argomentazioni richiamandosi al *De Substantia Orbis* di Averroé per mostrarne la necessità di attribuire a Dio ciò che è perfezione, e quindi l'impossibilità di ammetterne uno maggiore.

2.7 L'immensità divina si ricava a partire da qualunque grado finito?

L'ultimo articolo della prima questione di questa lunga *Distinctio* 2 verte su un aspetto particolare del rapporto tra Dio e gli enti creati: se da qualsiasi grado finito si possa ricavare l'immensità del Primo Grado¹⁰⁰. L'articolo, come i precedenti, è naturalmente funzionale a sottolineare come ogni grado disposto lungo la *latitudo entium*

⁹⁸ P. VIGNAUX, *Pur Lire Jean de Ripa*, op.cit., p. 294.

⁹⁹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 92vb.

¹⁰⁰ «Utrum ex quolibet gradu finito essendi probari possit immensitas primi gradus», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 93ra-95ra.

richieda – oltre che richiami – un Primo Grado immenso senza la presenza del quale verrebbe squalificata la stessa possibilità esistenziale degli enti creati, e dove la conclusione unica dimostrativa è la seguente:

*quilibet gradus finitus essendi immensam concludit magnitudinem primi gradus, et hoc evidentia naturali*¹⁰¹.

A differenza degli articoli precedenti, tuttavia, in questo caso si introduce un aspetto particolare del Primo Grado, la sua ‘magnitudo’, che sposta in qualche modo l’equilibrio della discussione: dopo avere affrontato l’aspetto fondativo del Primo Grado – da cui dipende la serie infinita degli enti – e il problema della sua intensità – intensità puntuale immensa, priva di *latitudo* – Ripa si concentra ora sulla sua *magnitudo* (o *virtus*). Dal momento che *magnitudo* non può qui indicare una qualche grandezza (quantitativa o qualitativa) che caratterizzerebbe esteriormente il Primo Grado, ma solo la cifra interna della sua potenza attiva, l’unica accezione valida per il termine ‘magnitudo’ può essere solo quella di *virtus activa* o intensità di potenza che caratterizza intrinsecamente il Primo Grado nella sua attività, *virtus* che rimane distinta – almeno formalmente – sia dall’attività fondativa e conservante esercitata nei confronti della serie degli enti, sia dall’intensità priva di *latitudo* che caratterizza e distingue il Primo Grado dalla serie degli enti, disposti sempre all’interno di una *latitudo*.

Il discorso di Giovanni da Ripa richiama esplicitamente discussioni precedenti riferite alla *virtus* divina, e – non a caso – il percorso ripiano assume la sua corretta connotazione solo se riferito alle precedenti riflessioni di Duns Scoto e di Francesco d’Appignano; l’articolo che Ripa propone, infatti, presenta il suo fulcro nell’analisi dettagliata delle argomentazioni proposte dal Dottor Sottile (intorno al 1300) e da Francesco d’Appignano (intorno al 1320) tese a dimostrare l’infinità intensiva di Dio. E’ interessante notare come ancora nel 1356 circa Ripa avverta come attuali – o quantomeno come significative – le riflessioni di Scoto e di Francesco d’Appignano, anteriori di 40 anni al suo Commentario ed anteriori anche agli sviluppi della cosiddetta *Schola Moderna* (di cui Ockham, Wodeham, Gregorio da Rimini rappresentano alcuni tra gli esponenti più importanti), nei confronti della quale Ripa mi pare sempre piuttosto avverso per principio e per impostazione: laddove infatti la tradizione filosofica si stava sviluppando in direzione di un potenziamento della logica (vedasi i testi di Adamo di Wodeham o di Andrea di Novocastro, contemporaneo di Ripa, in cui l’attitudine logica sembra ancora più marcata), il filosofo marchigiano sembra opporre il tentativo di strutturare una possente metafisica che sia in grado di spiegare sistematicamente la realtà, all’interno della quale la logica si ritaglia soltanto lo spazio necessario per strutturare correttamente il ragionamento, senza pretendere un ruolo contenutistico che conduca a sostituire alle *res* (obiettivo della filosofia più genuina di Ripa) le *voces* o le *propositiones* (come invece, stando almeno al giudizio di Ripa, stavano facendo autori come Ockham). Nei confronti di Francesco d’Appignano, poi, bisogna sempre prestare una particolare attenzione, perché – come vedremo più in dettaglio nell’analisi della *Distinctio* 3, dove la questione si farà esplicita – egli rappresenta per Ripa ‘quasi un padre’, colui sugli scritti del quale il giovane filosofo di Ripatransone formò il suo

¹⁰¹ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* I, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 93ra.

temperamento filosofico. L'indicazione non è affatto banale e non deve passare sottotraccia, perché oltre che Duns Scoto – oramai Dottore Antico e verso il quale Ripa ha un generico debito di riconoscenza (nel senso che molti dei temi trattati da Ripa sono possibili sulla base della speculazione scotiana, ma solitamente sono altre posizioni, più moderne, a costituire il vero riferimento della discussione ripiana) – è Francesco d'Appignano ad essere uno degli interlocutori principali di Giovanni da Ripa: in tutti i punti chiave della riflessione di Ripa – *virtus* del Primo Grado, univocità/analogia dell'*ens*, distinzione formale (non a caso tra i contenuti fondamentali rispettivamente delle *Distinctiones* 2, 3 ed 8) – sono le posizioni di Francesco a ricevere un'attenzione particolare, esplicita o implicita, e ad aver contribuito alla genesi della proposta autenticamente ripiana; la figura di Francesco d'Appignano non deve dunque passarci silenziosamente accanto.

Nello stile tipicamente ripiano, l'articolo inizia proponendo la dimostrazione della conclusione sopra proposta, alla quale seguirà la confutazione delle obiezioni (coincidente in questo caso con l'analisi delle tesi di Duns Scoto e Francesco d'Appignano). La via che Ripa sceglie per dimostrare l'immensità intensiva di Dio passa ancora una volta attraverso la struttura di pensiero ereditata dalle riflessioni matematiche e fisiche degli anni '30, '40 e '50 del XIV secolo: l'*evidentia naturalis* che permette di concludere – a partire da qualunque grado finito – l'immensità del Primo Grado viene spesso a coincidere con l'impossibilità di ammettere la soluzione opposta, soluzione resa intrinsecamente contraddittoria mediante l'utilizzo di un complesso vocabolario matematico o fisico.

La prima via è a tal proposito interessante: il Primo Grado, quanto alla sua *virtus intrinseca*, può essere considerato di (a) *infinitae remissionis*; di (b) *finitae tantum intensionis*; oppure di (c) *infinitae intensionis*. Se lo si considerasse di *infinitae remissionis* (ossia, con un procedimento inverso alla risalita all'infinito, se lo si considerasse come l'ente infinitamente decresciuto, cioè come il più piccolo ente considerabile 'idealmente dopo' il non-essere), allora sarebbe immediato al non-essere; se fosse immediato al non-essere risulterebbe – secondo la logica della quantità discreta – di una natura tale che sarebbe impossibile il darsi di qualsiasi termine intermedio tra l'essere e il non-essere, non potendo ammettere di fatto l'esistenza di nessuno degli enti di cui facciamo esperienza. Se fosse di intensità soltanto finita (*finitae intensionis*), non potrebbe generare che una piccola porzione della *latitudo ymaginabilis entium*, abdicando così immediatamente al ruolo di primo principio cui fa capo una serie infinita di enti creati (la cui possibilità è stata già dimostrata). L'unica via percorribile risulta dunque la terza (*infinitae intensionis*), come l'argomentazione di Ripa sostiene:

primo arguo sic: sit a tale ens simpliciter primum, quod in praecedenti articulo probatum est esse; et arguo sic: vel a est infinitae remissionis – ita quod est immediatum non gradui essendi simpliciter – vel finitae tantum intensionis, ita quod per aliquam ymaginariam latitudinem distat a non esse simpliciter sed finitam, vel infinitae intensionis. Si primum, contra: ab a fluit omnis gradus essendi simpliciter citra a, ergo a non est infinitae remissionis. Item a est per se necesse esse, et non quodlibet quod non est a est tale, ergo etc. Si detur secundum, contra: nam tunc inter a et non gradum simpliciter est tantum finita latitudo essendi; sed cum quaelibet latitudo finita habeat gradus intrinsecos ex quibus ymaginarie replicatis constituitur tota huiusmodi latitudo, sequitur quod quantitatis a per quemcumque gradum

remissiorem a finities replicatum est posterior naturaliter tali gradu, sicut quilibet numerus est posterior unitate. Sequitur quod a gradus non est simpliciter primus gradus, contra datum.

Confirmatur: nam cuiuslibet latitudinis intensive constitutae ex variis gradibus, necessario prior est gradus remissior quam intensior; nam gradus intensior magis distat a non esse simpliciter, et ideo naturaliter praexigit gradum remissiorem et aliquid superaddit; sed a est simpliciter primus gradus, ergo a non distat a non esse simpliciter per aliquam latitudinem tantum finitam.

Si detur tertium habetur intentum: non enim curo quae infinitas attribuenda sit primo gradui simpliciter, quoniam de ipsa inquiretur in sequenti articulo¹⁰².

Un aspetto interessante da notare è che il rimando al *quae infinitas attribuenda sit Primo* è un rimando alla terza questione di questa seconda Distinzione, che affronterà proprio in dettaglio l'infinità propria di Dio e quella propria delle creature, tema piuttosto delicato e complesso e che implica anche una rivisitazione della teoria sull'infinito, il suo rapporto con l'immenso da cui deriva, e la natura dell'ente (creato) infinito.

Tornando alle argomentazioni di questo articolo IV, una seconda via muove dall'impossibilità di ammettere, a partire da un qualsiasi grado finito, la finitezza del Primo Grado¹⁰³. Se procedessimo in questo modo, infatti, l'eccesso del Primo Grado sul non-essere sarebbe soltanto finito (per esempio di una *latitudo* compresa tra il grado 0, il non-essere, e il grado 100, posto – per ipotesi – come equivalente all'intensità del Primo Grado); ne consegue che l'eccesso del Primo Grado su di un qualunque grado finito (per esempio su un ente il cui grado intensivo è pari a 20) sarebbe soltanto finito (pari ad una *latitudo* compresa tra 20 e 100, cioè 80, perché 100 [Primo Grado] – 20 [ente in esame] = 80 [*latitudo* interposta tra Dio e tale ente]) e minore dell'eccesso che lo separa dal non-essere, al punto che l'eccesso che separa un grado finito da un altro (per esempio due enti che sono espressi nei gradi 2 e 99, separati da una *latitudo* pari a 97, perché 99 – 2=97 [*latitudo* interposta tra questi due enti]) potrebbe anche essere maggiore di quello che lo separa dal Primo, determinando così la possibilità che una serie di eccessi tra gli enti creati sia maggiore rispetto ad un'altra serie che separa altri enti creati dal Primo:

si a per excessum solum finitum excedit b, sequitur quod in eadem latitudine essendi simpliciter a gradus finite tantum plus distat a non esse simpliciter quam b; et si sic, cum quilibet gradus citra a derivetur causaliter ab a – vel saltem aliquo modo dependet ab a – sequitur quod, quantumlibet parvo excessu signato vel latitudine essendi, a per minorem latitudinem excedit aliquid citra a; sed b per aliquam latitudinem ymaginarie divisibilem excedit aliquid citra b; sequitur quod aliquid quod per se est

¹⁰² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 93ra-rb.

¹⁰³ Interessante notare la chiarezza con la quale Ripa si orienta verso la logica della quantità discreta e non della quantità continua, almeno per quanto riguarda il rapporto tra il Primo e la serie degli enti (nella quale invece gli individui all'interno di una specie si danno secondo la logica della quantità continua): «et loquor in isto articulo non de excessu numerali – qualis est duorum individuorum in eadem specie – sed de excessu simpliciter, qualis est specierum ad invicem», ID., *ibid.*, f. 93rb. La questione andrà integrata con l'analisi della *Quaestio* 4 di questa seconda Distinzione, contenuta del capitolo 2 del presente lavoro.

possibile esse et non esse – ita quod sibi ipsi ad nullum gradum essendi sufficit – magis excedit perfectionaliter aliquod contingens esse quam per se necesse esse, quod per se sufficit ad summum gradum essendi aliquod signabile contingens esse, quod non reputo aliquem sane mentis posse admittere. Et ex ista ratione habetur – et etiam ex priori – quod quodlibet per se necesse esse quod sibi ipsi sufficit quocumque extrinseco subducto ad esse est necessario immensum esse¹⁰⁴.

Per apprezzare la bellezza di queste argomentazioni dobbiamo sapere che – in un linguaggio fortemente matematizzato e composto di *latitudines*, *excessus*, *duplatio*, *triplatio*, *infinatio* – l'intensità massima è quella che eccede in una proporzione incommensurabile e sempre identica (immensa) qualunque altro grado immaginabile, compreso l'infinito. Si tratta, per gli autori di questo periodo, di una rielaborazione in chiave matematica dell'argomento ontologico di Anselmo, rielaborazione che attribuisce al Primo un'intensità (espressa in linguaggio matematico e non solo metafisico) tale che non può essere eguagliata né (a) dall'ente intensamente più perfetto, né (b) dalla somma o dal prodotto delle intensità di due o più enti considerati unitariamente. L'elaborazione di queste argomentazioni non è comunque un'innovazione esclusiva di Ripa, perché – come vedremo – già Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto avevano affermato l'eccedenza infinita di Dio su qualunque ente preso in considerazione, benché innovazione autenticamente ripiana sia sempre l'individuazione di una forma di infinità (l'immensità) immensamente superiore all'infinito.

Una terza via propone invece la rielaborazione del tradizionale argomento della risalita all'infinito. Se infatti – dice Ripa – il Primo Grado avesse un'intensità solo finita, sarebbe possibile immaginarne uno maggiore, che avrebbe così anche una *virtus activa* sempre maggiore, e maggiormente in grado di sostenere gradi di intensità o perfezione ontologica crescenti; segue dunque la necessità di ammettere l'immensità del primo grado:

quantumlibet a excogitaretur magnum per quantamcumque fictionem ymaginationis, a non sufficeret plenius sibi ipsi ad esse nec ad esse alicuius citra se; ergo etc. Consequentia patet: nam eo ipso quod poneretur aliquid maius a, ipsum esset magis activum cuiuslibet citra a quam a ipsum; etiam esset finis ulterior et perfectior quam a. Et antecedens proba: nam a sic sufficit sibi ipsi ad esse quod per se est necesse esse; ergo quantumlibet poneretur aliquid maius a, ipsum non esset magis sufficiens a ad esse quam a est, nec etiam alicui citra a; nam non minus a est sufficiens cuiuslibet citra a ad esse quam sibi ipsi, cum quodlibet citra a habeat remissius esse quam a, cum etiam quodlibet citra a derivetur ab a, vel saltem in ipso a finaliter quietetur. Contradictionem autem includit apud imaginationem quod aliquid possit esse intensius activum alterius quam id quod plene et totaliter sufficit ad esse illius¹⁰⁵.

In quarto luogo Ripa stabilisce una chiara connessione tra *virtus causativa* e *potentia intelligendi*: quanto maggiore è la *virtus causativa* di un ente (che deve necessariamente essere un'intelligenza, o quantomeno possedere questa *denominatio perfectionis*), tanto più perfetta è la sua conoscenza della realtà. L'unico modo per ammettere una conoscenza originaria di tutto ciò che è o può essere prodotto o causato a priori (e sarebbe

¹⁰⁴ ID., *ibid.*, f. 93rb.

¹⁰⁵ ID., *ibid.*, f. 93rb.

interessante indagare la connessione tra questa tesi e la conoscenza dei futuri contingenti) è ammettere l'immensità del primo, nel quale coincidono una *virtus causativa* immensa e una conoscenza assolutamente perfetta di tutto ciò che è:

dato aliquo per ymaginationem superiori a, illud esset aliqua intelligentia sicut est a. Vel igitur intelligeret aliquid citra a vel non; si sic – et non nisi per hoc quod sua essentia esset ars et ratio causalis cuiuslibet talis: sic enim a intelligit quodlibet citra a a priori causaliter, qui est perfectissimus modus intelligendi – sequitur quod quam praecise talis intelligentia esset ars cuiuslibet citra a, tam intense intelligeret quodlibet tale; sed non intensius esset ratio causalis alicuius citra a, nec ars ipsius quam a: a enim est ars originalis qua esse intensiorem claudit contradictionem, cum sit causa totalis, et quantum est ex se plene sufficiens ad quodlibet citra a, ita quod clauderet contradictionem aliquid posse perfectiori modo influere respectu alicuius citra a¹⁰⁶.

2.7.1 Critica a Duns Scoto

Terminata la dimostrazione dell'infinità del Primo Grado, Ripa passa alla critica serrata delle argomentazioni di Duns Scoto (non prima di averle ridotte *ad breves formas et efficiores*). Il Dottor Sottile aveva individuato principalmente tre vie per ricavare l'infinità di Dio. La prima muove dall'efficienza, e sostiene che – benché non sia corretto affermare, sulla scorta di Aristotele, che il Primo muove di moto infinito e che quindi è dotato di potenza infinita – resta possibile concludere che il Primo è infinito perché *simul et independenter* avrebbe la possibilità di muovere di moto infinito, nonostante tale possibilità sia esclusa non per impotenza divina, ma per l'impossibilità che proviene dalla natura stessa degli effetti¹⁰⁷. Ciò che Ripa critica in questa

¹⁰⁶ ID., *Ibid.*

¹⁰⁷ «Primam viam, ex parte causae, tangit Philosophus VIII *Physicorum* et XII *Metaphysicae*, quia movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam (...). Consequentia probatur sic, quia si ex se, non virtute alterius movet motu infinito; ergo non ab alio accipit sic movere, sed in virtute sua activa habet totum effectum suum simul, quia independenter. Sed quod simul habet in virtute infinitum effectum, est infinitum; ergo etc.», DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio II, § 111, 113, (ed. Vaticana, vol. II, pp. 189-190). Cf quanto rileva ALESSANDRO GHISALBERTI: «la prima via all'infinità attuale è *ex primitate efficientiae*: Scoto ha dimostrato, partendo dalla constatazione che *aliquid ens est effectibile*, che esiste una causa efficiente incausata e incausabile che sta a fondamento di ogni possibile attività produttiva operante nell'universo. L'*effectibilitas* di qualsiasi ente postula infatti l'esistenza di un *effectivum primum*, di una causa necessaria. Il fatto che Dio sia *effectivum primum*, la causa efficiente di tutte le cose attuali e possibili, dimostra il suo essere infinito in atto, come provano ben quattro argomentazioni, in cui la nozione di possibilità mantiene un ruolo centrale. 1.1) In base alle conclusioni dell'VIII libro della *Fisica* di Aristotele: poiché la causa prima muove per un tempo infinito, ha una potenza (*virtus*) infinita ed è quindi un motore infinito. L'antecedente del ragionamento, sebbene possa sembrare falso a qualcuno, risulta necessario in relazione a ciò che è possibile, sebbene non lo sia rispetto a ciò che è attuale, ossia a qualcosa già realizzato. Ciò dipende dal fatto che se una causa è in grado di causare degli effetti, allora essa può causare tali effetti anche se non lo fa attualmente, senza con questo che venga intaccata la sua perfezione, dal momento che possiede sempre la *virtus causativa*. Scoto specifica che una causa che può produrre da sè, in virtù della propria potenza attiva, un effetto infinito, è essa stessa infinita. Siccome la causa che può muovere di moto infinito, possiede da sè nella propria potenza attiva la capacità di produrre un effetto infinito, dunque è essa stessa infinita. La premessa maggiore può essere spiegata richiamando il principio per cui ogni effetto è presente nella propria causa formalmente o in modo più eminente. Nel caso di un effetto che per natura è atto ad essere infinito formalmente in sè, esso si troverà in modo in modo virtuale e più eminente nella propria causa, la quale quindi sarà infinita *intensive*, e non solo infinita *successive* (ciò può appartenere anche all'effetto)», ALESSANDRO GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in John Duns Scotus. *Metaphysics and Ethics* (a c. di L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer), Brill, Leiden-New York-Koln 1996, pp. 430-431.

argomentazione è proprio la tesi che – a suo giudizio – viene erroneamente attribuita ad Aristotele: il Filosofo infatti non si serviva di questa constatazione (che il primo muove di moto infinito), per concludere l'infinità intensiva del Primo; la stessa infinità si può infatti riscontrare – secondo Ripa – in tutti i movimenti delle sfere celesti e in ogni azione che è frutto di un agente indipendente, ma sostanzialmente, avendo già ammesso la non esclusività dell'infinito come caratteristica propria di Dio (come accadeva nel sistema di Scoto), al *Doctor Difficilis* il 'gioco' di estendere l'infinità alle creature risulta una partita decisamente più semplice, sia dal punto di vista di un'infinità *successive* (già dimostrata con la risalita all'infinito nella serie delle cause seconde), sia dal punto di vista di un'infinità *intensive* (che può tranquillamente cessare di essere una prerogativa divina):

nam in processu allegato et maxime XII Metaphysicae, parte 41, non intendit Philosophus concludere infinitatem intensivam primi, tum quia ibi solum concludit aliquod movens motu infinito quod nec moveatur essentialiter nec accidentaliter; huiusmodi autem motiones sunt plures, nam cuilibet orbi correspondet a quo talis orbis habet infinitatem motionis. Tum etiam quia Philosophus non poneret primum motorem ratione motionis esse infinitum intensive, ita quod ex motione infinita in tempore concludit eius infinitatem intensivam, sicut patet II De Caelo, in multis Commentis per Commentatorem, et declarabitur in sequenti articulo. Sed quidquid sit de intentione Aristotelis cum arguit 'primum ex se movet vel independenter movet motu infinito, ergo est infinitae potentiae', consequentia apud me est optima de quocumque agere respectu cuiuslibet effectus quod est independenter agere: dico enim quod necessario quodlibet independenter agere est immense agere, sicut independenter esse est immense esse, ut alias declarabo¹⁰⁸.

L'aspetto più interessante di tutto il discorso, in linea con le ultime considerazioni svolte circa il depotenziamento dell'infinito attivo nella metafisica ripiana, risiede nel fatto che Ripa critica anche l'idea che in un agente che può produrre infiniti effetti simultaneamente debba trovarsi una *virtus activa* maggiore (infinita) rispetto ad un agente che ne può produrre uno soltanto. Se un fuoco durasse in eterno, potrebbe generare una serie infinita di effetti, ma la sua *virtus* non sarebbe per questo motivo infinita, bensì finita e sempre vincolata alla possibilità di produrre solo e soltanto un effetto ben determinato, ossia dell'altro fuoco:

non enim aliquod agens potest concludi esse infinitum ex hoc quod potest simul in effectus infinitos; nam non maioris perfectionis intensive est in agente quantum est ex se posse simul in effectus infinitos alicuius speciei quam unius tantum; quod probo: nam sit a ignis; a si eternaliter duraret, possit successive producere infinitos effectus aequales; sed a nihil – per hoc quod aeternaliter duraret – plus possit postea quam nunc, nam nulla ratio causalis esset formaliter in a quae non sit nunc respectu cuiuscumque ignis quem potest producere; ergo etc. Confirmatur: nam a per formam suam substantialem est productivus cuiuslibet ignis quem potest successive producere; ergo a correspondet nunc formaliter omnis ratio causalis ad quemcumque ignem successive producibilem per a, et ideo dico

¹⁰⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 93vb.

quod si a non potest simul producere infinitos effectus aequales, non est repugnantia ex parte a quin contineat formaliter posse tale; sed repugnantia est vel ex parte passorum – quia non tot applicantur – vel ex parte infinitae multitudinis effectuum – ut multi dicerent, sed non ego – vel potius ex parte resistentiae in passis, quae impediunt actionem agentis. Et ideo ubi infinita passa applicarentur, et nulla esset in ipsis resistentia – quaemadmodum est in inductione lucis in medium rarum – staret a infinitis ignes aequales simul producere¹⁰⁹.

Da notare il richiamo *ut multi dicerent sed non ego*, che sottolinea ancora una volta la tranquillità con la quale Ripa può oramai ammettere un'infinità creata. L'indebolimento del ruolo centrale spettante all'infinito (facilmente estensibile anche al dominio creaturale) è infatti alla base anche della critica ripiana alle altre vie di cui Duns Scoto si era servito per dimostrare l'infinità intensiva del Primo¹¹⁰: (a) a partire dall'intelligibilità di una serie infinita di enti, conosciuti *simul* e *distincte* dal solo intelletto di Dio, che quindi è infinito¹¹¹; (b) a partire dall'eminenza mediante la quale l'infinito supera qualsivoglia finito infinitamente¹¹². La risposta di Ripa ad entrambi gli argomenti punta ancora di nuovo con forza sull'estensione dell'infinità al dominio creaturale, dal momento che (a) a giudizio di Ripa, la possibilità di conoscere *simul* e *distincte* infiniti intelligibili non è prerogativa esclusiva dell'intelletto divino, ma appartiene più in generale ad ogni altro intelletto¹¹³; (b) l'inferiorità dell'infinito rispetto all'immenso (dimostrata più volte nel testo di Ripa) non richiede una risposta più approfondita all'ultima via di Scoto.

2.7.2 Critica a Francesco d'Appignano

Accanto alla critica rivolta a Scoto, Ripa si concentra sulla proposta di Francesco d'Appignano, attivo intorno agli anni 1320-1322. Anche Francesco, come Scoto, mostra una forte preferenza per argomentazioni di carattere metafisico legate principalmente alla natura perfetta e priva di limite che caratterizza l'ente infinito, ma divide il suo discorso in due filoni principali: uno dedicato a mostrare l'infinità intensiva del Primo Ente mediante argomentazioni relative alla perfezione metafisica; un secondo dedicato a mostrare l'infondatezza del tentativo (averroista) di mostrare l'infinità del Primo Ente mediante l'eternità del movimento.

¹⁰⁹ ID., *Ibid.*, ff. 93vb-94ra.

¹¹⁰ Ripa sceglie di ignorare (volutamente?) la via della finalit , che costituisce una terza argomentazione di Duns Scoto.

¹¹¹ «Ostenso proposito per viam primae efficientiae, quia illa prima efficientia infert infinitatem, sequitur secunda via, ex hoc quod est intelligens distincte omnia factibilia. Ubi arguo sic: intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligente; ergo intellectus ista simul actu intelligens est infinitus. Talis est intellectus primi», IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio II, § 125 (ed. Vaticana, vol. II, pp. 201-202).

¹¹² «Item quarto propositum ostenditur per viam eminentiae et arguo sic: eminentissimo impossibile est aliquid esse perfectius, sicut prius patet; finito autem non est impossibile esse aliquid perfectius; quare etc.», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio II, § 131 (ed. Vaticana, vol. II, p. 206)

¹¹³ «Ad rationes secundae viae: ad primam nego maiorem, et ad probationem dico quod secundum quod maior pluralitas concludit maiorem perfectionem, infinitas infinitam perfectionem concludit. Sed pluralitas de qua loquimur – quantum ad intellectum – nullam maiorem perfectionem concludit nec intensivam nec extensivam, quoniam quilibet intellectus – eo ipso quo intellectus est – sicut potest intelligere unum, ita infinita simul distincte quantum est ex parte potentiae perceptivae. Et ideo quilibet intellectus – quantum est ex se – simul et distincte videre potest in Verbo omnia quae videt Verbum. Sed quantum est ex actuali intelligere, de hoc est ratio secunda. Sic ergo ista ratio nedum non concludit uni philosopho sed etiam theologice est refutanda», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 94ra-rb.

L'infinità intensiva del primo si mostra per Francesco mediante tre vie: 1) l'ente sommamente perfetto possiede ogni modalità di perfezione senza imperfezione alcuna; l'infinità è in sé una perfezione; l'ente Primo è dunque infinito¹¹⁴; 2) ciò che è in sé adeguato ad una natura superiore è maggiormente perfetto (*illimitatus*) rispetto a ciò che è adeguato ad una natura inferiore; l'ente sommamente perfetto è dunque maggiormente perfetto rispetto a qualunque altro; l'ente sommamente perfetto è dunque infinito¹¹⁵; 3) ciò che esiste di per sé, ed ha una perfezione tale che se esistesse insieme ad altre realtà non sarebbe comunque più perfetto, è infinito intensivamente. L'argomento sostiene di fatto che mentre l'aggiunta di un finito ad un altro finito aumenta la perfezione totale dell'ente (o del contesto 'mondo', nel caso gli enti non siano componibili), il darsi di altre realtà accanto all'infinito non ne aumenta la perfezione¹¹⁶. In generale, comunque, possiamo osservare che le tre vie proposte da Francesco sembrano dare per scontato (come implicitamente assunto) l'unicità di Dio, o – per restare alla natura delle tre argomentazioni – la non-compatibilità di più infiniti; è possibile ad esempio, nel caso dell'ultima via, domandare se l'aggiunta di un infinito ad un altro infinito aumenti in qualche modo la perfezione totale¹¹⁷, obiezione verso la quale Francesco non sembra poter offrire una risposta realmente soddisfacente.

Ripa, fortemente legato alla figura di Francesco d'Appignano, non esita comunque a criticarne le argomentazioni principali. La prima infatti non è in grado di escludere l'esistenza di più di un Dio, dal momento che ciascuno di essi sarebbe comunque un ente assolutamente perfetto. La seconda via non può essere accettata perché, applicando l'argomentazione a qualsiasi specie, l'individuo più perfetto al suo interno (es. il bianco

¹¹⁴ «Secundo, sic: illud, quod includit omnem perfectionem, habet omnem modum perfectionis formaliter vel eminenter; set ens uniuersaliter perfectum includit omnem perfectionem; ergo etc.; set infinitas intensiua est nobilissimus perfectionis modus. Probo: quia quod ponit summam perfectionem est summe perfectionis; set infinitas intensiua ponit summam perfectionem quia infinitam; ergo etc.», FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV Libros Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas, Grottaferrata, Roma 2006, Liber I, Distinctio 2, Pars I, quaestio I, Art. 2, § 36-37, p. 156.

¹¹⁵ «Quarta conclusio est quod huiusmodi ens est infinitum positue et intensiue. Hec probatur tripliciter. Primo, sic: singulare adequatum nature superiori non est limitacius singulari adequato nature inferiori; set indiuiduum adequatum nature esistenti in genere, si aliquod esset tale, esset infinitum positue; ergo multo magis indiuiduum adequatum nature extra genus esistenti, cuius est natura diuina; set tale tantum est singulare uniuersaliter perfectum; ergo etc. Probo minorem: illud quod est tantum in actu quantum est aliud in potencia, si illud aliud est in potencia infinitum, et aliud erit actu infinitum; set si aliqua species alicuius generis, puta albedo, haberet aliquod indiuiduum adequatum, actu continens perfectionem nature albedinis possibilem, tale esset tante perfectionis quanto essent omnia indiuidua albedinis possible: ista autem sunt infinite perfectionis quia infinita; species enim quelibet est plurificabilis in indiuidua infinita, ergo illud esset actu infinite perfectionis; ergo multo magis indiuiduum adequatum nature simpliciter extra genus; set huiusmodi est ens uniuersaliter perfectum; ergo etc.», ID., *ibi*, § 33-35, p. 155-156.

¹¹⁶ «Preterea, tercio, illud quod non est perfeccius nec illimitacius cum aliis quam per se, si cum aliis est infinitum in actu, et per se sunptum est infinitum in actu: omne enim finitum in actu est perfeccius cum alio quam per se; set ens uniuersaliter perfectum non est illimitacius nec perfeccius cum aliis quam per se, alias autem non esset uniuersaliter perfectum; ergo etc.», ID., *ibi*, § 38, p. 156.

¹¹⁷ Che non a caso diventerà oggetto della speculazione di molti Dottori soprattutto al tempo di Ripa e nel decennio precedente. *Exempli gratia* possiamo notare una *quaestio* relativa alla Distinzione 44 proposta dal cistercense Pietro Ceffons di Clairvaux, contemporaneo di Ugolino di Orvieto e con tutta probabilità – nonostante il misconoscimento che ancora ne avvolge la *Lectura* – una delle fonti di Ripa: «adhuc circa eandem materiam quaero utrum unum infinitum excedat aliud. Arguo quod sic quia nisi infinitum excederet aliud, omnia infinita essent aequalis. Sed hoc falsum, quia Deus nulli est aequalis. Secundo, Deus et angelus excedunt lapidem et tunc plus excedit; igitur unum infinitum alio est maius. Patet quia infinite excedere et infinite excedere videntur infinita quaedam, saltem per ymaginationem», PETRUS CEFFONS, *Lectura super Sententias*, Troyes, MS 62, f. 71vb.

più perfetto) sarebbe infinito e quindi immediato a Dio; la critica a questa via, pur essendo molto breve¹¹⁸, è molto importante perché si lega alla teoria di Ripa circa la *perfectio specierum*: senza anticipare troppi elementi del percorso di Ripa, dobbiamo sapere che l'immediatezza a Dio implica l'impossibilità di interporre un ente ulteriore tra quello preso in considerazione e Dio; ciò condurrebbe a negare la presenza di un ordine essenziale di perfezione tra le specie, perché l'individuo più perfetto di ogni specie – che la tesi di Francesco d'Appignano non esclude possa essere infinito – sarebbe immediato a Dio; Ripa invece, pur ammettendo la possibilità di un infinito creato, evita di estendere questa infinitezza in modo superficiale ad ogni specie in quanto tale, e mantiene un ordinamento tra le specie di natura tale che l'individuo più perfetto non necessariamente è immediato a Dio (perché questa immediatezza si dà solo nel caso della specie più perfetta in assoluto, che è infinita), ma è immediato – nel senso di 'terminans' o 'contiguo' – alla specie che gli risulta immediatamente superiore¹¹⁹. In questa direzione, nemmeno la terza via può considerarsi valida, perché – applicata nuovamente ad una qualunque specie, secondo la metafisica di Ripa – l'individuo supremo di tale specie, pur contenendo *unitive* e *perfectionaliter* tutti i gradi di intensità inferiori, non è reso necessariamente di perfezione infinita dal concorso unitivo questi gradi inferiori.

La vera difficoltà che Ripa tenta però di sciogliere, è quella relativa ad un'infinità che dovrebbe ricavarsi mediante l'eternità di un effetto ben determinato: il movimento. La questione viene impostata da Ripa in questi termini:

viso igitur quomodo ex quolibet gradu finito essendi probari potest immensitas primi gradus – sive per viam eminentiae sive causalitatis, non est cura ad praesens – restat nunc arguere contra hoc. Nam maxime per viam causalitatis non videtur posse probari ex aliquo effectu intensive finito infinita intensio primi gradus: nam si possit, hoc maxime erit ex motu primi mobilis infinito a parte prius; ex quo quidam concludit infinitatem primi motoris¹²⁰.

L'argomento e la difficoltà relativi erano già stati sollevati – negli stessi termini – da Francesco d'Appignano, che nel tentativo di indagare l'infinità intensiva di Dio, oltre alla presentazione delle tre vie che abbiamo analizzato, approfondisce anche il pensiero di Averroé e la sua rielaborazione dell'eternità del mondo:

iste questiones supponunt duo. Primo, quod motus sit infinitus secundum duracionem, uel de facto uel de possibili (...). Secundum quod supponitur hic, est quod uirtus prime cause est intensiue infinita (...). Hiis duobus suppositis, restat dubium: utrum huiusmodi infinitas intensiua prime cause possit concludi per motum eternum. Cuius difficultatis ratio est quia omnes philosophi conati sunt inuestigare

¹¹⁸ «Ad secundam rationem, negaretur minor; ymmo – ipsa concessa – sequitur quod quaelibet species potest esse infinita et cuiuslibet speciei perfectio terminatur exclusive ad Deum; et tunc nullus esset ordo essentialis inter species, cuius oppositum infra patebit. Dico ergo quod minor est falsa: tum quia destruit ordinem specierum respectu primi; tum quia ponit in qualibet specie infinitam latitudinem numeralem», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 94rb.

¹¹⁹ La questione sarà decisamente più chiara quando puntualmente affrontata, nel secondo capitolo di questo lavoro.

¹²⁰ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 94va.

*infinitatem prime cause per effectum; nullum autem, ex quo illam arguerent, inuenerunt nisi motum eternum, quia nullus alius est aliquo modo infinitus; ergo etc.*¹²¹;

Francesco criticava profondamente l'argomentazione *ex aeternitate motus*, giudicandola impossibile per varie ragioni, relative sia al motore che al mobile. Dal lato del motore 1) ogni potenza che rimane costante nell'intensità del suo agire (*infatigabilis in sua actione*) muove con la stessa intensità per un tempo finito così come per un tempo infinito; l'intensità del primo potrebbe essere finita anche se muovesse per un tempo infinito; non si può dunque concludere l'infinità del Primo per questa via¹²²; 2) ciò che muove con un'intensità infinita muove senza il concorso di niente altro; il Primo Motore però muove mediante il concorso di motori ulteriori; non si può dunque concludere la sua infinità intensiva mediante il movimento¹²³. Dal lato del mobile 3) si argomenta che il mobile non necessita di una *virtus* maggiore di quella necessaria al suo stesso movimento; ma poiché il moto del primo mobile è di intensità solo finita, non necessita affatto di un'infinità intensiva che dunque non può essere attribuita al primo¹²⁴; 4) quanto più il motore muove con maggiore intensità, tanto più muove in un tempo minore; di conseguenza, se il motore muove con intensità infinita, muove al di fuori del tempo (*movet in non tempore*); ma il Primo motore non muove al di fuori del tempo, di conseguenza la sua *virtus* non è infinita¹²⁵.

¹²¹ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV Libros...*, Liber I, Distinctio 3, par. 9, p. 210.

¹²² «Prima ergo ratio, ex parte motoris sumpta, est ista: omnis potencia infatigabilis, eadem uirtute qua mouet aliquod mobile per unam diem, et per infinitum, ipsa tempore infinito durante. Probacio: quia omnis potencia, manens infatigata nunc quam prius, manet in eadem dispositione ad mouendum nunc sicut prius; set omnis potencia simpliciter infatigabilis, quamdiu agit, manet infatigata; ergo eadem uirtute qua potest per diem mouere, et tempore infinito; set omnis potencia simpliciter incorruptibilis est simpliciter infatigabilis; ergo etc.; set ad mouendum aliquid per diem non requiritur uirtus infinita, ergo nec ad mouendum tempore infinito; ergo etc. Probacio minoris: quia omnis potencia que fatigatur, fatigando lasatur, lasando debilitatur, et debilitando corrumpitur, quia debilitando minoratur, minorando autem aliquo modo corrumpitur quantum ad aliquam partem eius; ergo potencia simpliciter incorruptibilis, et in se et in qualibet parte sua, est simpliciter infatigabilis; set omnis potencia, separata a materia simpliciter, et a corpore et a corruptibili, est simpliciter incorruptibilis, ergo infatigabilis; ergo etc.», ID., *ibi*, § 13-14, p. 212.

¹²³ «Secunda ratio principalis, sunpta ex parte cause secunde mouentis, est talis: illud quod mouet uirtute infinita intensiue excludit ab illo motu omnem aliam uirtutem motiuam; set primum mouens non excludit a motu illo omnem aliam secundam, cum mediante alia moueat; ergo etc. Maior patet: quia causa totalis, concurrans ad effectum aliquem, excludit omnem aliam, cum idem non possit dependere a pluribus causis totalibus, nec ab una totali et ab alia parziali in eodem genere cause; set uirtus infinita concurrat ad omnem effectum ad quem concurrat ut causa totalis, cum perfectionem omnis effectus contineat non parcialiter, set totaliter», ID., *ibi*, § 28-29, p. 217.

¹²⁴ «Tercia ratio sumitur ex parte mobilis ad quem uirtus motoris, tercio, comparatur, et est talis: tanta uirtute, et non maiori, mouet mouens actiue in ordine motiui, quanta mobile mouetur passiuue per ipsum motorem in ordine mobilium. Da enim oppositum, quod uidelicet mouens maiori uirtute moueat actiue quam passiuue mobile moueatur; ergo ipsum mouens plus mouet quam mobile moueatur per ipsum; et ita, quantum ad illum gradum quod plus mouet quam moueatur mobile ipsum quod mouet, non correspondet sibi aliquod mobile, et ita ut sic, quantum ad gradum illum, mouens mouet et nihil per ipsum mouetur, et ita est mouens sine motu; set quod mouetur motu eterno non mouetur passiuue uirtute infinita intensiue, licet extensiue; ergo nec mouens mouet uirtute infinita intensiue, set tantum extensiue quantum ad duracionem», ID., *ibi*, § 33, p. 218.

¹²⁵ «Quarta ratio sumitur ex parte motus, que talis est: quanto aliqua uirtus, mouens idem mobile, est maior, tanto mouet illud in minori tempore; que est enim proporcio uirtutis mouentis ad uirtutem, eadem est temporis mensurantis motum unius ad tempus mensurans motum alterius; set uirtutis infinite ad finitam nulla est proporcio, ergo nec mesure mensurantis motum illius ad mensuram istius; set omnis temporis ad quodcumque aliud tempus est aliqua proporcio; ergo uirtus infinita mouebit in non tempore: quod est falsum; ergo ex motu eterno non potest argui uirtus infinita in tempore», ID., *ibi*, § 36, p. 219.

Ripa sottopone dunque a critica ogni punto proposto da Francesco. In primo luogo, poiché l'immensità del Primo Grado si ricava da qualunque grado finito e limitato, il primo argomento di Francesco – pur essendo probabile (*ad primam rationem concedo maiorem, sed dico ulterius...*) – si scontra con la necessità di ammettere l'immensità del Primo Grado (ben superiore all'infinità *ex parte motus*) a partire da qualsivoglia ente finito o infinito; in altre parole: avendo ammesso la possibile risalita all'infinito nella serie delle cause si ammette anche la necessità che i motori superiori (teoricamente infiniti) posseggano una causalità sempre più perfetta, che culmina giustappunto in una causalità infinita:

*dico ulterius quod sicut ex motu infinito extensive, ita ex quolibet motu et quolibet effectum quantumlibet parvo in primo motore potest argui infinita causalitas intensiva. Et ratio est: nam, sicut ex quolibet motu vel mutatione potest concludi aliquis gradus simpliciter primus in entibus et aliqua eius causalitas ex qua principaliter proveniat talis motus vel mutatio – etiam si in motoribus essentialiter ordinatis esset processus in infinitum – ita ex quolibet tali motu et mutatione concludi potest infinita causalitas talis primi motoris respectu huiusmodi mutationis vel motus; nam ubi in motoribus sic ordinatis esset processus in infinitum, semper motor superior secundum causalitatem perfectiorem influeret, et ideo si nullus huiusmodi motorum per se sufficeret ad aliquam mutationem vel motum, quilibet talis motus vel mutatio necessario in primo et principali motore talis coordinationis arguit causalitatem infinitam*¹²⁶

In secondo luogo, è possibile (e le argomentazioni sulla causalità essenzialmente ordinata avevano proprio questo scopo) che di due cause essenzialmente ordinate una sia la causa totale (per il cui concorso solo l'effetto potrebbe essere posto in essere), l'altra la causa parziale (che di per sé sola non è sufficiente a produrre l'effetto, ma il cui agire non è incompatibile con l'agire della causa totale); ne segue dunque che l'agire del Primo Motore non è incompatibile con l'agire essenzialmente ordinato di motori secondi¹²⁷.

La terza argomentazione di Francesco *graviter multum peccat*, dal momento che viene ad equiparare il grado di intensità con il quale due cause essenzialmente ordinate (una superiore, l'altra inferiore) producono uno stesso effetto; l'errore risiede nel fatto che Francesco non concede (o non considera) che due cause essenzialmente ordinate (di cui una è causa totale, l'altra è causa parziale) non agiscono secondo lo stesso grado di intensità, ma con due gradi di intensità distinti e compatibili:

ad tertiam rationem dico quod ipsa graviter multum peccat. Concessa enim prima parte, sequitur quod respectu nullius motus potest intensius influere causa superior quam inferior: sit enim quod a mobile moveatur a duobus motoribus subordinatis essentialiter – b et c – et b sit motor superior; tunc a movetur

¹²⁶ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 94va-vb.

¹²⁷ «Ad secundam rationem nego primam partem antecedentis, et ad probationem: si vocetur causa totalis illa scilicet per quam solam ponitur de facto effectus, tunc contradictionem includit quod duae causae totales simul influant respectu alicuius effectus, vel una totalis reliqua partialis, sicut patet ex terminis; si vero vocetur causa totalis illa quae per suum influxum sola sufficit ad esse effectus, sic possibile est duas causas ad eundem effectum concurrere quarum una sit totalis, reliqua partialis. Sic enim est de quibuslibet essentialiter ordinatis ad aliquem communem effectum: superior enim, licet per suum influxum aequè poneret effectum in esse sine influxu inferioris sicut ipso posito, non tamen ipsum excludit, et ita est in proposito; et ideo, licet prima causa infinite influat in omnem motionem passivam creaturae, non tamen excludit alios influxus inferiorum causarum», ID., *ibid.*, f. 94vb.

sub eodem gradu motus a b et c: causae enim concurrerentes essentiali ordine non producant partem et partem effectus, sed quaelibet totum effectum; sed dato suo assumpto: quam intense a movetur a b passive, tam intense b movet active – et etiam de c – sequitur quod aeque intense c movet a sicut b. Consequentia patet, sed consequens notum est esse falsum. Dico ergo quod licet movens et mobile sint correlativa non tamen sunt sub eodem gradu: nam stat idem mobile secundum eundem gradum motus referri ad duos motores intensius vel remissius moventes. Nec probatio aliquid concludit: ymaginatur enim quod illud plus movere dicat in mobili maiorem latitudinem motus, sed hoc est falsum; nam sicut dictum est, idem motus et idem effectus secundum totam latitudinem sui est a duobus motoribus inaequaliter moventibus, secundum quod per aliam et aliam causalitatem perfectiorem vel imperfectiorem ad idem concurrunt¹²⁸.

La quarta argomentazione viene rifiutata perché – recuperando la tesi genuinamente ripiana dell'immodulabilità dell'agire divino, comunque compatibile con l'infinita intensità degli effetti creati/creabili – data l'infinità del Primo Motore, tale infinita consente di muovere sia in un tempo infinito che in un singolo istante, sempre con la medesima intensità e con la medesima velocità. Ripa rileva inoltre come l'argomento di Francesco d'Appignano possa tecnicamente condurre a negare l'ordine essenziale delle cause (in questo caso i motori), perché la diretta proporzionalità tra minor tempo/maggiore intensità (e quindi infinità/non-tempo) verrebbe ad esaurire la funzione dei Motori secondi¹²⁹.

La prima questione della seconda distinzione termina dunque con alcune acquisizioni metafisiche fondamentali per il prosieguo dell'argomentazione di Ripa: il Primo Grado è in sé immenso e privo di *latitudo*; da esso fluisce nell'essere una *latitudo* che si estende dal non-essere all'infinito, restando sempre immensamente distante dal Primo grado in ciascuno dei suoi infiniti gradi; da qualunque punto del creato noi ci muoviamo, guadagneremo sempre l'immensità del Primo Grado. Il Primo Grado è dunque immenso metafisicamente, ossia per quanto attiene alla sua funzione fondativa (Primo Principio), alla sua funzione conservante (Prima Causa conservante), al grado della sua eminenza (Primo Ente).

3. Questioni di natura logica: unicità divina ed impossibilità di pensare Dio come non esistente

La seconda questione della *Distinctio 2* è dedicata ad un aspetto contemporaneamente logico e metafisico: escludere la possibilità che Dio possa essere pensato come non esistente o come molteplice. La questione è interessante perché se Scoto, ad esempio, poteva trattare insieme alla prova dell'esistenza di Dio anche le questioni circa la contraddittorietà della sua non-esistenza e della sua non-unicità, Ripa sceglie di affrontare

¹²⁸ ID., *ibid.*, f. 94vb.

¹²⁹ «Ad quartam rationem nego assumptum: nam eodem influxu quo primus motor simpliciter movet in tempore, possit idem movere in instanti propter infinitatem sui influxus respectu cuiuslibet moti, sive in maiori sive in minori mensura, sive velocius sive tardius. Ymmo, si ratio sua concludit, probat quod respectu nullius mobilis possunt esse duo motores essentialiter ordinati. Consequentia patet: nam motor superior movet secundum maiorem virtutem, ergo in minori tempore, et per consequens tale mobile simul et semel movebitur diversibus gradibus motus, quod claudit contradictionem nisi illud sit in diversis locis simul. Item, sequitur quod tunc motor superior citius cessat movere, et per consequens inferior movebit sine superiori motore; et ita non ordinantur essentialiter», ID., *ibid.*, f. 94vb.

tali problemi in una *quaestio a sé*, dedicata ad argomenti di carattere principalmente logico. Negli anni di Ripa, infatti, le riflessioni logiche avevano raggiunto una profondità ed un'ampiezza tale da rendere necessario una conoscenza molto più approfondita per poter discutere attentamente problemi che implicavano la consapevolezza di una complessa epistemologia, basata sulla comprensione della natura delle proposizioni e dei loro correlati, dei loro termini, dei loro *significata* e *significabilia* (la dottrina del *significabile complexe* pone ad esempio il problema del correlato della proposizione: il *significatum* è infatti il significato totale denotato, ulteriore rispetto alla semplice composizione di termini? Oppure è lo stato di cose [il cui statuto ontologico è decisamente interessante, perché nonostante esso non sia una *res*, è decisamente qualcosa di non riducibile all'orizzonte empirico, perché anteriore ai termini contenuti nella proposizione e – con tutta probabilità – superiore alla loro mera composizione]¹³⁰ indicato dalla struttura della proposizione infinitiva latina?). Per queste ragioni la *quaestio* ripiana è caratterizzata da un vocabolario e al contempo da un impianto che fa largo uso, ad esempio, proprio della dottrina del *significabile complexe*, pur senza restare 'prigioniero' di un'impostazione di natura esclusivamente logica. La seconda questione si apre ponendo questo interrogativo:

*utrum primum gradum simpliciter non esse omnem repugnantiam implicet a priori. Et est quaerere numquid huiusmodi gradum non esse sit primum impossibile esse, omnem aliam impossibilitatem includens*¹³¹.

La domanda si struttura in questo modo: se il *fatto* che il Primo Grado non esiste (1° *significabile complexe: primum gradum simpliciter non esse*) sia la prima cosa a non essere, che include ogni altra impossibilità (2° *significabile complexe: huiusmodi gradum non esse sit primum impossibile esse*). Sembra quasi che al Primo venga attribuita una 'doppia' primalità, (a) nell'essere e (b) nel non-essere (ipotesi, quest'ultima, che verrà naturalmente messa fuori gioco): se è, è il Primo e il Fondamento della serie degli enti (serie che è già stata dimostrata come infinita); ma se non è, ogni altra impossibilità e non esistenza dipende dal suo non essere, e quindi nulla potrà esistere. La questione presenta molte sfaccettature, la prima delle quali è relativa all'unicità divina.

3.1 Unicità del Primo Grado

Come escludere la contraddittorietà intrinseca nell'ammettere l'esistenza di due o più enti supremi (che nella metafisica di Ripa sarebbero sostanzialmente due o più gradi puntuali immensi e privi di latitudine)? In realtà potremmo subito affermare che la contraddizione emerge già dalle analisi condotte sulla natura del Primo Grado: è impossibile che esistano più gradi supremi perché di fatto ciascuno di essi sarebbe immenso; posto

¹³⁰ «Infatti, se non fosse data alcuna proposizione, 'adhuc verum est quod necesse est Deum esse', e tuttavia in tal caso necesse ha supposizione per il significabile *deum esse*, ma non assunto in quanto *significabile*, perché non è dato il *significans* o proposizione 'deus est'. La definizione è chiaramente improntata alla dottrina del *complexe significabile* per la quale oggetto di conoscenza non è la proposizione in quanto tale, ma ciò che è da essa significato, e cioè il corrispettivo mentale della proposizione, *significabile* appunto da essa», ALFONSO MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 390-391.

¹³¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 95ra-99vb.

che ciascuno di essi fosse immenso, si avrebbe la paradossale condizione in base alla quale la natura dell'immenso (puntuale e privo di *latitudo*) sarebbe ripartita non tanto in una *latitudo entium* composta 'orizzontalmente' da una serie di enti – i numerosi Primi Gradi – misurati in base alla loro intensità, ma piuttosto in una *latitudo numeralis* 'verticalmente' interminabile nella quale la proliferazione degli immensi sarebbe tecnicamente infinita; ciò condurrebbe però a mettere in dubbio – nuovamente – la già affermata superiorità metafisica dell'immenso sull'infinito. La prima *conclusio* viene dunque ad affermare che è *naturaliter* evidente l'impossibilità di ammettere più di un grado immenso:

*evidenter probabile est in naturali lumine plures simpliciter primos gradus esse non posse*¹³².

L'indicazione *in naturali lumine* indica l'immediatezza (*evidenter*) con la quale si conclude l'impossibilità del darsi di più immensi. Poiché sarebbero entrambi immensi, ad entrambi spetterebbe il medesimo grado di intensità di tutte quante le perfezioni (*denominationes perfectionis*), grado che non può essere che il maggiore possibile; i due gradi supremi verrebbero di fatto a coincidere, annullando qualunque differenza. Il discorso è il medesimo per tre, quattro o qualsivoglia Primi Gradi. L'unico modo di evadere questa difficoltà sarebbe quello di introdurre una distinzione personale tra i molteplici gradi supremi, distinzione che ricalcherebbe quella che intercorre tra le Persone divine che compongono la Trinità, ma la tesi sarebbe insostenibile:

*nam secundum theologos si prima persona distingueretur essentialiter a secunda, duae personae simul maiorem ponerent perfectionem in esse quam altera tantum, et per consequens – secundum istam deductionem – quilibet ponens duos deos vel tres, habet consequenter ponere ipsos nullo modo distingui essentialiter; ergo, si distinguuntur, hoc est solum suppositaliter. Sed sic ponere non est ponere plures deos, quoniam nec plures vitas nec plures intellectus vel voluntates*¹³³.

Come parte della medesima argomentazione, Ripa viene a sostenere che – se anche ammettessimo una differenza non solo suppositale ma essenziale tra i molteplici enti sommi – questi sarebbero degli individui all'interno di una specie, che si distinguerebbero (a) o numeralmente l'uno dall'altro, ma ciò non condurrebbe ad una proliferazione infinita dei Primi, oppure (b) per una (impossibile, almeno in questo caso) differenza di grado specifico/individuale, ma in questo caso nessuno di essi disporrebbe dell'intera perfezione possibile all'interno della stessa specie. Si tratta naturalmente della rielaborazione di un argomento già noto nella tradizione filosofica, e particolarmente dibattuto al tempo di Ripa, che discuteva la possibilità che due Dei potessero essere distinti *specifico* o *numeraliter*, ma – nel sistema di Ripa – l'argomento è funzionale a concludere che nessuno di essi sarebbe immenso:

si a et b sunt eiusdem speciei – et non solum suppositaliter distinguuntur sed essentialiter – sequitur quod in specie a sunt possibles plures perfectiones individuales, et per consequens nec a individuum

¹³² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 95rb.

¹³³ ID., *ibid.*

*nec b habet totam perfectionem possibilem in a specie; igitur neutrum est simpliciter immensum seu id quo maius cogitari non potest*¹³⁴.

In secondo luogo Ripa recupera un argomento relativo alla natura dell'intelletto divino, un argomento (*ratio*) che *Doctor subtilis incohat sed male ipsam prosequitur*¹³⁵: se esistessero due dei, l'intelletto di ciascuno di essi comprenderebbe in maniera esaustiva l'altro¹³⁶; ma ciò significa che l'intelletto di uno è al contempo la *ratio fondativa* dell'altro (o viceversa)? Quali scenari (è qui che Ripa interviene modificando l'argomento di Duns Scoto) si presentano? Sarebbe infatti altamente probabile dover ammettere che l'intelletto di uno dei due potrebbe beatificarsi nella *visio* dell'altro, o che l'intera perfezione dell'uno fosse contenuta immensamente nell'altro:

si a cognoscit b, et a cognoscit perfectissimo modo et immense quidquid cognoscit, sequitur quod vel cognoscit b per essentiam b – et sequitur quod intellectus a beatificatur obiective in b – vel per suam essentiam – et sequitur quod a aequae eminenter est ratio inferendi b esse, sicut quodcumque aliud citra se – et per consequens a eminenter continet b, ymmo infinite eminenter.

Praeterea: si a contineret formaliter totam perfectionem b, a non esset magis perfectum quam nunc est; ex quo a est universaliter perfectum et omniquaque immensum. Ergo vel a continet formaliter totam perfectionem b – et sequitur quod a est realiter b – vel a continet eminenter totam perfectionem b – <et>

¹³⁴ ID., *ibid.*

¹³⁵ «Ex parte intellectus infiniti arguitur sic, primo: intellectus infinitus cognoscit intelligibile in se; igitur si sunt Dii, sint *a* et *b*, *a* cognoscit *b* perfectissime, quantum scilicet *b* est cognoscibile. Sed hoc est impossibile. Probatio, quia aut cognoscit *b* per essentiam, igitur non cognoscit *b* perfectissime et quantum scilicet est cognoscibile. Nihil enim cognoscibile per essentiam perfectissime cognoscitur nisi cognoscitur per essentiam suam, vel per aliquid perfectius includens essentiam suam quam ipsa sit in se; essentia autem *b* in nullo perfectius includitur quam in *b*, quia tunc *b* non esset Deus. Si autem cognoscit *b* per essentiam ipsius *b*, ergo actus ipsius *a* est posterius naturaliter essentia ipsius *b*, et ita *a* non erit Deus. Quod autem actus ipsius *a* sit posterior ipso *b*, probatio, quia omnis actus cognoscendi qui non est idem obiecto, est posterior obiecto; neque enim prior neque simul natura est actus cum aliquo alio ab actu, quia tunc actus posset intelligi sine obiecto, sicut e converso. Si dicatur quod *a* intelligit *b* per essentiam ipsius *a* quae simillima est ipsi *b*, sic videlicet quod *a* intelligit *b* in ratione speciei communis ipsi *a* et ipsi *b*, contra: neutra salvat responsio quod *a* intelligat *b* perfectissime, et per consequens non est Deus, quia cognitio alicuius in simili tantum et in universali non est cognitio perfectissima et intuitiva ipsius rei, et ita *a* non cognosceret *b* intuitive nec perfectissime, quod est propositum», IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio II (ed. Vaticana, vol. II), § 166-167, pp. 226-228.

¹³⁶ «Et arguo sic: si *a* et *b* sunt in re, ita quod utrumque est universaliter perfectum, sequitur quod *a* intelligit *b* et e contra. Consequentia patet: nam, cum utriusque intellectus sit immensus et plenissime actualis, sequitur quod utriusque intellectus intelligit omnem verum, et per consequens *a* intelligit *b* esse et etiam quodlibet verum dicibile de *a*, et contra. Sed consequens est falsum: nam si *a* intelligit *b* esse, vel igitur per suam essentiam ut rationem cognoscendi, vel per essentiam *b*. Si primo modo, sequitur quod essentia *a* est evidens ratio inferendi *b* esse; ergo sequitur '*a* est, igitur *b* est'. Consequentia patet: nam per hoc *a* cognoscit evidentiter consequens – puta *b* esse – quia cognoscit *a* esse. Sed quod ista consequentia non sit bona '*a* est, ergo *b* est', probatio: nam vel est bona a priori ad posterius, vel a posteriori ad prius, vel a convertibiliter se habentibus, aliter non est ymaginabile quod ad aliquod esse sequatur aliud esse. Sed primum non: nam tunc prius esset *a* esse quam *b* esse, et per consequens *a* est causa *b*, et *b* non est per se necesse esse, nec ens universaliter perfectum; nec secundum, nam tunc *b* esset causa ipsius *a*, et eodem modo sequitur quod *a* non est per se necesse esse; nec tertium, nam *a* est realiter distinctum a *b*, nec *a* est in *b*, nec e contra; patet ergo quod *a* non potest esse per suam essentiam ratio cognoscendi *b*. Si vero detur secundum – puta quod *a* cognoscit *b* per essentiam *b* – nam vel essentia *b* est ipsi *a* formalis notitia, vel obiective concurrat ad causandum in *a* sui notitiam. Non primo modo, nam tunc *a* esset potentiale respectu *b* et *a* non esset simpliciter purus actus», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 95va.

sequitur quod a est ens eminentius quam b – et sic patet quod si a intellegit b, hoc non potest esse nisi quia essentia a continet eminenter essentiam b et causaliter velut ars et ydaea ipsius b¹³⁷.

Dobbiamo comunque notare – come tendenza comune a molti punti della speculazione autenticamente ripiana – che Giovanni da Ripa risponde solitamente alle argomentazioni di altri Dottori facendo un uso massiccio delle innovazioni introdotte dalla sua filosofia, alterando quindi (almeno in minima parte) il senso di alcune argomentazioni proposte originariamente da altri filosofi.

Una terza argomentazione, anche questa non estranea alla natura della tradizione filosofica, insiste sulla natura essenzialmente metafisica del nesso causale che lega Dio e creature: è impossibile che si diano più Principi Primi, perché è impossibile che la serie degli enti dipenda nel suo essere e nella sua conservazione contemporaneamente da più Principi:

tertio principaliter arguo, et ostendo a posteriori per effectus quod non est possibile esse plures Deos: si enim sit possibile – cum quilibet sit aequae activus extra se, et aequae principaliter, et non stet unum producere non producente reliquo sicut nec velle – sequitur quod quilibet effectus aequae indiget ad suum esse a sicut b, et e contra; sed cum quilibet effectus clamet naturali evidentia aliquod simpliciter primum a quo dependet, sequitur quod non plus clamat a esse quam b; et per consequens vel simul clamat utrumque esse vel neutrum. Primum non est dandum, nam tunc aequae evidenter probaretur naturali evidentia plures Deos esse ex effectibus sicut unum. Consequens falsum: nam omnis effectus aequae produceretur in esse et conservaretur posito uno solo sicut duobus. Nec secundum, nam ostensum fuit in praecedenti quaestione, articulo primo, quomodo omnis effectus clamat aliquod ens simpliciter primum a quo dependeat¹³⁸.

A questo punto Ripa introduce le argomentazioni di due distinti Dottori Moderni (che non sono ancora riuscito ad identificare) tese a dimostrare l'unità di Dio. La prima è interessante per l'uso particolare di due termini, *convenientia* e *disconvenientia* (che potrebbero renderne più agevole rintracciarne la paternità, dal momento che Ripa – ogniqualvolta riporta le argomentazioni di altri – è sempre molto attento a riportarle con massima precisione, o quantomeno – all'atto di introdurre semplificazioni o modifiche – si mostra sempre onesto avvertendo il lettore del cambiamento), e viene riportata da Ripa in questi termini: se esistono due dei, tra di essi c'è la massima diversità e dis-convenienza possibile, perché, così come sono supremi secondo la latitudine dell'essere, così lo sono secondo la latitudine della diversità. In secondo luogo, entrambi converrebbero in una semplicità infinita, ma in questo modo sarebbero convenienti in un elemento (l'infinità) e differenti in sé (e al massimo grado possibile)¹³⁹; di conseguenza non esiste che un solo Dio. Di questo Dottore, di cui Ripa non

¹³⁷ ID., *ibid.*

¹³⁸ ID., *ibid.*

¹³⁹ «Aliter tamen ad istam conclusionem arguitur per quemdam Doctorem modernum. Et arguit primo sic: Deus est; ergo non sunt plures dii. Consequentiam probat: nam si plures dii sunt, summa diversitas et disconvenientia est, et per consequens summe ad invicem differunt et disconveniunt. Consequentia patet: nam sicut sunt summa in latitudine essendi, ita summa in latitudine diversitatis et disconvenientiae. Sed consequens est falsum: nam tunc repugnarent ad invicem

riporta altre argomentazioni – salvo l’indicazione secondo cui *multas alias rationes facit fundatas super dictis Avicennis quae in idem redeunt* – potrebbe essere interessante notare proprio il retroterra avicennizzante.

Il secondo Dottore che Ripa prende in considerazione – e molto più seriamente – mostra l’utilizzo di una terminologia molto vicina a quella di Ripa, composta da termini quali grado, *latitudo*, *intensio*, *duplatio*; ne consegue che potrebbe essere uno dei dottori attivi a Parigi nel periodo compreso tra il 1344 e il 1356 (periodo nel quale furono attivi Gregorio da Rimini, Giovanni di Mirecourt, Pietro Ceffons, Ugolino di Orvieto, Ascensio di Santa Colomba, tutti autori di cui Ripa, come vedremo, possedeva una conoscenza). Il primo argomento di questo Dottore presenta un interesse particolare:

non magis est possibile plures esse supremos gradus in latitudine quam plures esse duplos gradus simpliciter et absolute; sed secundum est impossibile, ergo etc. Minor probatur: nam si aliquis sit gradus duplus in aliqua latitudine praeter unum – pari ratione – et omnes essent, et sic latitudo illa non esset continens gradus diversae intensionis – et per consequens non esset latitudo – tunc, sicut latitudo bonitatis tota ymaginabilis naturaliter continet gradum intensionis infinitum – et tales non possunt esse duo – igitur talis est tantum unus¹⁴⁰.

Confido di poter individuare queste fonti sulla base della terminologia in esse contenute, ma per ora è necessario rilevare la più completa indisponibilità di fonti (esistenti a livello manoscritto ma non ancora edite, o nascoste sotto anonimato, o andate irrimediabilmente perdute) per quanto riguarda il periodo compreso tra il 1340 circa e il 1360. Si tratta di un periodo in cui, accanto alla *schola moderna*, di cui è – forse – fin troppo ben nota l’attitudine logica e le numerose innovazioni introdotte in questo settore, è attiva un’intera generazione di teologi il cui approccio marcatamente metafisico-matematico è molto più importante di quanto la letteratura non riporti o non si sforzi tuttora di prendere in considerazione. In modo particolare bisogna notare che l’utilizzo di una terminologia matematica va ben oltre le innovazioni direttamente legate al campo della ricerca scientifico-fisica, che pure stava crescendo notevolmente dagli anni ’30 del XIV secolo, o i confini di una semplice scelta lessicale, perché (a differenza del nostro mondo in cui vige una settorializzazione imperante) si lega all’effettivo utilizzo di complesse strutture matematico-geometriche per indagare la natura genuinamente metafisica degli enti creati e risalire – *more scientiarum mathematicarum, arismetice praesertim*

sicut extrema contradictionis, et ita utrique includeret non esse alterius, quod erat probandum. Et si dicatur – inquit iste – quod non sunt sub summo gradu disconvenientiae sed citra, contra: nam omnis disconvenientia essentialiter distinctorum et citra extrema contradictionis necessario distat a summo gradu convenientiae ex quo omnis diversitas reducibilis est ad unitatem; et per consequens neuter istorum est infinitae simplicitatis. Consequentia patet: nam maior convenientia et disconvenientia extremorum necessario consequitur maiorem et minorem unitatem et diversitatem extremorum; maior autem et minor unitas in extremis necessario infert maiorem et minorem multiplicitem; ergo in talibus extremis non est summa simplicitas. Praeterea, ad idem arguit sic: si plures dii sunt, igitur utrique eorum est infinitae simplicitatis. Consequentia patet, et consequens probat esse falsum: quia si sunt duo dii et conveniunt in fine simplicitatis, igitur secundum aliquam unitatem conveniunt et secundum aliquam multitudinem diversificantur; igitur per aliquid conveniunt et per aliud differunt; ergo non sunt summae simplicitatis. Praeterea, si utrique illorum est Deus, ergo conveniunt in ratione summi boni et primi principii et necesse esse, et per consequens in utroque illorum necessario est res realis differentiae et res realis convenientiae, et per consequens in neutro summa simplicitas. Multas alias rationes facit fundatas super dictis Avicennis quae in idem redeunt, quas recitare obmitto», ID., *ibid.*, ff. 95vb-96ra.

¹⁴⁰ ID., *ibid.*, f. 96ra.

*vel geometricae, quarum dicta saequaentium praecedentibus innituntur vel firmatis in aeternim stabilibus fundamentis*¹⁴¹ – a Dio. Per quanto riguarda questo secondo Dottore, ad ogni modo, Ripa ne critica i punti salienti: in particolare il discorso di una possibile duplazione del grado proprio di uno dei due dei è impossibile in virtù dell'assenza di qualsivoglia *latitudo* nel Primo Grado, già ampiamente dimostrata nelle argomentazioni precedenti.

Dopo aver dimostrato – *evidentia naturali* e per mezzo della critica delle posizioni di due *socci* a lui (più o meno) contemporanei – che non possono esistere due distinti Gradi Supremi che costituiscano due Primi Principi, Ripa ci informa che non è nemmeno possibile il darsi di due dei che siano distinti soltanto per quanto riguarda il loro grado individuale o specifico:

*evidentem contradictionem includit duos deos distinctos esse numeraliter vel specificae*¹⁴².

Perché questa precisazione? Credo che la spiegazione migliore risieda nella teoria delle specie e degli individui diffusa al tempo di Ripa. Poniamo infatti che una specie possieda al suo interno una *latitudo*: gli individui all'interno della *latitudo* specifica sono come i gradi continui di questa *latitudo* (e possono quindi essere infiniti per via dell'infinita divisibilità del continuo); ne segue che ciascun individuo possiede tutte le caratteristiche di una determinata specie, ma declinati e individuati secondo un preciso grado di intensità che lo distingue da tutti gli altri individui; due dei all'interno della stessa *latitudo* avrebbero dunque le stesse perfezioni (quelle derivanti dalla specie), ma sarebbero distinti soltanto per il grado specifico; è evidente che Ripa non può ammettere questa soluzione. In secondo luogo invece, due specie sono distinte tra di loro come i gradi discreti che non ammettono gradi intermedi; le due specie sono quindi contigue, immediate l'una all'altra; gli individui di una specie non variano quindi soltanto rispetto al grado intrinseco, ma variano – rispetto agli individui di un'altra specie – anche per quanto riguarda le perfezioni specifiche relative; due dei distinti specificamente avrebbero dunque un grado di intensità distinto e anche perfezioni specifiche differenti; anche questa via non può dunque essere considerata valida e non resta che concludere l'impossibilità intrinseca nell'ammettere una molteplicità di dei.

Giunti a questo punto, dunque, disponiamo: (a) della prova dell'esistenza di Dio basata sulla risalita all'infinito nella serie delle cause, e (b) della prova dell'unicità di questo Dio elaborata in riferimento al nuovo apparato di conoscenze matematico-geometriche che si stavano diffondendo intorno alla metà del XIV secolo. Su questa base ha inizio una serie di articoli di carattere marcatamente logico, che indagano i connotati di verità e primalità di Dio.

3.2 Verità di Dio e *significabile complexe*

Il secondo articolo di questa *quaestio secunda* è dedicato al problema dell'esistenza di Dio espressa mediante l'infinitiva latina *Deum esse*¹⁴³, che costituisce un *significabile complexe* diverso dalla più 'leggera'

¹⁴¹ PETRUS CEFFONS CLAREVALLENSIS, *Epistula introductoria*, Troyes MS 62, f. 1ra.

¹⁴² IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 96rb.

¹⁴³ «Utrum Deum esse sit primum principium significabile complexe», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 97ra-vb.

affermazione ‘Deus est’: il *significabile complexe* non si limita infatti ad indicare proposizionalmente l’esistenza di Dio (mediante l’espressione ‘Dio esiste’), ma si riferisce al *fatto* che Dio esiste, il cui statuto ontologico – seppur non indicando una *res* ma uno stato di cose – resta comunque distinto dalla proposizione che lo significa. Discutere logicamente se l’espressione ‘Deum esse’ costituisca il primo principio *significabile complexe*, dunque, significa riflettere *logicamente* sul problema *metafisico* dell’esistenza (fattuale) di Dio (esprimibile proposizionalmente nel *significabile complexe*) come fondamento di ogni altro vero.

Per comprendere pienamente questo articolo si rendono necessarie due precisazioni preliminari: una relativa alla corretta comprensione della natura di ‘primo principio’; la seconda relativa alla natura di un *significabile complexe*. Mentre nella *quaestio* precedente il Primo Principio (o Primo Grado) indicava in senso essenzialmente metafisico il darsi del Principio primo dell’intera serie degli enti creati, dalla cui esistenza sola (dimostrata come necessaria) può seguire l’esistenza effettiva di realtà seconde, in questa occorrenza l’espressione ‘primo principio’ non va intesa in senso ontologico ma in senso gnoseologico, come il principio primo che sta a fondamento di ogni verità: l’articolo infatti contiene la perentoria affermazione che il primo principio di Aristotele (è impossibile che una stessa cosa sia e non sia) non è di fatto il primo principio *significabile complexe* – pur essendo per noi quello dotato di maggiore evidenza – ma è soltanto un *verum mediatum*, che dipende da un vero anteriore che è il *significabile complexe* ‘Deum esse’. Credo pertanto che – almeno in modo implicito – l’articolo di Ripa possa essere inteso anche come un tentativo di rispondere al *Conflatus* di Francesco di Meyronnes, il quale invece (pur non disponendo appieno della dottrina del *significabile complexe*) aveva affermato che il *primum principium complexum* è proprio il principio di non-contraddizione¹⁴⁴.

La seconda considerazione preliminare riguarda la natura stessa di un *significabile complexe*. Benché l’origine di questo concetto risieda nelle speculazioni di Gregorio da Rimini e ancor prima di Adamo di Wodeham – che si inserirono a loro volta nei dibattiti sollevati da Gualtiero Chatton contro Ockham (il quale sosteneva che la conoscenza fosse vincolata alle proposizioni stesse, riducendo di fatto la discussione sulla verità al valore di verità delle proposizioni), e da Roberto Holcot contro Crathorn – al tempo di Ripa (circa 15-20 anni più avanti rispetto ai Maestri inglesi) la riflessione logica si era ulteriormente affinata¹⁴⁵. Andrea di Novocastro

¹⁴⁴ «Nunc secundo videndum est de isto principio primo magis in particulari. Et quantum ad hoc videndum est quid est istud primum principium, et dico quod est tale: de quolibet est affirmatio vel negatio vera et de nullo eorum ambo simul. Istud conceditur communiter primum principium», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Prologus, Quaestio 1, ed. Venetiis 1520, f. 2rb, e in trascrizione moderna F. DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013, p. 62; «Prima [conclusio] est quod illud principium vel eius veritas invenitur formaliter in creaturis (...). Secunda conclusio est quod veritas illius principii formaliter invenitur et tenet in Deo (...). Tertia conclusio est quod sub eadem ratione invenitur in Deo et in creaturis», ID., *Conflatus*, f. 2vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, p. 72.

¹⁴⁵ Per una disamina completa del problema si veda JOEL BIARD, *Les controverses sur l’objet du savoir et les ‘complexe significabilia’ à Paris au XIV siècle*, in *Quia inter Doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, pp. 1-32, in particolare p. 7: «*obiectum totale actus assentiendi est obiectum totale complexi necessitantis ad assensum, loquendo de assensu simpliciter evidenti. Vel generaliter loquendo, eius obiectum immediatum totale est obiectum totale seu significatum totale propositionis immediate sibi conformis, concausantis illum et necessario sibi praesuppositae*. Nous sommes ainsi conduits à l’idée d’un signifié totale et adéquat de la proposition. L’assentiment est la reconnaissance d’un être-ainsi od d’un ne-pas-être ainsi qu’il est dénoté par la proposition. Le signifié de ‘Deus est’ sera par conséquent Deum esse», e p. 9: «Grégoire affirmera, plus loin, que ce ne

può fornirci un lucido esempio per intendere chiaramente la dottrina dei *significabilia complexe*; la *prima conclusio* della *Distinctio 2* del *Commento Sentenziario* di Andrea recita infatti:

intelligibile significabile complexe quod est 'Deum esse Trinum et Unum' est simpliciter et formaliter hec res significabilis incomplexe que est 'Deus'. Probat: 'Deum esse Trinum et Unum' est 'Deum esse'; sed 'Deum esse' est formaliter et identice ipse Deus¹⁴⁶.

Mentre una qualunque proposizione composta da più termini come *'Deum esse Trinum et unum'* o *'Deum esse Trinum'*, o *'Deum esse Unum'* costituisce un *significabile complexe*, una singola particella, come per esempio *'Deus'*, costituisce invece un *significabile incomplexe*. L'aspetto interessante e ulteriore che Andrea di Novocastro sottolinea chiaramente, è che un *significabile complexe* (per esempio *Deum esse Trinum et Unum*) può essere contenuto implicitamente in un altro (per esempio *Deum esse*), fino a risalire ad un *significabile incomplexe* originario (*Deus*) che ne legittima la verità; anche Ripa è ben consapevole di questa molteplicità dei livelli, che conviene tenere ben presente. A differenza di Andrea, però, Ripa si concentra sul *significabile complexe* espresso nella forma *'Deum esse'*, nell'ottica di mostrare come la prima verità in senso assoluto sia l'esistenza di Dio. L'articolo indaga dunque la natura del Vero in sé, che non coincide con ciò che per noi risulta più evidente, ma con ciò che è il Vero stesso, che legittima (in modo immediato) ogni possibile affermazione vera che un intelletto creato può formulare (mediante una qualsiasi proposizione che sia un *significabile complexe*). La natura del vero in quanto tale è infatti quella di essere vero in sé, indipendentemente da qualsiasi realtà estrinseca:

nam primum verum est per se verum, circumscripto quocumque extrinseco¹⁴⁷.

La prima operazione che Ripa compie, dunque, è quella di introdurre una distinzione tra la verità di ciò che è collocato *citra Deum* – verità che necessariamente è sempre mediata dalla sua dipendenza metafisica da Dio – e ciò che è vero in sé, in quanto tale, ossia Dio. La prima conclusione ci informa dunque che qualsiasi proposizione enunciante una qualsiasi verità relativa ad un ente *citra Deum* non può essere il primo vero:

nullum verum enuntians aliquo modo esse vel non esse de aliquo citra Deum est simpliciter primum verum, et loquor semper hic de vero complexe significabili¹⁴⁸.

La conclusione è giustificata in modo abbastanza tradizionale, utilizzando argomentazioni già note. Una qualunque proposizione che esprima una verità relativa ad un ente creato, o esprime questa verità in modo contingente, o esprime questa verità in modo necessario; se contingente, allora la sua verità dipende da

sont pas seulement les propositions ou les énonciations (*enuntiationes*) qui sont vraies ou fausses, mais aussi les 'énoncables' (*enuntiabilia*), ou les 'signifiés adéquats'. Le propre de l'énoncable est d'être pensable comme projection, ou implication de l'énoncé ou énonciation, laquelle projection suffit à déterminer un genre particulier d'être qui, au XII siècle, dans l'école de Melun par exemple, n'était pass sans évoquer l'incorporel stoicien. Quant à l'expression de 'signifié adéquat', elle est la marque explicite du fait que Grégoire s'appuie ici sur Adam Wodeham».

¹⁴⁶ ANDREAS DE NOVO CASTRO, *In Primum Scriptum Sententiarum*, Parigi 1514, f. 27v.

¹⁴⁷ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97ra.

¹⁴⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97ra.

qualcosa di anteriore; se necessario, questa verità o è tale per se stessa (*intrinsece*) o in virtù di altro (*extrinsece*); poiché Dio è il fondamento metafisico di ogni possibile grado della *latitudo entium*, ne segue che qualsiasi verità enunciabile relativa ad un ente creato sarà sempre sottoposta ad una precedente dipendenza metafisica di quell'ente dal Primo Principio (metafisico):

talis necessitas vel est intrinseca dato vero – et hoc non potest esse, cum nulla sit necessitas absolute intrinseca alicui citra Deum – vel extrinseca, et talis non potest esse nisi necessitas veri prioris; unde sequens verum denominatur extrinsece necessarium, et per consequens datum verum non est simpliciter primum verum¹⁴⁹.

Ogni possibile ed immaginabile vero che sia formulabile in riferimento ad un qualsiasi ente creato non può essere il primo vero, il Vero in sé. Ciò si evince anche dal fatto che l'intelletto divino, nell'atto di comprendere e conoscere una qualunque realtà, o la conosce in virtù di se stesso, o la conosce in virtù della cosa; se la conoscenza divina di una realtà fosse mediata dall'essenza della cosa stessa e non dall'intelletto divino, l'intelletto divino non sarebbe più tale; non resta che concludere che la verità di una qualunque realtà è conosciuta dall'intelletto divino per mezzo di sé stesso, delegittimando dunque la pretesa di ogni realtà seconda a porsi come causa della sua comprensibilità stessa:

intellectus divinus scit a et non nisi per essentiam suam; ergo essentia divina est evidens ratio sciendi a et concludendi a esse verum; vel igitur a priori vel a posteriori. Consequentia patet: nam omne verum evidenter inferens aliud verum, vel infert ipsum a priori, vel a posteriori, vel a convertibili. Si primo modo, habeo propositum. Si secundo modo, ergo intellectus divinus – et etiam divina essentia – dependet ab a, quod est impossibile. Tertio modo non, nam tunc talia vera essent coeve vera et aequae primo; sed hoc est impossibile, scilicet quod aliqua duo vera sint simpliciter prima; sed necessario unum infertur ex altero¹⁵⁰.

Un terzo aspetto saliente del primo vero riguarda il grado della sua intensità: poiché il Primo Grado è in sé immenso e privo di latitudine, la verità che esprime è immensamente evidente, in un grado non raggiungibile da nessuna realtà creata, nemmeno una realtà infinita:

primum verum simpliciter est immense evidens ex natura sui; ergo conclusio vera¹⁵¹.

Pur non esprimendo mai direttamente il concetto, l'idea che Ripa propone è dunque la piena coincidenza tra il Vero in sé (potremmo dire in un senso fortemente platonico, affermazione legittimata anche dalla natura della filosofia di Ripa) e Dio, identità che legittima ogni possibile verità *significabile complexe* relativa agli enti

¹⁴⁹ ID., *ibid.*

¹⁵⁰ ID., *ibid.*

¹⁵¹ ID., *ibid.*

creati, che dunque potrà dirsi vera soltanto mediatamente¹⁵². Verità in sé e intelletto di Dio (verità in sé = Dio) risulta dunque il primo principio del pensiero, e ‘*Deum esse*’ è il primo principio *significabile complexe*, dal momento che l’esistenza di Dio in quanto vero legittima la verità di ogni proposizione vera, allo stesso modo che l’esistenza di Dio come Primo Grado legittima l’esistenza di ogni possibile grado della *latitudo entium*. Posta questa prima conclusione, da intendersi in questi termini, le conclusioni seguenti seguono con l’evidenza di corollari. La seconda conclusione sostiene la dipendenza (mediatezza) di ogni vero relativo alle creature dall’evidenza del primo vero (immediato):

*nullum verum affirmativum vel negativum, qualitercumque enuntians aliquammodo esse vel non esse de creatura, est verum immediatum*¹⁵³.

La terza conclusione insiste sul fatto che qualsiasi vero relativo ad una creatura non può essere per sé noto, riposando essenzialmente su di un vero anteriore che è l’esistenza di Dio:

*nullum verum enuntians aliquammodo esse vel non esse de creatura est verum proprie per se notum*¹⁵⁴.

La quarta conclusione risulta invece potenzialmente esplosiva. Sulla scorta della teoria del *significabile complexe* e delle proposizioni già enunciate, che affermano il primato veritativo del *fatto* che Dio è, Ripa conclude lucidamente che il principio di non-contraddizione non può essere considerato come il primo principio del pensiero, perché anche la verità di questo principio riposa sulla verità (ancora più originaria) rappresentata dal ‘*fatto*’ Dio-è. L’unico rilievo che si può al più concedere sembra essere relativo al fatto che – effettivamente – il principio di non contraddizione è il principio maggiormente noto *ex parte viatoris*, o *pro statu isto*:

*primum principium quod ponit Philosophus, IV Metaphysicae, 7, non est verum simpliciter primum nec proprie per se notum*¹⁵⁵.

La legittimazione di questa conclusione è duplice: da un lato, la conoscenza di questo principio da parte dell’essenza divina non è ottenuta per mezzo del principio stesso ma per mezzo dell’essenza divina, e per

¹⁵² Mi pare riscontrabile una certa differenza rispetto a quanto nota Francesco Fiorentino a proposito di Ockham e Giovanni di Reading: «Una volta che la proposizione è formata dall’intelletto mediante le operazioni di composizione e divisione, quest’ultima acquista l’esse in intellectu – in quanto complexum formato dall’intelletto – e l’esse obiectivum, ossia l’essere in quanto oggetto conosciuto dall’intelletto; tale essere dipende dall’esse reale, che non inerisce alle res che i termini significano, ma all’atto conoscitivo dell’intelletto. Mentre l’atto di formare la proposizione influenza la veritas subiectiva, quello di conoscere la proposizione determina la veritas obiectiva della proposizione. Ma la natura dell’intelletto, che forma e conosce la proposizione, condiziona lo statuto modale della verità. Infatti, in quanto formata e conosciuta dall’intelletto creato, la proposizione vera è necessariamente tale, solo nel senso che i suoi termini sono, mentre, se la proposizione vera è formata e conosciuta dall’intelletto divino, la necessità della sua verità implica che i termini non solo siano, ma anche che non possano non essere», FRANCESCO FIORENTINO, *Conoscenza scientifica e teologia fra XIII e XIV secolo*, Biblioteca Filosofica di Quaestio, Edizioni di Pagina, Bari 2014, p. 349.

¹⁵³ IOHANNES DE RIPÀ, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

¹⁵⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

¹⁵⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

mezzo dell'essenza divina (*immediate*) il principio è reso vero (*mediate*)¹⁵⁶; dall'altro lato questo principio non inferisce alcun contenuto veritativo, ma soltanto un 'vuoto' formalismo, applicabile di per sé a qualsiasi contenuto, determinando così una sua non-originarietà che lo depotenzia rispetto alla posizione che tradizionalmente ha occupato nella tradizione filosofica¹⁵⁷. Ce ne sarebbe a sufficienza per domandarsi se Ripa volesse (oltre che, con tutta probabilità, intervenire sulla precedente proposta di Francesco di Meyronnes¹⁵⁸) anche sottrarre Dio al vincolo della contraddizione – e la domanda sarebbe metafisicamente interessante – ma il testo della *Lectura* non legittima per il momento (pur non impedendola a priori) una simile indagine. Al contrario possiamo sicuramente affermare – con ancora più forza – la *vis* metafisica di Giovanni da Ripa, che anche nella discussione circa un pilastro della pluri-millennaria storia della filosofia come il principio di non-contraddizione, sembra 'irridersi' tanto dell'Autorità che lucidamente lo rese così importante (Aristotele) quanto della presunzione della mente umana che, senza comprendere l'immensa onnipotenza divina, rischia di coartarla entro i 'logici' confini di un principio del pensiero (creato)¹⁵⁹. L'intento di Ripa non è comunque certamente polemico, ma piuttosto più simile al tentativo di sottomettere qualunque verità alla Verità (Verità = Dio); la filosofia di Aristotele si trova ricompresa (e sottomessa?) pienamente nella filosofia cristiana. A questo punto seguono due conclusioni interconnesse, il cui senso globale potrebbe essere più complesso di quanto i termini lascino intendere a prima vista. Poste tutte le condizioni sopra enunciate, il momento è opportuno per chiarire quale sia il primo vero:

*solum verum enuntians aliquantulum esse vel non esse de divina essentia est simpliciter primum verum*¹⁶⁰.

In linea con l'antiorità metafisico-gnoseologica di Dio, che fonda anche la verità del principio di non-contraddizione¹⁶¹, è doveroso d'altro canto rilevare la difficoltà di un vero che possa enunciare 'in un certo

¹⁵⁶ «Istud enim principium 'de quolibet esse vel non esse, et de nullo ambo simul' non est primum principium simpliciter, licet sit notissimum apud nos. Nam huiusmodi verum, quod sit *a*, Deus scit per suam essentiam; ergo essentia Dei est medium evidens inferendi *a* esse verum, sicut deductum fuit in prima conclusione; ergo prius est essentiam Dei esse quam *a* esse verum», ID., *ibid.*

¹⁵⁷ «Item, *a* non est evidens intellectui divino per se ipsum: verum enim huiusmodi nihil ponit; ergo non potest esse evidens per se ipsum alicui, et per consequens *a* verum est evidens intellectui divino ex alio vero priori. Et ex hoc patet quod etiam huiusmodi verum non est simpliciter per se notum, licet quoad nos sit per se notum: non enim est nobis evidens ex alio vero priori», ID., *ibid.*

¹⁵⁸ Mi pare evidente la differenza rispetto ad alcune conclusioni di Francesco: «prima [conclusio] est quod illud principium vel eius veritas invenitur formaliter in creaturis (...). Secunda conclusio est quod veritas illius principii formaliter invenitur et tenet in Deo (...). Tertia conclusio est quod sub eadem ratione invenitur in Deo et in creaturis», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Prologus, Quaestio 1, ed. Venetiis 1520, f. 2vb, e in trascrizione moderna F. DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2013, p. 72.

¹⁵⁹ «Quis enim, concedens Dei omnipotentiam et immensam virtutem activam ad extra audeat sic manum omnipotentis restringere et infra certam latitudinem entium et finitam eius virtutem omnipotentissimam coartare? Potens est enim supra id quod intelligimus, et ideo melius est rationem nostram eius immensitatis submittere quam iuxta modulum nostrum eius infinitam magnitudinem mensurare», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100vb.

¹⁶⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

¹⁶¹ Risultano interessanti alcuni rilievi di Michele Abbate in riferimento al monismo ontologico assoluto di Parmenide e il suo confronto con la verità in ambito neoplatonico: «mentre nell'ottica di Parmenide la verità si delinea come la natura stessa dell'essere nella sua unità originaria ed al contempo nella sua identità con il pensiero, nel Neoplatonismo, invece, la verità nella sua forma più pura ha il proprio fondamento e la propria origine non in modo diretto e *ab initio* nell'essere,

qual modo' il non-essere dell'essenza divina, o negarne un qualche attributo o una qualche proprietà. Per non incorrere in simili problemi, Ripa chiarisce con la conclusione immediatamente successiva che non è possibile formulare alcun concetto negativo di Dio:

*nullum verum negative enuntians de divina essentia potest esse simpliciter primum verum*¹⁶².

La domanda che sorge spontanea è la seguente: posto che nessun vero *negative enuntians* può essere il primo vero (e ciò implica un' anteriorità della positività sulla negatività), che rapporto intrattiene Ripa con la teologia negativa? Il problema è acuito dalla profonda conoscenza e dipendenza che Ripa ha stabilità con l' autorità dello Pseudo-Dionigi e di Grossatesta, ma su questo punto specifico la metafisica di Ripa sembra troppo massiccia e realista per poter concedere *realmente* spazio alla teologia negativa, nemmeno come fase preliminare di una teologia dell' eminenza. Ripa infatti sembra attribuire una preminenza piuttosto marcata alla positività sulla negatività, al punto che anche un *verum negativum* viene rappresentato dall' essenza divina sotto l' aspetto della positività:

*quodlibet tale verum negativum divina essentia repraesentat positive per suam entitatem; ergo quodlibet tale verum est evidens intellectui divino per aliquod positivum esse; ergo nullum tale verum est per se et primo evidens, et per consequens nec primum verum*¹⁶³.

Il discorso potrebbe cambiare dal punto di vista di un intelletto creato, che elaborerebbe una teologia negativa a causa del vincolo postogli dalla sua condizione ontologica (condizione ontologica che gli impedisce il pieno possesso/comprendimento/fruizione dell' essere), e che lo potrebbe condurre in ultima istanza sulla via della mistica, come si evincerebbe in nuce dal seguente passo:

*tale verum – si detur – non est contingenter verum, sed necessario verum, ut notum est; ergo maxime erit verum removens aliquod esse vel aliquo modo esse quod denotat imperfectionem de divina essentia, sicut sunt ista vera: 'Deus non est finitus'; 'Deus non est homo'; '<Deus> non est angelus'; et huiusmodi. Sed nullum huiusmodi potest esse simpliciter primum verum: tum quia prius est Deum esse quam Deum non esse angelum; tum quia prius est Deum esse quam angelum habere tantum gradum essendi; tum tertio quia, sicut divina essentia est gradus simpliciter prior in tota ymaginaria latitudine entis possibilis, ita prius est quam aliquis sit ymaginabilis gradus in huiusmodi latitudine*¹⁶⁴.

bensi nel Principio, inteso come Bene-Uno. Per Plotino, Proclo e Damascio, sulla scorta della loro interpretazione della analogia solare esposta da Platone nel VI libro della *Repubblica*, la verità è la luce che il Bene-Uno proietta su quella che essi considerano come la *dualità originaria* di essere e pensiero. In questa prospettiva la verità risulta superiore rispetto all' essere ed al pensiero stessi, in quanto essa è ciò che *unifica* l' essere ed il pensiero all' interno della realtà intelligibile. Il Principio Primo, dunque, entro tale prospettiva, risulta nella sua assoluta trascendenza posto al di là financo della verità stessa», M. ABBATE, *Parmenide e i Neoplatonici. Dall' Essere all' Uno e al di là dell' Uno*, Edizioni dell' Orso, Alessandria 2010.

¹⁶² IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 2, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

¹⁶³ ID., *ibid.*

¹⁶⁴ ID., *ibid.*

In Giovanni da Ripa, tuttavia, un simile esito sembra precluso dalla potenza stessa del pensiero elaborato dal filosofo marchigiano, e dalla complessa metafisica messa in atto. La questione potrebbe celare più di una sorpresa, di cui non è però possibile occuparsi in questa sede. Il percorso di Ripa procede sottolineando come qualsiasi affermazione positiva relativa a Dio è infinitamente evidente per l'intelletto divino:

*quodlibet verum enuntians aliquam perfectionem simpliciter de divina essentia est verum infinite evidens ex natura sui et per se notum divino intellectui*¹⁶⁵.

La prova di questa conclusione contiene però un'indicazione interessante che è bene rilevare, che si riconnette nuovamente al tema delle *denominationes perfectionis* che tanta parte hanno nella metafisica di Ripa:

*quodcumque istorum verorum: 'Deum esse'; 'Deum esse vitam, sapientiam, et huiusmodi', est notum intellectui divino per suam perfectionem simpliciter quam enunciat, quae est omnino immensa et per se necesse esse, non derivabilis ab alia ullo modo; ergo etc.*¹⁶⁶.

Se l'intelletto divino comprende *immediate* tutte le proprie denominazioni di perfezione (essere, vita, intelligenza, sapienza, ecc.), è altrettanto evidente che queste risiedono in una (logicamente) anteriore priorità che appartiene all'essere effettivo di Dio (il *significabile complexe* 'Deum esse'). Per questa ragione Ripa può lucidamente concludere che il *significabile complexe* 'Deum esse' è a tutti gli effetti il primo principio del pensiero, anteriore a qualsiasi altra verità espressa dai *significabilia complexe* che indicano le altre *denominationes perfectionis* divine (*Deum esse vitam, Deum esse intelligentiam*, ecc.):

*'Deum esse' potest dici aliquo modo simpliciter primum verum, et quolibet alio quod enuntiat positive de divina essentia naturaliter prius*¹⁶⁷.

La questione si lega anche al problema dell'univocità dell'essere affrontato nella *Distinctio* 3, laddove vedremo operativa una distinzione formale tra le varie *rationes perfectionis* in Dio tale per cui l'*ens* è a tutti gli effetti la prima *ratio formalis* comunicata – analogicamente! – alle creature (in linea con il primato del principio primo *complexe significabile* 'Deum esse'), mentre le successive *rationes formales* – *vita, sapientia, intelligentia* – in linea con i *complexe significabilia* 'Deum esse vitam', 'Deum esse sapientiam', ecc. – vengono comunicate *ad extra* soltanto successivamente all'*ens*. Per comprendere appieno la natura della distinzione tra le perfezioni divine sarà necessario conoscere invece la dottrina della distinzione formale (oggetto della *Distinctio* 8), richiamata tra l'altro direttamente dalla stessa *conclusio octava*:

ista conclusio probatur: nam inter perfectiones simpliciter in divina essentia, quamvis non sit aliquis ordo causalis ita quod una originetur ab altera – sicut patebit distinctione octava – tamen aliquis ordo est ex natura rei quo una perfectio simpliciter aliam presupponit – puta sapientia vitam, vita essentiam

¹⁶⁵ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* II, *Art.* 2, *conclusio* 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

¹⁶⁶ ID., *ibid.*

¹⁶⁷ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* II, *Art.* 2, *conclusio* 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97rb.

– sicut ostendetur distinctione 8; ergo solum verum enuntians primam perfectionem simpliciter de divina essentia est simpliciter primum verum; huiusmodi autem est ‘Deum esse’, cum enim omnis denominatio perfectionis simpliciter in Deo communicabilis creaturae ad extra et necessario, prima communicabilis est esse existere: omnis enim alia ipsam presupponit; hoc non potest esse nisi esse existere sit prima perfectio in Deo, et prior naturaliter omni alia; et per consequens Deum esse est simpliciter primum principium et per se notum, et sic patet declaratio istius articuli¹⁶⁸.

La stretta connessione che lega il tema del primo principio *complexe significabile* (‘Deum esse’) ai temi dell’analogia dell’*ens* (oggetto della *Distinctio* 3) e contemporaneamente al problema della distinzione formale tra più *rationes* presenti nell’essenza divina (oggetto della *Distinctio* 8) ci offre un lucido esempio della coerenza interna della metafisica di Ripa, le cui connessioni (espresse nei continui richiami, espliciti o impliciti, tra una *distinctio* e le altre) non devono essere ignorate. Non si può affrontare lo studio di questa complessa filosofia soltanto *distinctio per distinctio*, prendendo in esame singoli problemi e singole tematiche, o riducendo l’analisi ripiana ad una banale serie di articoli, altrimenti si perde la visione d’insieme di una metafisica molto elaborata e altrettanto ricca, le cui implicazioni non possono essere conosciute fino a quando non ci si deciderà ad editare completamente l’opera ripiana e a (ri)percorrerne pazientemente tutte le centinaia di *subtilitates* che costituiscono altrettanti percorsi che potrebbero avere ancora oggi qualcosa da dire.

3.3 Impossibilità della non-esistenza di Dio come concetto semplice

Il terzo articolo è dedicato alla discussione di un problema essenzialmente logico: se di Dio sia possibile o meno esprimere la non-esistenza mediante un concetto semplice¹⁶⁹, o – in altre parole – se mediante un *significabile incomplexo* sia possibile esprimere il non-essere di Dio¹⁷⁰. Se così fosse, se Dio fosse pensabile mediante un concetto semplice (e quindi non ottenuto per via di composizione), la sua esistenza potrebbe risultare in bilico tra essere e non essere, sottraendo di fatto all’essenza divina la qualifica di *nesse esse*.

La prima conclusione dell’articolo è piuttosto lunga e complessa, ma ci informa chiaramente sulla prospettiva di Ripa:

cuiuslibet rei quae non est per se necesse esse non esse est intelligibile simplici conceptu. Voco autem hic conceptum simplicem non illam qualitatem quae est conceptus, qua scilicet concipio non esse rei – nam sic omne significabile complexe possum concipere: quodlibet enim significabile complexe est conceptibile aliqua huiusmodi qualitate; omnis enim compositio et divisio assensus et dissensus propositionis est simplex qualitas mentis – sed sumo conceptum pro re concepibili obiective, ut dicatur aliquid concipi conceptu simplici quando scilicet concipitur vel positive – ut simplex gradus essendi non

¹⁶⁸ ID., *ibid.*, f.97va.

¹⁶⁹ «Utrum negatio divini esse sit simplici conceptu formabilis in mente», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97vb-99rb.

¹⁷⁰ L’accento posto su questo aspetto risulta evidente dall’esordio stesso dell’articolo 3: «et est quaerere numquid non esse Dei sit intelligibile aliquo conceptu negante incomplexo divinum esse, sicut cuiuslibet alterius rei non es», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97vb.

*ymaginarie fictus ex diversis gradibus, sicut chymera vel hyrcocervus – vel negative, ut non esse huiusmodi gradus essendi*¹⁷¹.

Gli elementi chiave di questa prima conclusione sono almeno tre: (a) la chiara consapevolezza che solo di realtà che non sono in sé *nesse esse* è possibile pensare la non esistenza mediante un concetto semplice; (b) l'esclusione dalla concezione di 'concetto semplice' di qualsiasi composizione, in modo tale che i *significabilia complexe* siano esclusi dall'ambito di competenza di questo articolo (ciò significa escludere che il non-essere di Dio sia pensabile mediante una proposizione composta, o *significabile complexe*, come nel caso dell'espressione '*Deum non esse*', 'il fatto che Dio non esiste' è vero); (c) la riduzione di 'concetto semplice' alla semplice comprensione (*incomplexe*) dell'esistenza o meno dell'ente considerato, comprensione legata alla stessa *res conceptibilis obiective*; quest'ultimo rilievo è abbastanza significativo, perché – dopo Ockham – si torna ad attribuire la verità (in questo caso dell'esistenza/inesistenza) alle *res*, comprendendo cioè *immediate* o *intuitive* l'esistenza o la non-esistenza di un *ente* senza servirsi di proposizioni complesse o *significabilia incomplexe*. Questo triplice livello consente a Ripa di provare che di qualsiasi realtà indifferente all'essere e al non-essere – ossia di una qualunque realtà creata che non è di per sé *nesse esse* – per affermare o negare l'esistenza devo necessariamente ricorrere ad un *significabile complexe*, cioè una proposizione composta, che componga (esistenza) o meno (non-esistenza) i termini riferiti a ciò che nella realtà esiste o non esiste. Il dubbio che l'articolo solleva riguarda la possibilità che Dio sia comprensibile come non-esistente mediante un concetto semplice, ma proprio per la peculiare impostazione che Ripa attribuisce alle *res* e ai *significabilia complexe/incomplexe*, la negazione mediante *conceptu simpliciter* dell'esistenza non è possibile per una *res* che sia *nesse esse*:

*nullius rei quae est per se nesce esse, intelligibile est non esse conceptu simpliciter*¹⁷².

Questo perché ogni ente che è indifferente tanto all'essere quanto al non essere è potenziale rispetto ad entrambi; di conseguenza, non solo tale ente non è l'essere necessario, ma può anche essere pensato come non esistente; ne segue che solo l'ente assolutamente necessario non può essere pensato come non esistente mediante un concetto semplice:

*tertia conclusio est ista: primi gradus essendi simpliciter non esse non est conceptu simpliciter intelligibile in mente*¹⁷³.

A questo punto l'articolo potrebbe dirsi concluso, giacché sembra evidente che Dio (*nesce esse*) non possa essere strutturalmente pensato come non-esistente mediante un *significabile incomplexe*. Ripa conduce oltre la sua riflessione, nel tentativo di discutere attentamente le posizioni di un *Doctor Modernus* (purtroppo non sono riuscito ad identificare molte delle autorità implicite di questa *Distinctio 2*) che – pur camminando nella stessa direzione di Ripa – non sembra aver trattato in maniera adeguata il problema. Senza entrare nel merito

¹⁷¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97vb.

¹⁷² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 97vb

¹⁷³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 98ra.

di ogni singola argomentazione di questo Dottore, che Ripa puntualmente riprende, possiamo semplicemente limitarci ad analizzare l'argomento più significativo da lui proposto e la risposta di Ripa, che contiene in nuce alcune delucidazioni ulteriori relative alla sua metafisica. Pone questo Dottore una distinzione tra la *latitudo essendi* e la *latitudo non essendi*; quanto più proseguiamo sulla *latitudo essendi*, tanto più si produce una distanza maggiore dal non essere, in modo tale che – giunti al grado sommo della *latitudo essendi* – siamo giunti all'estremo esclusivo di questa *latitudo*, la cui intensità è tale da rendere impossibile un suo eventuale non-essere:

signata tota latitudine entis et tota latitudine non entis vel negationis, quanto magis appropinquatur ad primum ens, tanto magis fit elongatio a non ente simpliciter; igitur, cum non esse sufficiat terminare exclusive totam latitudinem esse, sequitur quod esse primum – quod est esse simpliciter – sufficit terminare exclusive totam latitudinem non esse, et per consequens primo esse nulla intelligibilis negatio potest correspondere¹⁷⁴.

Ripa ribalta questa argomentazione recuperando la distinzione tra l'immenso e l'infinito, e recuperando lo spazio che separa il Primo Grado dall'intera *latitudo entium*; l'aspetto saliente di questa risposta è una parallela ripresa del tema dell'analogia dell'essere (che vedremo dispiegato appieno nella terza distinzione) che nel sistema ripiano diventa assolutamente fondamentale, contribuendo a sancire la distinzione massima tra la *ratio formalis Dei* e la *ratio formalis* di qualsivoglia creatura. In altre parole, dopo Duns Scoto viene nuovamente recuperata l'*analogia entis* a discapito di una concezione forte dell'univocità:

sed quia ista deductio ymaginatur quod non esse simpliciter quod ponitur opponi divino esse sit non esse, quod est remotio esse existere et extremum remissius totius latitudinis esse, ideo non concludit. Sed tamen advertendum est hic quod sicut esse aequivoce dicitur – vel potius analogice – de esse divino et de latitudine essendi secundum quid, ita etiam non esse. Unde non esse simpliciter quod est terminus privativus totius latitudinis esse non removet esse divinum – cum non communicet – sed removet esse existere in quo communicat tota latitudo essendi secundum quid. Et quia non esse simpliciter isto modo sumptum non removet aliquem signabilem gradum, ideo est minus non esse quam quodcumque non esse secundum quid: quilibet enim gradus non esse secundum quid ultra non esse simpliciter quod includit addit certam latitudinem intensionis in esse negationis¹⁷⁵;

Dio non può essere considerato il termine inclusivo della *latitudo entis*, semplicemente perché non partecipa a questa *latitudo* in virtù della propria immensità e di una *ratio formalis* che è soltanto analogica (garantisce infatti la partecipazione di tutte le creature – secondo il grado loro proprio – alle perfezioni che nella divina essenza si trovano al grado immenso). Per questa ragione non è possibile alcuna *elongatio a non ente simpliciter* che consenta l'accesso a Dio; se anche tale *elongatio* fosse possibile, giungerebbe solo alla specie

¹⁷⁴ ID., *ibid.*

¹⁷⁵ ID., *ibid.*, ff. 98vb-99ra.

suprema possibile e creata, cui Ripa dedica una intera questione (la terza), nell'analisi della quale cercherò di approfondire il problema

Terminata la risposta alle argomentazioni di questo Dottore Moderno, Ripa formula alcune conclusioni ulteriori che chiudono questo articolo. La più interessante è la *conclusio quinta*, che propone l'idea che il non-essere di Dio può sì essere pensato, ma solo come concetto composito o *fictus* (nel senso che vengono composti più elementi mediante una costruzione concettuale artefatta):

*quinta conclusio est ista: Deum non esse est intelligibile aliquo conceptu composito sive ficto. Ista conclusio probatur: nam Deum non esse est dicibile mentaliter et non conceptu simplici; igitur conceptu composito, ymaginarie sive ficto*¹⁷⁶.

La conclusione porta con sé una rielaborazione dell'argomento di Anselmo, infatti la possibilità di pensare Dio come non esistente è equiparata allo stolto che in cuor suo afferma 'Dio non esiste': coerentemente con i presupposti assunti, per Ripa questa è soltanto una proposizione composta che unisce termini tra loro *repugnanter se habens* (Dio e il non-essere), mentre il *significabile incomplexo* 'Deus' include *immediate et inrepugnanter l'esse immensum*¹⁷⁷. L'argomento anselmiano è pienamente valorizzato e ricompreso all'interno della metafisica di Ripa:

*nam dicit insipiens in corde suo 'non est Deus'. Item, 'Deum non esse' impossibile est quoddam verum dicibile mentaliter, sed non stat huiusmodi verum dici in mente et Deum non esse non intelligi; ergo etc. Secunda pars patet ex praecedenti conclusione: ymaginor ergo quod sicut alium Deum esse non est conceptibile conceptu simplici, sicut patuit ex primo articulo, ymmo concipitur conceptu composito – qui obicitur ut simplex gradus essendi immensus et ut distinctus ab alio gradu essendi immenso, et ideo concipitur sub rationibus intrinsece repugnantibus – ita non esse Dei. Isto enim conceptu concipitur Deus ut immensus gradus essendi, et etiam obicitur ut indifferens ad esse et non esse, et ideo necessario concipitur sub rationibus repugnantibus, et ideo non esse Dei non obicitur intellectui ut simplex non esse, sed ut non esse claudens intrinsecam repugnantiam, et isto modo concipitur Deum non esse tamquam negatio simplex divini esse. Et ista ratio sufficienter evacuat omnes rationes quae possunt fieri contra praecedentem conclusionem*¹⁷⁸.

L'articolo si conclude con la seguente conclusione, che ci riporta all'inizio del percorso sottolineando l'impossibilità (ora pienamente dimostrata) di pensare Dio come non-esistente:

¹⁷⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 99ra-rb.

¹⁷⁷ Cf. ANDREAS DE NOVO CASTRO, *In Primum Scriptum Sententiarum*, Parigi 1514, f. 27v: «intelligibile significabile complexum quod est 'Deum esse Trinum et Unum' est simpliciter et formaliter hec res significabilis incomplexum quae est 'Deus'. Probatur: 'Deum esse Trinum et Unum' est 'Deum esse'; sed 'Deum esse' est formaliter et identice ipse Deus».

¹⁷⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99rb.

*solius rei possibilis esse et non esse non esse est intelligibile conceptu simpliciter*¹⁷⁹.

3.4 *Cavillationes logicales?*

Nell'ultimo articolo della *quaestio II*, Ripa si concentra su un aspetto che procede immediatamente dall'articolo precedente: se anche volessimo – ostinatamente – considerare come valido il *significabile complexe* 'Deum non esse', da esso ne seguirebbe comunque l'esistenza di Dio¹⁸⁰? In altre parole, non potrebbe darsi che anche nel *significabile complexe* 'Deum non esse' si celi in maniera originaria (*utrum sequatur et formaliter*) l'esistenza di Dio, in modo che ogni forma di negazione dell'esistenza divina sia poi costretta essenzialmente a concedere l'opposto, ossia l'esistenza di Dio?

In primo luogo, Ripa ci informa che se consideriamo il *significabile complexe* 'Deum non esse' come concepibile *simplici conceptu* nella nostra mente, allora questo significabile si imporrebbe con un'immediatezza tale che non sarebbe possibile inferire da esso l'esistenza di Dio:

*si Deum non esse esset simplici conceptu intelligibile, Deum non esse non includeret formaliter Deum esse nec formaliter ipsum inferet*¹⁸¹.

Il problema è che questo *significabile complexe* – come dimostrato nell'articolo precedente – non può offrirsi alla mente come un concetto semplice, perché è composto da *rationes* intrinsecamente *repugnanter se habentibus* (Dio e la non-esistenza). Per questo motivo, la composizione interna di questo *significabile complexe* è tale che in esso si incontrano almeno due componenti fondamentali: il *significabile incomplexe* 'Deus' che si offre alla mente come un concetto semplice includente *immediate et formaliter* l'esistenza, e l'attribuzione ad esso della non-esistenza, che è però immediatamente contraddittoria con lo stesso significabile 'Deus'; ne segue dunque che anche affermando 'Deus non est', da questo *significabile complexe* si ricava in maniera evidente ed originaria l'esistenza di Dio (che è poi ciò che viene negato nella stessa proposizione), esistenza che si offre così come il dato originario che non è possibile andare a negare se non con una costruzione contraddittoria:

*Deum non esse, prout potest concipi ab intellectu, includit formaliter Deum esse*¹⁸².

Lo stesso discorso si applica all'*illatio causalis*, ed è interessante perché emerge chiaramente la struttura del discorso di Ripa:

secunda conclusio: ex Deum non esse, ut potest ab intellectu concipi tamquam a posteriori, sequitur Deum esse. Ista conclusio probatur: nam, si Deum non esse intelligitur, igitur essentia Dei intelligitur; vel igitur ut ex se indifferens – et hoc non – vel ut determinata ex se, et tunc vel ad esse vel ad non esse.

¹⁷⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99rb.

¹⁸⁰ «Utrum ad Deum non esse evidenter sequatur et formaliter Deum esse», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99rb-vb.

¹⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99rb.

¹⁸² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99rb.

Si primum, ergo ex ipsam non esse sequitur ipsam esse. Si secundo modo, ergo ipsam esse includit intrinsecam repugnantiam sicut frigus calefacere vel quodcumque agens ex se determinatum ad agere non agere, deducto impedimento. Sed hoc consequens claudit repugnantiam: nam minus simplex gradus essendi repugnanter se habet ad esse quam gradus qui est potentialis ad esse et non esse¹⁸³.

Ripa lascia emergere chiaramente la consapevolezza che qualunque tentativo di pensare Dio come non esistente è destinato al fallimento, perché il pensiero interviene indebitamente andando a negare ciò che *in re* è pura affermazione; si tratta – in altre parole – di andare a rendere sia l’affermazione che la negazione fortemente dipendenti dalle *res* (esterne e distinte dai termini utilizzati nelle proposizioni). Poiché ogni negazione segue necessariamente l’affermazione (tesi che implica anche una precisa portata metafisica, giacché attribuisce un valore fortemente positivo e affermativo all’esistenza, mentre rende la negazione dipendente da un’affermazione anteriore) non è possibile andare a negare l’esistenza di ciò che rappresenta il fondamento dell’intera realtà:

cum primus gradus simpliciter sit prior tota ymaginaria latitudine essendi, in tantum quod sicut contradictio est ymaginari aliquam latitudinem numeralem sine praevia unitate, vel cum non esse unitatis constituentis per suam replicationem latitudinem numerorum, ita contradictio est quod sit intelligibilis aliqua latitudo essendi cum non esse primi gradus simpliciter a quo fluit intelligibiliter huiusmodi latitudo; sed non stat intelligi aliquem gradum non esse nec aliquam latitudinem non essendi nisi praeve intellecta latitudine essendi, tum quia negatio non est intelligibilis nisi per affirmationem prius naturaliter intellectam; tum quia non est ymaginabile aliquam simplicem negationem essendi esse maiorem alia vel minorem nisi per latitudinem essendi, et per consequens, sicut de quolibet gradu essendi infertur tamquam a posteriori ad prius primum gradum esse, ita ex cuiuslibet talis gradus negatione contradictoria infertur tamquam a posteriori ad prius primum gradum esse¹⁸⁴.

Ancora una volta la tendenza fortemente metafisica di Ripa emerge in tutta chiarezza.

4. Infinità della specie suprema creabile

La terza questione di questa *Distinctio* si concentra nuovamente su un problema di carattere metafisico: qual è l’infinità propria della specie suprema che Dio può creare (l’ente infinito), e in che modo questa infinità si distingue dall’immensità divina; viene discusso, inoltre, anche il problema legato alla presenza di più individui all’interno di questa specie. La questione viene formulata domandando se possa esistere una specie suprema creabile (cioè più perfetta e più intensa nelle varie *denominationes perfectionis* rispetto ad ogni altra specie creata) che sia immediata a Dio¹⁸⁵, ossia che impedisca l’interposizione di una specie ulteriore e più perfetta tra essa e Dio. La questione cela almeno due grossi interessi di Ripa: il primo, per utilizzare le parole stesse

¹⁸³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio II, Art. 4, conclusio 2 (2^a), cod. Vat. Lat. 1082, f. 99vb.

¹⁸⁴ ID., *ibid.*

¹⁸⁵ «Utrum in latitudine entium sit possibilis aliqua species suprema creabilis et primo immediata», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99vb-104va.

del filosofo, riguarda la possibilità che per questa via – attraverso l'analisi dettagliata della natura dell'ente supremo creabile – si possa guadagnare meglio la comprensione dell'immensità divina:

postquam declaratum est de immensitate primi gradus simpliciter et de ipsius unitate, consequenter videndum est pro pleniori discussione qualis infinitas possit competere aliis gradibus citra ipsum, hoc enim magis declarabit immensitatem proprii sui gradus¹⁸⁶.

Il secondo punto di interesse, che non emerge esplicitamente con chiarezza (e che propongo pertanto come linea interpretativa bisognosa di ulteriori approfondimenti), riguarda la possibilità che la struttura metafisica individuata da Ripa e tripartita in immenso-infinito-finito, contempra la possibilità che la creatura infinita altro non sia che l'anima di Cristo. Disporre l'infinito accanto al finito, al contempo distinto dall'immensità propria dell'essenza divina, permetterebbe di ricavare – nell'universo *pro statu isto* – un luogo, *il luogo per eccellenza* (perché più affine alla natura divina di quanto non sia il finito), dove 'accogliere' il fatto dell'Incarnazione secondo le disposizioni (create) più vicine possibili alla natura divina. Ciò permetterebbe di comprendere secondo una luce ben determinata la filosofia ripiana, che non sarebbe più un'astratta impalcatura metafisica – più tecnica che effettivamente carica di qualche valore – o un'elaborazione molto raffinata di tematiche fisico-matematiche piuttosto innovative per il tempo, ma un tentativo, in sé molto particolare ma non meno legittimo rispetto ad altri esperimenti medievali, di porre a centro dell'universo creato la figura di Cristo, che si propone come il vertice metafisico supremo dell'intera creazione. In questo senso tutte le creature vedrebbero la loro esistenza come finalizzata al raggiungimento di una perfezione infinita (incarnata dalla figura stessa di Cristo) che ne nobiliterebbe senza dubbio la perfezione esistenziale, senza peraltro avvicinarle di un solo grado alla natura autenticamente divina (immensa). La questione è complessa e ben lungi dall'essere solubile in questa sede, ma ne vedremo comunque alcune linee fondamentali nello sviluppo del discorso.

4.1 Natura finita o infinita della specie suprema creabile

Il primo articolo della questione, elaborato da Ripa come risposta a Pietro Aureolo e Duns Scoto, i quali – partendo dall'ordine essenziale delle cause – non concedevano come specie suprema creabile che una specie finita, è dedicato a mostrare che la specie suprema che Dio può creare non può essere soltanto finita ma deve essere strutturalmente ammessa come infinita¹⁸⁷. L'articolo, considerando i presupposti della metafisica di Ripa, non prevede una grande complessità: solo due sono le conclusioni probatorie, mentre le obiezioni sono poche e considerate quasi irrilevanti. Avendo concesso, e già dimostrato, che è possibile una risalita all'infinito nella serie delle cause seconde proprio in virtù della perfezione ontologica crescente delle specie superiori che richiedono una *virtus causativa* sempre più potente, in un processo che culmina in un ente infinito che è

¹⁸⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, cod. Vat. Lat. 1082, f. 99vb.

¹⁸⁷ «Utrum aliqua sit possibilis suprema species a Deo creabilis et finita. Pro declaratione primi articuli advertendum est quod difficultas ista inducitur propter quosdam Doctores antiquos ponentes quod, quia inter species est ordo essentialis, aliqua est maxima species a Deo creabilis et illa est tantum finita. Haec autem fuit positio Scoti, domini Petri Aureoli et pro maiori parte fuit opinio antiquorum Doctorum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 100ra-vb.

infinitamente bisognoso di fondazione e che trova efficacemente tale fondazione soltanto in un immenso ad esso (metafisicamente) anteriore, Ripa formula lucidamente questa conclusione:

secundum omnem denominationem perfectionis simpliciter correspondentem divinae essentiae, supra omnem gradum finitum possibilis est gradus intensior in quacumque proportione finita. Verbi gratia, omni gradu in esse vitae finito dato, possibilis est duplo intensior in esse vitae, et quadruplo, et sic in infinitum, ita quod nullus est supremus possibilis tantum finitus; et ita de aliis denominationibus quae dicunt perfectionem simpliciter¹⁸⁸.

La dimostrazione di questa conclusione è di natura essenzialmente metafisica, legata ai concetti di perfezione e infinità, e procede essenzialmente per assurdo, cioè mostrando l'inconsistenza della tesi opposta (che la specie suprema creabile possa essere soltanto finita). La condizione essenziale per il darsi della specie suprema creabile è che essa sia *immediata* rispetto a Dio: la qualifica di 'immediata' indica l'impossibilità o assenza di un qualunque grado intermedio tra questa specie e Dio, immediatezza che rende la specie suprema la creatura in assoluto più perfetta possibile e in quanto tale – sebbene impropriamente – 'contigua' a Dio, salvaguardando allo stesso tempo pienamente lo spazio della trascendenza tra Dio e le creature: mentre gli enti creati si trovano disposti lungo una *latitudo* che segue la logica del continuo, la distanza che separa Dio dalla specie suprema ad esso immediata obbedisce alla logica della quantità discreta, che non consente di collocare alcunché nello spazio esistente tra i due termini. Posta questa condizione essenziale, diventa impossibile ammettere la finitezza della specie suprema creabile (che è il termine immediato più vicino a Dio):

- 1) In primo luogo perché per ogni ente finito dato è sempre possibile il darsi di un ente che sia il doppio più perfetto, il triplo più perfetto, e così via all'infinito; ne consegue che – poiché la specie suprema è l'ultimo termine di questa serie (strutturalmente in-terminabile) e non è possibile che la sua perfezione possa essere ulteriormente aumentabile – essa è infinita.
- 2) Se anche ammettessimo il darsi di un termine intermedio tra la specie suprema e Dio, si riproporrebbe il problema di un ulteriore termine intermedio tra quest'ultimo e Dio, che riporterebbe alla nostra attenzione l'impossibilità di ammettere la finitezza della specie suprema creabile.
- 3) Dal momento che la risalita nei gradi finiti è anche contemporaneamente risalita in perfezione, il grado sommo è il più perfetto e il più semplice (in quanto maggiormente simile a Dio); ne consegue che – immaginando tale grado supremo come infinito – la sua impossibilità o proviene dalla sua stessa *ratio intrinseca*, o da un difetto della causa agente. Quest'ultima eventualità non può essere, perché Dio è immenso e quindi immensamente attivo e privo di limitazioni (*defectus*) nell'agire; non può darsi nemmeno la prima eventualità, perché non c'è contraddizione intrinseca nell'ammettere un termine supremo infinito:

¹⁸⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100ra.

nam omne impossibile per se esse est impossibile esse ex rationibus suis impossibilibus et ad invicem repugnantibus; sed talis gradus non est huiusmodi, cum sit simplex gradus essendi, sicut quicumque alius citra ipsum¹⁸⁹.

A questo punto Ripa elabora quattro argomentazioni, di natura più specifica, per dimostrare la sua conclusione. Tali *rationes* sono caratterizzate da un utilizzo marcato, ancorché non così esplicito, della struttura dell'*analogia entis* tra Dio e le creature (estendibile anche alle altre *denominationes perfectionis*) che costituirà l'oggetto della *Distinctio* 3; di nuovo vediamo operativa una forte interconnessione tra i vari punti della metafisica ripiana, che sottende una filosofia molto articolata e raffinata, bisognosa di un'analisi estesa dei testi e non solo circoscritta a pochi, inevitabilmente limitati, frammenti.

In primo luogo, posta (a) l'immensità dell'essere proprio di Dio e posta al contempo (b) la possibilità che Dio comunichi *ad extra* l'esse, benché non secondo la *ratio formalis* che gli è propria (l'immenso) bensì secondo una *ratio* semplicemente analoga (modulabile in infiniti gradi di intensità), ne seguono due interessanti rilievi: da un lato l'impossibilità di una creatura infinita non può provenire da Dio, che, nella sua immensità, resta sempre distinto da un infinito strutturalmente limitato ad un'infinitezza *secundum quid*; dall'altro lato tale impossibilità non può provenire nemmeno da una limitazione *ex parte creaturae* perché – avendo già dimostrato la distinzione tra immenso ed infinito – viene meno il rischio (connesso all'ammissione di una creatura infinita) di rendere tale creatura simile a Dio.

In secondo luogo, poiché l'immenso non è misurabile in alcun modo (nemmeno per mezzo di una *latitudo* infinita), e dal momento che Dio pur non comunicando alle creature la medesima *ratio formalis* che lo caratterizza, le contiene tutte in maniera causale, segue che dall'immensità divina può derivare una *latitudo* infinita, e quindi una creatura suprema che sia al contempo infinita in sé¹⁹⁰.

In terzo luogo, siccome la causalità divina *ad extra* è immensa (poiché immenso è il suo grado intrinseco), non esiste un grado massimo cui possa essere limitata; al contrario gli effetti producibili sono infiniti quanto al numero e possono contemplare la possibilità di un infinito in sé¹⁹¹. Questo punto è interessante perché scompare dalla riflessione ripiana quell'impossibilità *ex parte rei* che rendeva impossibile, ancora secondo Duns Scoto, la produzione di determinati tipi di effetto (una serie infinita attuale ad esempio, o un ente infinito creato). Sulla causalità divina inoltre, è bene rilevare nuovamente come Ripa abbia la chiara percezione di introdurre una novità relativa all'*intensio* della causalità stessa: mentre – a suo giudizio – tutti i Dottori (*sicut omnes ymaginantur quos viderim usque nunc de causalitate divina¹⁹²*) confondevano l'estensione e l'intensità

¹⁸⁹ ID., *ibid.*, f. 100rb.

¹⁹⁰ «Sed nunc divina essentia, licet non sit communicativa suae perfectionis formalis, non minus tamen est causaliter contentiva cuiuslibet ymaginari effectus finiti quam tunc, nec minus nunc excederet omnem gradum finitum quem derivaret quam tunc, ymmo plus, quoniam sua infinitas nunc non est mensurabilis penes aliquam latitudinem finitam vel infinitam, finities vel infinities replicatam, et tunc esset; ergo nunc, quilibet gradus finitus essendi ymaginaremur, derivabilis est a divina essentia», ID., *ibid.*, f. 100va.

¹⁹¹ «Deus est infinite activus ad extra, ergo nullus est maximus gradus essendi finitus possibilis ab ipso produci. Consequentia probatur: nam causalitas intensior, ceteris paribus, nedum est respectu agere intensioris, sed etiam respectu termini actionis maioris», ID., *ibid.*, f. 100va.

¹⁹² ID., *ibid.*, f. 100rb.

della causalità divina paragonandola ad una *latitudo* o immaginandola addirittura dotata di una *latitudo intrinseca* con la quale modulare gli effetti, Ripa intende la causalità divina come un punto di intensità immensa, che non può subire alcuna flessione di intensità (non possiede quindi alcuna *latitudo*), ma che è in grado di produrre infiniti effetti di intensità variabile, proprio disponendo del grado sommo di intensità. Si tratta, come abbiamo visto più volte, di un rilievo che Ripa non si stanca mai di sottolineare, e che cela dunque una polemica con tutta una serie di *socci* che ammettevano al contrario una modulabilità dell'agire divino.

Un'ultima argomentazione viene a sostenere che se la creatura suprema non fosse infinita, ma solo finita, allora la *latitudo* che la causalità divina potrebbe creare sarebbe soltanto finita (cioè compresa tra il grado zero del non essere e il grado supremo finito); ma poiché *metaphysice* la *latitudo* che può derivare dall'immensità divina è infinita (come dimostrato nella prima questione), saremmo nella condizione contraddittoria per la quale la causalità divina non è in grado di realizzare tutti gli effetti potenzialmente realizzabili da una causalità immensa, testimoniando così una strutturale imperfezione dell'ente sommamente perfetto¹⁹³.

Questa serie di argomentazioni conduce diretta alla seconda conclusione dell'articolo, secondo la quale Dio è in grado di creare, al di sopra di qualunque specie finita considerabile, una specie ancora più perfetta. Si tratta, naturalmente, della rielaborazione dell'argomento ripiano della risalita all'infinito nella serie delle cause, declinato questa volta in direzione della specie suprema (di cui, non a caso, si andrà proprio ad indagare la natura intensiva nel corso di questa terza questione):

*supra quamlibet speciem finitam signabilem possibile est a primo produci speciem quantumlibet finite superiorem*¹⁹⁴.

Da notare che è attiva la duplice accezione di infinito: (a) numerale o *successive*, nel senso che non c'è un termine finito per la serie degli effetti (che sono infiniti anche nel numero), dal momento che la serie rimane strutturalmente interminata concedendo sempre la possibilità di un ulteriore $n+1$; (b) metafisico o *intensive*, nel senso che, per comprendere la natura dell'ente infinito in quanto tale (distinto da una serie strutturalmente infinita) sarà necessario operare un passaggio ad un livello distinto rispetto alla serie in-terminata dei numeri. Allo stesso modo è da notare la stretta connessione tra la struttura numerica, caratterizzata da una in(de)finita replicazione dell'unità numerale che viene a comporre numeri sempre crescenti e privi di un termine finito, e quella che Ripa propone di considerare come *replicatio unitatis divinae*, che a partire dall'unità *unale* di Dio genera per replicazioni successive la serie infinita degli enti, racchiusi all'interno dei generi e delle specie, al pari dell'unità numerica che genera – per replicazioni successive – l'intera serie dei numeri:

ista conclusio, quamvis magis patebit infra distinctione 44, tamen pro nunc potest breviter declarari: ad ipsam enim probandam sunt exempla Dionysii, in libro De Divinis nominibus, capitulo 5, parte sexta, ubi ymaginatur quod, sicut unitas mathematica per replicationem sui constituit latitudinem numerorum,

¹⁹³ «Quarto principaliter potest argui sic: si aliqua est species maxima et finita a Deo producibilis, cum inter ipsam et non gradum simpliciter sit tantum finita latitudo essendi, sequitur quod totius latitudinis ymaginarie inter Deum et non esse simpliciter – quae est infinita – tantum finita pars est possibilis in effectu», ID., *ibid.*, f. 100va.

¹⁹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100va.

ita divina unitas varietatem graduum essendi in rebus et latitudinem specierum; et per consequens sicut nullus est maximus numerus et finitus possibilis formari ex replicatione unitatis mathematicae, ita nullus est intensissimus gradus essendi nec perfectissima species et finita quae possit fluere effective ab unitate divina: non enim minus potens est divina unitas per variam sui communicationem derivare infinitam latitudinem specierum quam unitas mathematica per sui replicationem supra omnem finitum numerum alium formare maiorem¹⁹⁵.

Questa *replicatio unitatis divinae* sarà oggetto del terzo articolo di questa terza questione; per il momento limitiamoci a considerare come dato acquisito la non-finitezza della specie suprema creabile, in uno dei rari passaggi di sapore più letterario che Ripa concede, che ci permette di apprezzare l'intrinseca bellezza di una costruzione metafisica così raffinata:

nullam claudit repugnantiam quocumque gradu finito signato aliquem produci in esse maiorem, et Deus est omnipotens; ergo possibile est quocumque gradu finito signato, aliquem produci in esse maiorem. Quis enim, concedens Dei omnipotentiam et immensam virtutem activam ad extra audeat sic manum omnipotentis restringere et infra certam latitudinem entium et finitam eius virtutem omnipotentissimam cohartare? Potens est enim supra id quod intelligimus, et ideo melius est rationem nostram eius immensitatis submittere quam iuxta modulum nostrum eius infinitam magnitudinem mensurare¹⁹⁶.

Le obiezioni a questo articolo sono brevi, probabilmente perché la posizione di Ripa non ammette mediazioni: se si concede la distinzione infinito/immenso (già acquisita nel corso di questa *Distinctio*), non è possibile mettere realmente in discussione la possibilità di un infinito creato; le obiezioni di Aureolo e Scoto si dissolvono dunque da sé. Risulta interessante notare la risposta che Ripa offre a chi gli obietta l'impossibilità di conciliare l'infinità creata con il noto adagio del Libro della Sapienza 'omnia in numero et mensura et pondere disposuisti'; per Ripa la disposizione secondo numero, misura e peso è garantita – e forse ancora meglio – in una serie infinita di enti, che culmina in un infinito *intensive*:

ad secundam rationem dico quod ponendo infinitam latitudinem specierum ita pono totam huiusmodi latitudinem constitui in numero, pondere et mensura sicut ponendo solum finitam: Deus enim est ita numerus, licet non formatus sed formans; ita etiam mensura et pondus totius huiusmodi latitudinis, si ponatur infinita sicut si ponatur finita: aequae enim immense excedit latitudinem infinitam sicut finitam et aequae utramque continet eminenter¹⁹⁷.

¹⁹⁵ ID., *ibid.*

¹⁹⁶ ID., *ibid.*, f. 100vb.

¹⁹⁷ ID., *ibid.*

4.2 Natura della specie suprema

Posto che la specie suprema creabile da Dio non può essere finita, si rende necessario indagare più approfonditamente la natura di questa specie suprema, ipotizzandone l'esistenza. Il secondo articolo della terza questione è dedicato dunque a verificare l'effettiva esistenza di una specie infinita, e a portarne in luce alcune caratteristiche essenziali¹⁹⁸. La successione delle conclusioni di questo secondo articolo si fa più articolata e può essere divisa in due gruppi fondamentali: le prime tre conclusioni sono dedicate a mostrare la possibile esistenza di una specie suprema infinita; le restanti conclusioni iniziano un percorso di analisi della costituzione interna di questa specie infinita, che proseguirà poi nell'articolo seguente.

Dal momento che risulta ancora necessario garantire l'effettiva esistenza di una specie suprema infinita, come si ammette tale esistenza effettiva? A giudizio di Ripa lo si può mostrare mediante l'analisi delle *denominationes perfectionis* presenti nell'essenza divina, che procedo dall'essenza divina in direzione delle creature (*ad extra*) secondo una logica ben determinata. Le denominazioni di perfezione sono immense nell'essenza divina, mentre – nell'atto della generazione delle specie create – vengono a costituire un calco analogico adatto ad essere recepito dalle creature e strutturato in più *latitudines* (una per ogni *denominatio perfectionis*), ciascuna delle quali composta da infiniti gradi di intensità differente; ciò determina l'immensità puntuale di ogni perfezione in Dio, di contro ad un'infinità ottenuta per depotenziamento di un grado infinito (di cui bisognerà indagare anche l'effettivo rapporto con tutti i gradi inferiori) in direzione di un finito sempre meno perfetto. La logica della distinzione immenso/infinito è attiva anche in questo punto cruciale:

*cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter communicabilis creaturae latitudo est infinita, et loquor de latitudine possibili, licet talis non sit de facto*¹⁹⁹.

L'indicazione 'licet talis non sit de facto', riferita alla possibilità di una *latitudo* infinita indica che – ben oltre la mera possibilità di fatto, che è ciò che Ripa sta valutando in questo punto – tale *latitudo* esiste di fatto a tutti gli effetti, il che implica anche l'esistenza del suo termine supremo che è una specie infinita.

La dimostrazione della prima conclusione fa leva su due proposizioni distinte, come in una dimostrazione *more geometrico*; secondo la prima, ogni denominazione di perfezione (essere, vita, intelligenza, sapienza, giustizia, bontà, ecc.) è presente al grado immenso nell'essenza divina:

*quaelibet denominatio perfectionis simpliciter immense correspondet entitati divinae*²⁰⁰.

In accordo alla seconda proposizione, invece, qualunque denominazione di perfezione è comunicabile *ad intra* (cioè all'interno della stessa essenza divina) *per plenitudinem*, mentre *ad extra* è comunicabile solo *per participationem*:

¹⁹⁸ «Utrum in latitudine entium sit possibilis suprema species a Deo creabilis», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 100vb-102rb.

¹⁹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100vb.

²⁰⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 1, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 100vb.

*quaelibet denominatio perfectionis simpliciter in divina essentia, aequae intense ex se est communicabilis ad intra per plenitudinem, et ad extra per participationem, sicut quaecumque alia*²⁰¹.

Questa distinzione è fondamentale perché determina il depotenziamento dell'immenso nell'atto della sua comunicazione *ad extra*, depotenziamento che si realizza nell' 'esplosione' della puntuale immensità in una *latitudo* composta da infiniti gradi, che legittima una differente partecipazione delle perfezioni originariamente contenute in Dio da parte di ciascuna creatura. Questa conclusione assume un'importanza strategica nella metafisica di Ripa proprio perché consente di garantire che all'interno dell'essenza divina ogni persona sia immensa al pari delle altre (in virtù di quella comunicazione *per plenitudinem ad intra*), impedendo qualsiasi distinzione, plurificazione o depotenziamento di una persona divina rispetto ad un'altra; dall'altro lato, si concede che ogni perfezione che le persone divine condividono al grado immenso (*plenitudo*) sia partecipabile anche dalle creature, sebbene mediante una *ratio formalis* differente (analogica) che le allontana dalla pienezza dell'immensità e le incorpora o dispone in una *latitudo* composta da una serie infinita/indefinita di gradi di perfezione ontologica crescente che culminano in una specie infinita che è il termine inclusivo non solo di una generale serie di gradi che *partecipano* più o meno intensamente delle perfezioni divine, ma – molto più concretamente – dell'intera creazione. La conclusione è dunque tratta: è possibile che ogni perfezione che in Dio si trova al grado immenso generi una *latitudo* infinita, che ha come termine un grado in sé infinito.

La questione acquista un grado di complessità ancora maggiore in riferimento alla seconda conclusione che Ripa propone, e che introduce i termini *exclusivus* ed (implicitamente) *inclusivus* di una serie:

*quaelibet latitudo denominationis perfectionis simpliciter possibilis creaturae correspondere, terminatur exclusive ad perfectionem divinam denominationis consimilis, utpote, signata tota latitudine qua actualis est creatura in esse vitae, in huiusmodi latitudine est quilibet gradus ymaginabilis citra immensum gradum vitae, a quo fluit causaliter tota huiusmodi latitudo*²⁰².

I termini *exclusive/inclusive* assumono nella metafisica di Ripa un valore strategico: il termine *exclusivus* di una serie è il termine immediato ed esterno alla serie, e ne rappresenta il fondamento; il termine *inclusivus* è invece il termine supremo interno ad una serie determinata. Si capisce immediatamente che – in una serie strutturalmente aperta, come la serie infinita degli enti ammessa da Ripa – l'individuazione del termine supremo *inclusivo* della serie (che naturalmente coincide con la specie suprema di cui si stanno analizzando le caratteristiche) è un'operazione delicata: sicuramente non sarà qualcosa come l'ultimo ente della serie (che non c'è, perché in questa serie è sempre possibile $n+1$), ma potrà invece essere – come vedremo nell'analisi dell'articolo successivo – un ente di natura particolare, collocato ad un livello 'intermedio' tra la serie degli enti creati e Dio. Tornando alla *conclusio 2*, qualunque *denominatio perfectionis* andiamo a considerare, essa terminerà sempre *exclusive* alla relativa *denominatio perfectionis* nell'essenza divina; ciò significa che il termine esclusivo di una serie, che è anche il termine originario da cui – metafisicamente – la serie trae origine

²⁰¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 1, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101ra.

²⁰² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101ra.

e dipende, non fa parte della serie medesima: l'essere immenso, che è il termine esclusivo (originario e conservante) della *latitudo essendi*, *latitudo* che è composta da infiniti gradi e termina in un grado che è in sé infinito, non fa parte di questa serie, ma ne rimane sempre distinto.

Il problema posto da questa conclusione è interessante: come preannunciato, l'accento si sposta infatti sul termine inclusivo della serie, che è il termine supremo che fa parte della serie e ne rappresenta l'approdo finale (si tratta della specie suprema e infinita); Ripa tuttavia afferma chiaramente che è da essa che scorre nell'essere l'intera *latitudo* dei gradi finiti (*a quo fluit causaliter tota huiusmodi latitudo*). Il problema non è da ignorare, perché pur dipendendo costantemente dal grado immenso (cioè da Dio), tanto nella creazione quanto nella conservazione, Ripa sembra concedere in questo caso una certa priorità, o quantomeno una funzione mediatrice, alla specie suprema infinita che è il termine inclusivo della creazione e che avrebbe (o potrebbe avere) un ruolo chiave – comunque da precisare ulteriormente – nella creazione effettiva della realtà. La corretta individuazione di questa specie suprema è tuttavia una questione delicata: Ripa non indica mai con chiarezza quale sia la specie suprema, o se – al di là della sua possibilità logica (garantita dalla struttura della metafisica ripiana, all'interno della quale non è possibile approdare ad un elemento finito e ultimo) – essa sia dotata di una sorta di esistenza necessaria, tuttavia alcuni indizi lasciano intendere che potrebbe trattarsi dell'anima di Cristo, che assumerebbe in questo modo una funzione mediatrice nella creazione effettiva e un ruolo chiave (vertice metafisico) conferendo senso all'intera creazione. Al momento non è possibile confermare con supporto testuale certo questa suggestiva ipotesi, sulla quale conviene comunque tener desta l'attenzione, anche perché l'impossibilità della conferma certa non significa necessariamente la certezza della sua smentita.

La terza conclusione, che conclude il percorso dedicato alla possibilità della specie suprema, è esattamente speculare alla conclusione che abbiamo appena analizzato; così come il termine esclusivo di ogni denominazione di perfezione risulta sempre l'essenza divina immensa, così il termine inclusivo di ogni *latitudo* creata risulta sempre la specie suprema e infinita:

cuiuslibet latitudinis denominationis perfectionis simpliciter creaturae communicabilis necesse est poni gradum supremum possibilem inclusivum. Volo dicere quod, signata tota latitudine essendi possibili derivari a primo, huiusmodi latitudo, quamvis terminetur exclusive ad immensum gradum essendi, tamen possibilis est aliquis gradus creabilis qui sit supremus gradus in huiusmodi latitudine et ipsam terminet inclusive²⁰³.

Vale la pena sottolineare un problema che si pone implicitamente già a questo punto: se è possibile una *latitudo perfectionis* distinta per ogni *denominatio perfectionis* originariamente contenuta nell'essenza divina (*esse, vivere, intelligere, ecc.*), esistono tanti individui supremi quanti sono i gradi supremi e infiniti di ciascuna *latitudo*, o esiste un solo individuo supremo e infinito nel quale – in virtù della particolare rielaborazione della distinzione formale ripiana – si ritrovano in unità tutti i gradi infiniti di ciascuna *latitudo*, formalmente distinti?

²⁰³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101ra.

Ripa risponderà a questo interrogativo in un punto più avanzato del testo; per ora limitiamoci a notare che anche in questo caso la dimostrazione della conclusione fa leva su due proposizioni distinte che individuano due caratteri peculiari della struttura metafisica portata alla luce: (a) la piena coincidenza tra l'intensità del termine supremo di una *latitudo* e la *latitudo* stessa²⁰⁴, che garantisce al grado supremo inclusivo di ricomprendere *unitive* la perfezione di tutti i gradi inferiori; (b) la possibilità che qualunque grado *citra essentiam divinam*, compreso quello supremo e infinito, sia effettivamente derivabile dal grado immenso²⁰⁵. La prima proposizione, che richiama quanto già dimostrato nella prima questione della *Distinctio 2*, ha la funzione di impedire la confusione tra il termine supremo di una qualunque *latitudo perfectionis* e Dio: poiché Dio non ha propriamente alcuna *latitudo* ma è puntuale nella sua immensità (vale a dire un punto privo di latitudine) non può essere confuso nemmeno con l'ente più perfetto possibile (l'ente infinito) che è misurato nella sua intensità infinita proprio mediante la *latitudo perfectionis* di cui si pone come il termine più perfetto; in altre parole, in esso concorrono *unitive* tutti gli infiniti gradi finiti, strutturando così – a partire dall'infinità *successive* (1° livello) – un'infinità *intensive* (2° livello) che resta ugualmente immensamente distinta da Dio. La seconda proposizione vuole indicare come qualsiasi termine *citra* l'immenso (cioè di perfezione minore, compresa la perfezione infinita) è effettivamente derivabile dal grado immenso. A dimostrazione della genuinità di questa struttura e della sua radice neoplatonica, vale la pena di considerare un breve passo che Ripa propone come strategico:

praeterea, secundum dicta in praefato quarto articulo, si aliquis numerus constitueretur ex unitate infinities replicata, vel aliqua mensura aeterna ab aeternitate perflueret, nec talis numerus infinitus esset aequè perfectus sicut unitas qua ipsum derivat, nec mensura aeterna – puta tempus vel aevum – adaequare potest aeternitatem; sed consimilis omnino est habitudo gradus supremum in a latitudine – puta b (ndc: la specie suprema infinita) – ad c gradum (ndc: Dio, grado immenso) et <habitudō> unitatis ad numerum infinitum constitutum et aeternitatis ad infinitum fluxum ymaginarium; sequitur quod b gradus est remissior quam sit c, et per consequens possibile est b gradum derivari a c²⁰⁶.

Questo breve passaggio è interessante perché stabilisce che il numero infinito costituito per infinita replicazione dell'unità numerica – pur essendo a tutti gli effetti infinito – non adegua mai la perfezione dell'unità numerica, poiché questa contiene in maniera causale e formale tutti i possibili numeri derivabili; parallelamente, anche la specie suprema, infinita, non adegua mai la perfezione della supersemplice immensità divina, che – come l'unità numerica – contiene in sé tutte le sue possibili replicazioni, infinite.

Con la quarta conclusione inizia un percorso dedicato ad indagare la natura intrinseca della specie suprema. Per comprendere appieno questa serie di conclusioni, nelle quali Ripa si richiama a gradi distinti della serie

²⁰⁴ «Signata aliqua latitudine intensiva, talis est tam intensa precise sicut esset terminus supremus qui inclusive terminaret huiusmodi latitudinem», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio III*, Art. 2, conclusio 3, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101ra.

²⁰⁵ «Quilibet gradus essendi citra immensum est effective derivabilis ab immenso», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio III*, Art. 2, conclusio 3, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101ra.

²⁰⁶ ID., *ibid.*, f. 101rb.

degli enti mediante l'uso di lettere che si riferiscono sempre alle medesime entità, è bene tenere presente che 'b gradus' indica sempre la specie suprema creabile, 'a' indica la *latitudo* intermedia tra il non-essere e la specie suprema (*latitudo infinita*), mentre 'c gradus' è il grado immenso, Dio, distinto tanto da *b* quanto dalla *latitudo a* che misura l'intensità di *b*. Ciò premesso, la quarta conclusione dell'articolo ci informa che nella specie suprema infinita tutti i possibili gradi inferiori concorrono in unità reale:

*dato huiusmodi gradu – puta b – tota latitudo perfectionalis et essentialis quam terminat in ipsum unitive concurrunt. Volo dicere quod b gradus continet formaliter aliquem certum gradum et subduplum et sic in infinitum, qui gradus unitive concurrunt secundum unitatem realem in b entitatem*²⁰⁷.

Si tratta di una introduzione significativa, perché ciò non accade invece nelle specie inferiori, dove la presenza dei gradi inferiori si dà *unitive* ma non *secundum unitatem realem*. Il darsi di tutti i gradi inferiori secondo un'unità reale implica che la specie suprema sia un'essenza realmente indivisibile, molto più affine alla semplicità divina di quanto non siano le specie ad essa inferiori. Ripa sottolinea proprio questo carattere nella dimostrazione di questa conclusione, lasciando intendere una precisa concezione della perfezione metafisica delle specie:

*quilibet gradus penes aliquam latitudinem mensuratus continet formaliter in sua essentia totam huiusmodi latitudinem; sed b gradus mensuratur penes a latitudinem; sequitur quod tota latitudo citra b continetur formaliter in b gradu, et non ut latitudo graduum realiter distinctorum, cum b gradus sit essentia realiter indivisibilis, quoniam est suprema creabilis; sequitur quod tota huiusmodi latitudo in b gradum unitive concurrunt*²⁰⁸.

Non soltanto la natura della specie suprema è di tale perfezione e semplicità che in essa coesistono in unità reale tutti i gradi inferiori, ma è di tale natura che in essa possono concorrere *unitive* tutte le possibili denominazioni di perfezione (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas, ecc.*):

*possibile est in b speciem omnem denominationem perfectionis simpliciter a Deo ad extra communicabilem concurrere unitive*²⁰⁹.

Questa *possibilità* è garantita dalla non-incompatibilità reciproca delle diverse denominazioni di perfezione²¹⁰, che garantisce di per sé la *possibilità* che questa coesistano in un'unica specie. Ciò significa che non si dà alcuna necessità di ammettere un individuo infinito per ciascuna *latitudo perfectionis* – con il risultato di avere un numero di individui infiniti proporzionati al numero delle *denominationes perfectionis* – ma è *possibile* che

²⁰⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101rb.

²⁰⁸ ID., *ibid.*

²⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101rb.

²¹⁰ «Nullae denominationes perfectionis simpliciter sunt formaliter repugnantes et inter se impossibiles; igitur stat quod omnes simul in aliquam unam entitatem creatam concurrant. Consequentia patet: nam ubi non stat in unam entitatem concurrere cum sint ex se compossibiles, hoc est propter limitationem entitatis creatae», ID., *ibid.*

ciascuna *denominatio perfectionis* quando raggiunge il suo grado infinito (creato) sia ricompresa *unitive* all'interno di un solo individuo (l'ente infinito appartenente alla specie suprema). La *necessità* che esse coesistano effettivamente in una sola specie è garantita dalla conclusione successiva:

*necessarium est in b speciem omnem denominationem perfectionis simpliciter concurrere unitive*²¹¹.

L'aspetto più interessante di queste due conclusioni, correlate, è che la *possibilità* di una tale coesistenza è garantita *lumine naturali*, ma l'*effettiva necessità* di tale convenienza è guadagnata mediante l'appello all'autorità dello Pseudo-Dionigi e ad un esempio che ha sempre una grande rilevanza nel pensiero di Ripa: quello delle perfezioni che si irradiano dal centro della circonferenza; come al centro della circonferenza coesistono tutte le perfezioni possibili *inconfuse* (centro che coincide con la puntuale immensità di Dio), così man mano che ci si allontana dal centro della circonferenza tali perfezioni si fanno sempre più distanti e *distinte* l'una dall'altra. Ciò significa che negli enti più perfetti, che sono anche più vicini a Dio, la compresenza di più perfezioni è maggiore di quanto non avvenga per le specie inferiori, dove invece si trovano maggiormente disperse; in questo modo nella specie più perfetta possibile, che è anche la più vicina a Dio, devono necessariamente coesistere tutte le possibili perfezioni che in Dio sono presenti in maniera unitaria²¹². Questo significa anche che non si danno molte specie supreme, una per ogni denominazione di perfezione (es: una sapienza infinita distinta da un essere infinito, distinta da una vita infinita, e così via), ma esiste solo e soltanto una specie suprema la cui natura è tale che in essa confluiscono tutte le possibili denominazioni di perfezione. Come stabilisce inoltre la conclusione immediatamente successiva, tutte le perfezioni che possono essere comunicate alle creature sono presenti non solo in unità reale nella specie suprema, ma anche al grado infinito:

*quaelibet denominatio perfectionis simpliciter possibilis communicari alicui speciei infra a latitudinem infinite correspondere potest b speciei*²¹³.

²¹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101rb.

²¹² «Ista conclusio probatur, et primo, ad ipsam ostendendam ultra rationes factas pro praecedenti conclusione quae istam similiter probant, facio fundamentum beati Dyonisii, in passu superius allegato in articulo praecedenti – puta in libro *De Divinis nominibus*, capitulo V, parte sexta – ubi volens ostendere quod in Deo velut in supersimplici unitate et centro omnia sunt inconfuse secundum unam supersimplicem unionem – et quod, sicut lineae semidiametrales secundum quod magis distant a centro magis multiplicantur et discernuntur, et secundum quod magis concurrunt et appropinquant centro magis ad invicem uniuntur – ymaginatur quod perfectiones essentialis creaturis communicabiles quae sunt dispersitae in speciebus inferioribus unitive concurrunt in species superiores. Et ponit exemplum de anima et suis vivificis virtutibus, unde virtus vegetativa et sensitiva – quae in inferioribus speciebus distinguuntur realiter, puta in planta et asino – unitive concurrunt in animam sensitivam, et esse sensitivum et intellectivum, quibus ab invicem distinguuntur homo et asinus, unitive concurrunt in naturam superiorem – puta in animam rationalem – ita quod animae rationali correspondet unitive illa triplex perfectio – puta esse sensitivum et vegetativum <et intellectivum>, alteri vero animae naturae minus perfecte esse tantum vegetativum, ita quod perfectiones dispersae in naturibus inferioribus unitive concurrunt in naturas superiores. Ergo omnis denominatio perfectionis simpliciter communicabilis alicui gradui infra a latitudinem necessario unitive concurrunt in a speciem velut supremam et terminantem perfectionaliter totam a latitudinem», ID., *ibid.*

²¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

La natura di questa specie non è tale da impedirne la creazione da parte di Dio; al contrario la specie suprema, nella quale coesistono al grado infinito tutte le perfezioni presenti originariamente nell'essenza divina partecipabili dalle creature, è l'ente più perfetto producibile da Dio, ed è l'unica specie ad esso immediata:

*possibile est a Deo produci aliquam speciem supremam et maximam ac sibi immediatam*²¹⁴.

Essendo specie immediata a Dio, non è possibile che si dia un'altra specie più perfetta, che sarebbe maggiore dell'infinito e che implicherebbe l'esistenza di un'ulteriore *latitudo* intermedia tra l'infinito e l'immenso. Per questa ragione Dio eccede immensamente tanto la specie suprema infinita quanto ogni singolo ente contenuto all'interno della *latitudo* di cui la specie suprema rappresenta il termine ultimo inclusivo:

*c gradus aequae immense excedit b sicut aliquid citra b*²¹⁵.

Con questa conclusione termina la *pars (realiter) costruens* dell'articolo. Segue una serie di tre conclusioni, molto brevi e concise, quasi prive di dimostrazione, che a prima vista potrebbero sembrare sconnesse dal resto dell'articolo. Le tre conclusioni riguardano sempre la natura della specie suprema, declinata tuttavia in direzione della perfezione intellettuale: Ripa cerca infatti di mostrare che la specie suprema è anche la specie più perfetta nel genere della sostanza intellettuale e razionale. A mio giudizio lo scopo di queste conclusioni – che non a caso riguardano la natura di sostanza intellettuale e razionale – va rintracciato nella volontà ripiana di ammettere la possibilità che all'interno di questa specie (creata e infinita) possa essere collocata un'anima (l'anima di Cristo?). Concedere peraltro ad un'anima razionale la cittadinanza all'interno di questa specie infinita costringe Ripa a interrogarsi circa la difficoltà – tra l'altro già sollevata nella *quaestio de Gradu Supremo*, ma qui rivisitata – di comprendere come un individuo infinito possa esistere all'interno di una specie generalmente finita (come quella di anima razionale):

*decima conclusio: necessario b species est vita intellectualis et rationalis substantia*²¹⁶;

*Undecima conclusio: b species est suprema in genere intellectualis naturae*²¹⁷;

*Duodecima conclusio: b species est infinita in genere intellectualis substantiae*²¹⁸.

Il tentativo di garantire all'anima di Cristo la possibilità di dimorare in questa specie suprema sembra, a questo punto, inevitabile, se non altro perché Ripa da un lato fa emergere – nelle *Determinationes*, posteriori alla *Lectura* – la chiara consapevolezza che per non cadere nell'eresia è necessario ammettere che alla divinità del Verbo incarnato si unisca non solo un corpo, ma anche un'anima creata (e quale è il luogo migliore per l'accadere dell'Incarnazione, se non la creatura più perfetta?):

²¹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 8, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

²¹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 9, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

²¹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 10, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

²¹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 11, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

²¹⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, conclusio 12, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101va.

si Deus potest supplere vicem formalem alicujus forme create, cum quamlibet eque perfectionaliter Deus contineat, sequitur quod cujuslibet causalitatem formalem supplere potest, et ita stat carnem hominis esse animatam praecise deitate ut forma, et tamen resultare hominem; et sequitur ultra quod stat solam carnem hominis uniri deitati, et tamen Deum unire sibi totam veritatem nature humane et Deum esse hominem: et per consequens nullo modo esset improbabilis nec refutabilis in hoc heresis Apollinaristarum ponentium solam carnem humanam sine anima fuisse unitam deitati in Christo, et Christum non habuisse animam rationalem creatam, sicut recitat Augustinus, Super Iohannem, omelia 47. Item, istam heresim tanquam impossibilem impugnant multi catholici doctores²¹⁹.

Dall'altro lato viene espressamente affermata la possibilità di un'unione della natura divina ad una realtà creata senza comunicazione dell'immensità propria del grado divino:

dico ergo ad rationem quod, etsi informatio non repugnet divinae simplicitati, repugnat tamen ejus immensitati: sicut enim quodlibet finite agere repugnat immensitati causalitatis divinae cujus est unicus tantum gradus indivisibiliter ad agere applicabilis, ita repugnat immensitati suae perfectionis essentialis quod sit finite formalis perfectio creature, et quia non stat divinam essentiam informare puram creaturam et non communicare sibi formalem perfectionem, finite et limitate saltem non per plenitudinem, ideo repugnat immensitati divinae essentiae ipsam esse formam informativam. Neganda est igitur consequentia. Antecedens etiam si admittatur, non sufficienter probatur: nam dare perfectionem formaliter non competit summe bonitati nisi quia est communicabilis entitas: igitur nichil probatur per hoc nisi quod divina essentia communicabilis est ad extra: ex hoc tamen non sequitur quod pure creature vel informative: sufficit enim quod communicetur realiter et quod per plenitudinem; et isto modo non solum est communicabilis, sed fuit communicata de facto nature assumptae a Verbo in qua inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter²²⁰.

La conclusione dell'articolo è interessante perché – come nella conclusione dell'articolo precedente – richiama nuovamente *Sapienza XI, 21*, stabilendo che l'immensità divina (che eccede anche l'infinità) si pone come numero, peso e misura tanto del finito quanto dell'infinito:

²¹⁹ ID., *Determinationes* (ed. Combes-Ruello), Quaestio I, Art. I, conclusio 5, p. 51. Cf. AUGUSTINUS, *In Iohannis evang.*, tr. 47, 9: «ex hac occasione de anima instruamus vos et contra Apollinaristat, qui dicunt Dominum nostrum Jesum Christum non habuisse animam humanam, id est rationalem, animam intelligentem, animam, inquam, in qua distamus a pecore, quod homines sumus».

²²⁰ IOHANNIS DE RIPA, *Determinationes* (ed. Combes), Quaestio I, Art. I, refutatio cujusdam singularis erroris, p. 63. Inoltre la possibilità che una realtà possa essere *Deus* senza coincidere pienamente con la *deitas* è espressamente affermata da Ripa: «6a conclusio: absolute possibile est aliquid esse Deum, et a deitate realiter distinctum. Patet: nam quidquid est Deus quod potest incipere vel desinere esse Deus realiter distinguitur a deitate; sed quidquid ex sola vi unionis ad deitatem est Deus potest etiam sine sui essentiali mutatione incipere vel desinere esse Deus: igitur realiter distinguitur a deitate. Preterea nulla unio ad deitatem tollit distinctionem essentialem naturarum, alias per talem unionem esset confusio vel substantialis conversio naturarum: igitur quidquid per unionem est Deus essentialiter distinguitur a deitate: et habetur intentum. Item, non solum de possibili, sed de facto aliquid est Deus quod non est deitas (puta individuum hominis assumptum a Verbo), sicut patebit in sequenti articulo», ID., *Determinationes* (ed. Combes), Quaestio I, Art. III, 6a conclusio, p. 96.

ex hiis conclusionibus apparet qualis infinitas competere potest alicui citra primum, et qualis est immensitas primi, qualiter etiam excedit omnem infinitatem et omnis infinitatis est mensura et terminus, numerus et pondus, quod clare deducit Dyonisius in libro De divinis nominibus. Patet etiam quomodo divinum posse terminabile est ad extra: aliquod enim est maximum quod potest producere et sibi immediatum, ut in conclusionibus est deductum²²¹.

Le obiezioni di questo articolo sono interessanti nella misura in cui si concentrano sul tentativo di chiarire ulteriormente la natura di questa specie suprema. Di particolare rilievo è la seconda obiezione, che si concentra sulla possibilità che all'interno della specie infinita possano esistere più individui che condividono l'infinità, ad esempio una sapienza infinita distinta da una giustizia infinita. La risposta di Ripa chiama ancora in causa l'autorità dello Pseudo-Dionigi, ed esclude la necessità di dover ammettere più individui all'interno della specie infinita:

ad istam rationem respondeo, et dico quod a et b non sunt diversae species, ymmo una species est praecise quae terminat quamlibet latitudinem denominationis perfectionis simpliciter communicabilis creaturae; dico enim quod licet sub gradibus remissis aliquae denominationes habeant species diversas, sicut est de latitudine iustitiae et sapientiae – aliqua enim est iustitia finita, quae est alterius speciei ab omni sapientia – tamen istae denominationes unitive concurrunt respectu speciei superioris quae tamen dispersae sunt infra diversas species in naturis inferioribus; et ideo quia in speciem supremam creabilem omnis denominatio perfectionis simpliciter creaturae communicabilis unitive concurrunt, ideo eadem species est suprema cui competit denominatio essentialis utriusque perfectionis, et etiam cuiuslibet alterius possibilis derivari in creaturam²²².

L'ultima obiezione, che è degna di nota e rimanda alla *quaestio* successiva (che analizzeremo autonomamente nel secondo capitolo), solleva questa difficoltà: se nella specie suprema infinita concorrono *unitive* tutti i gradi inferiori, in modo tale che in essa si trovino *realiter*, tale specie è realmente identica con tutte le specie inferiori (sasso, leone, uomo, ecc.)? La risposta di Ripa, breve ma precisa, merita attenzione:

ad istam rationem dico quod aliud est quamlibet speciem citra primam secundum perfectionem essentialem contineri formaliter in suprema, aliud est ipsam esse supremam; sicut in latitudine numerorum aliud est binarium secundum perfectionem essentialem contineri formaliter in ternario, aliud est binarium esse ternarium. Dico enim quod sicut in latitudine numerorum ubi species numerorum constituuntur in gradibus suis ex unitate aliquotiens replicata – et numerus inferior quamvis quoad omnem perfectionem essentialem sit formaliter in superiori, tamen a superiori distinguitur, per hoc quod superior superaddit aliquam replicationem unitatis – ita est in latitudine specierum, ut in quaestione sequenti patebit²²³.

²²¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 101vb.

²²² ID., *ibid.*, f. 102rb.

²²³ ID., *ibid.*, f. 102rb.

4.3 *Replicatio unitatis divinae*

Il terzo articolo della terza questione pone un interrogativo ben determinato, decisamente innovativo e centrale nella speculazione di Ripa: la specie suprema creabile da Dio è costituita per mezzo di una qualche nuova replicazione dell'unità divina che non è partecipata né partecipabile da nessuna delle specie inferiori?²²⁴ Per comprendere appieno il significato dell'articolo è necessario – come sottolinea Ripa – comprendere cosa si intenda per replicazione dell'unità divina (*'primo volo exponere quid intelligo per replicationem unitatis divinae, quoniam in sequentibus isto termino multum utar'*); si tratta infatti di un'innovazione estremamente importante introdotta da Ripa, ed ha un ruolo decisivo in molti punti della sua metafisica. Una vera e propria definizione della *replicatio unitatis divinae* non le renderebbe comunque giustizia, pertanto, prima di presentare il testo completo in cui Ripa introduce tale struttura è bene fare alcune precisazioni preliminari:

- 1) La replicazione dell'unità divina indica il processo metafisico-causale con il quale i generi, le specie, gli individui e più in generale tutte le perfezioni divine comunicabili alle creature, nonché le coordinate stesse all'interno delle quali diventa possibile la creazione si generano a partire da Dio; rappresenta dunque il meccanismo individuato da Ripa che sta alla base della generazione degli enti contenuti all'interno delle specie e disposti lungo le varie *latitudines perfectionis*.
- 2) I termini *'replicatio unitatis'* vanno intesi sulla scorta di Sapienza, XI, 21 *'omnia in numero, et mensura et pondere disposuisti'*: Dio è la pura unità, supersemplice ed immensa perfezione priva di moltitudine, a partire dalla quale (per mezzo di *replicationes* successive che introducono moltitudine e pluralità) si generano le creature. Dio è dunque il numero *formans sed non formatus* a partire dal quale ogni ente può ricevere la propria misura e la sua collocazione nell'universo.
- 3) La replicazione dell'unità divina indica la *partecipazione* delle *denominationes perfectionis* divine da parte delle creature, partecipazione che è differente per ogni singola specie, non solo nel grado (intensità) ma anche nel numero (quantità di perfezioni partecipate). Ad ogni *replicatio*, che aggiunge una perfezione ulteriore a quelle già esistenti (la vita all'essere, l'intelligenza alla vita, e così via), aumentano infatti sia (a) la perfezione intensiva degli enti, sia (b) il numero di perfezioni partecipate; in questo modo le creature più perfette sono quelle che sono formate per mezzo di un numero più elevato di *replicationes*, e quindi anche la creatura più perfetta resta sempre immensamente distante dalla supersemplice ed immensa perfezione divina.
- 4) La *replicatio unitatis divinae* mostra chiaramente il retroterra platonico/neoplatonico di cui è imbevuta la filosofia di Ripa:
 - a. Non è possibile non scorgere, alla base di questa struttura, una rielaborazione della teoria delle Idee di Platone, che diventerà sempre più chiara mano a mano che procederemo nell'analisi.

²²⁴ «Utrum suprema species a Deo creabilis constituatur in esse per aliquam novam replicationem unitatis divinae quam non participat aliqua citra ipsam», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 102rb-104rb.

- b. I platonici sono indicati come coloro che meglio padroneggiano questa struttura (*‘haec igitur ymaginatione (...) multum est clara et maxime apud platonicos, qui in ydeis et numeris ponunt causas omnium rerum originales, quos Augustinus et alii Doctores catholici imitantur*).
- c. Lo Pseudo-Dionigi rappresenta l'autorità di riferimento per la genesi di questa struttura, rielaborata in chiave cristiana.

Il testo di Ripa, particolarmente lungo e complesso, dovrebbe a questo punto risultare chiaro:

dico ergo quod ex quo – iuxta ymaginationem sapientis, Sapientiae XI: «omnia in numero, pondere et mensura sunt disposita»; et per beatum Augustinum, II De libero arbitrio, capitulo 26: «si quidquid mutabilis aspexeris, capere non potes nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihilum recidat»; et per eundem, III De Trinitate, capitulo 7, circa finem: «omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae omnisque modus et numerus et pondus eius»; et capitulo sequenti: «nullus – inquit – creare potest nisi qui principaliter mutabilia ista format, nec quisquam hoc potest nisi ille penes quem primitus sunt omnium quae sunt mensurae, numeri et pondera» – igitur, cum omnis creabilis species formetur in aliqua forma numerali – omnis autem forma numeralis est ex unitate aliquoties replicata – sequitur quod aliqua est unitas ex cuius replicatione constituitur species quaelibet in suo gradu essendi: nulla enim est ymaginabilis talis unitas praeter primam essentiam ex quo enim quaelibet essentia citra ipsam formatur in aliquo certo numero; sequitur quod quaelibet essentia citra primam praeexigit unitatem a qua omnis numerus; igitur talis unitas non est aliud quam illa supersimplex et indivisibilis entitas divina unitas a qua fluit omnis latitudo essendi in entibus. Et ideo Dyonisius comparat hanc unitatem unitati mathematicae, quoniam – sicut unitas mathematica est praeassumens in se causaliter et unaliter omnem numerum et omnis numerus ab ipsa fluit, et per ipsius replicationem novam omnis species nova numeraliter super aliam constituitur – sic est de divina unitate.

Unitatem vero divinam replicari est ipsam secundum plures perfectiones essentielles a creatura participari: quoniam enim divina essentia est superens, supervita, superintelligentia et huiusmodi, creatura secundum quod pluries – id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium quae sunt perfectiones simpliciter in divina essentia; et denominationes tales constituunt creaturas in variis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter – secundum hoc divina unitas dicitur pluries replicari; pluries enim ipsam divinam unitatem participat qui ipsam participat secundum quod est essentia, vita et intelligentia quam species quae participat ipsam praecise secundum quod est essentia vel vita.

Et sic – secundum quod species pluries ipsam participat – ista unitas pluries replicatur; et species super quam replicatur constituitur in gradu essendi perfectiori. Ista autem est creberrima ymaginatio beati Dyonisii, in libro De divinis nominibus, capitulo V, secundum quod in quaestione sequenti magis patebit. Hac igitur ymaginatione supposita tamquam firma – ipsa enim nedum theologice, verum etiam philosophice multum est clara et maxime apud platonicos, qui in ydeis et numeris ponunt causas omnium

*rerum originales, quos Augustinus et alii Doctores catholici imitantur – pono pro declaratione articuli aliquas conclusiones*²²⁵.

Posta dunque questa struttura generale, Ripa scende nel dettaglio con alcune conclusioni, il cui intento è quello di mostrare come la specie suprema infinita aggiunga effettivamente una nuova replicazione dell'unità divina rispetto a tutte le specie ad essa inferiori:

*signata suprema specie a Deo creabili – quae sit a – a supra quamlibet sibi inferiorem aliquam novam replicationem unitatis divinae superaddit*²²⁶.

La spiegazione richiama proprio il fatto che ogni specie dev'essere generata secondo una precisa forma numerale che la distingue da ogni altra; per questo motivo anche la specie suprema è formata in accordo ad una forma numerale unica, che equivale a tutti gli effetti ad una nuova replicazione dell'unità divina che non condivide con nessuna delle specie inferiori:

*quidquid formatur secundum aliquam formam numeralem superadditam inferioribus speciebus, constituitur in suo esse per replicationem aliquam unitatis; sed a est huiusmodi, ergo etc. Maior nota est: nam omnis numerus formatus est ex replicatione unitatis; dico autem 'formatus' propter Deum qui est numerus non formatus. Minor probatur: nam omne numerabile formatur in aliquo numero ut deductum est, sed a est numerabile, ergo etc*²²⁷.

Sembra dunque possibile affermare che – anche qualora non fossimo in grado di individuare quella perfezione specifica che la specie suprema aggiunge a quelle anteriori – essa risulta comunque formata nell'essere secondo una precisa forma numerale che non condivide con esse. Specularmente, infatti, poiché la specie suprema è formata nell'essere secondo una replicazione ulteriore dell'unità divina, ne consegue che a qualunque specie inferiore essa aggiungerà una nuova denominazione di perfezione:

*a species cuilibet citra ipsam aliquam denominationem perfectionis simpliciter superaddit*²²⁸.

Benché Ripa non si spinga fino ad indicare quale sia effettivamente la *denominatio perfectionis* che questa specie aggiunge rispetto a tutte le altre, la spiegazione di questa seconda conclusione è evidente: se la specie suprema non aggiungesse una qualche nuova denominazione di perfezione rispetto alle specie inferiori, non potrebbe distinguersi *specificamente* da esse, perché l'unica differenza andrebbe collocata nel grado di intensità con cui parteciperebbe una qualunque delle *denominationes perfectionis* già presenti nelle specie inferiori; ciò condurrebbe però all'individuazione di una semplice distinzione individuale²²⁹:

²²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 102rb-va.

²²⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102va.

²²⁷ ID., *ibid.*

²²⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102va.

²²⁹ «Si a nullam habet denominationem essentialem – quae denominatio connotet perfectionem in creatura – per quid igitur a species est supra quamlibet speciem citra ipsam in gradu essendi? Certe per nihil, sicut nec numerus qui non superaddit aliquam numeralem perfectionem cuilibet citra ipsum», ID., *ibid.*

nam a species constituitur in suo gradu essendi ex replicatione unitatis divinae quam superaddit speciei cuilibet citra ipsam; ergo a aliquam novam denominationem perfectionis simpliciter superaddit cuilibet tali speciei. Consequentia patet ex hoc: nam, cum replicatio unitatis divinae non sit aliud quam divinam essentiam pluries participari secundum aliquam denominationem essentialem – quae etiam quaelibet talis est perfectio simpliciter in divina essentia – sequitur quod si a habet novam replicationem supra omnem speciem inferiorem et novam etiam participationem alicuius perfectionis simpliciter in divina essentia, et per consequens superaddit omnibus possibilibus speciebus citra ipsam aliquam denominationem essentialem quae est denominatio perfectionis simpliciter²³⁰.

A questo punto seguono una serie di conclusioni interconnesse che hanno lo scopo di mostrare la peculiarità della replicazione propria della specie suprema. In primo luogo infatti, la *replicatio* che genera la specie suprema offre a quest'ultima una nuova *denominatio perfectionis* che non può essere condivisa con nessuna specie finita, essendo adeguata soltanto all'infinito:

aliqua est denominatio perfectionis simpliciter communicabilis creaturae et tamen nulli speciei creabili vel creatae finitae²³¹.

Questa *denominatio perfectionis* attribuibile soltanto alla specie suprema infinita è però anche di tale natura che contiene al suo interno (come del resto tutto ciò che procede dall'immensità divina e si configura come creatura) una *latitudo*:

signata huiusmodi denominatione quam a superaddit cuilibet citra se, talis denominatio infinitam infra suam essentiam continet latitudinem²³²;

la peculiarità di questa *latitudo* è tale che, pur essendo una *latitudo infinita*, essa comincia dal suo proprio non-essere che non è però – come nel caso di tutte le altre specie create – il non-essere in quanto tale (che è il punto di partenza della *latitudo essendi*, la prima *latitudo* comunicabile alle creature), ma il non-essere della propria specie, che è comunque un punto infinito, il punto in cui inizia la specie suprema. La caratteristica di questa *latitudo* sarebbe dunque quella di cominciare da un punto infinito e terminare ad un altro punto infinito? L'interrogativo resterà aperto fino alle obiezioni di questo articolo. L'aspetto più interessante da notare relativamente a questo problema, è che questa *latitudo infinita* (che comincia dall'infinito e termina all'infinito) potrebbe concedere al suo interno la presenza (solo teorica o anche reale?) di più individui, che non possono essere finiti, ma necessariamente infiniti; questo punto solleva più di un interrogativo: se infatti la specie suprema gioca un qualche ruolo nella giustificazione metafisica dell'Incarnazione, come possono esistere più individui al suo interno? L'interrogativo – pur non trovando un'esplicita giustificazione in riferimento al problema dell'Incarnazione (e – ripeto – non trovo altro 'senso' al tema dell'infinito creato se non una

²³⁰ ID., *ibid.*

²³¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102vb.

²³² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102vb.

grandiosa legittimazione metafisica della figura di Cristo, che si porrebbe quindi come vertice di perfezione e tensione ultima di tutto il creato) – viene differito alle conclusioni successive.

Per il momento Ripa si limita a notare come questa *latitudo* non sia compatibile con altre specie inferiori alla specie suprema, né tantomeno superiori (perché non se ne danno); ciò significa al contempo che l'intera *latitudo infinita* propria della *denominatio perfectionis* che contraddistingue la specie suprema è presente solo e soltanto all'interno della specie suprema stessa:

*necessarium est tantum in a speciem totam huiusmodi latitudinem et quamlibet eius partem concurrere unitive*²³³.

Data la natura peculiare di questa *latitudo*, accade anche che – pur concedendo, almeno teoricamente, la possibilità che si diano più individui al suo interno – in ciascuno di essi ogni singolo grado della *latitudo* propria della *denominatio perfectionis* che contraddistingue la specie suprema infinita concorre *unitive*:

*non est possibile huiusmodi latitudinem secundum gradum remissum communicari alicui individuo in specie a quin sibi communicetur secundum quemlibet eius gradum*²³⁴.

Ciò implica che ogni individuo possibile all'interno della specie suprema presenta il medesimo grado intensivo, il che sembra equivalere all'affermazione (implicita) che non possono darsi infiniti individui all'interno di questa specie suprema, del tutto particolare:

*necessario quodlibet individuum quod est in specie a – si sit – est sub gradu terminante totam latitudinem entis creabilis inclusive; ergo quodlibet tale individuum si est, est immediatum secundum gradum specificum essendi primo enti simpliciter – puta Deo – ergo non est possibile supra ipsum esse aliud individuum quod communicet in sua specie perfectiori gradu essendi*²³⁵;

o, in altre parole e forse ancora più chiaramente:

*generaliter gradus specificus nedum reddit rem perfectiorem extensive et numerose quoad multitudinem perfectionum essentialium, sed etiam quoad gradum, sicut in numeris unitas replicata constituit speciem numeralem superiorem et magis intensive distantem a suo non gradu. Ergo cum gradus specificus a speciei per infinitam latitudinem specierum intermediarum distat a non esse simpliciter, sequitur quod quodlibet individuum in specie a indivisibiliter habet totum suum gradum specificum, ita quod non stat illum gradum secundum maiorem vel minorem latitudinem suae essentiae participari ab uno individuo quam ab alio; sic ergo patet declaratio istius articuli*²³⁶.

²³³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102vb.

²³⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102vb.

²³⁵ ID., *ibid.*

²³⁶ ID., *ibid.*, f. 103ra.

A questo punto Ripa presenta numerose obiezioni per chiarire meglio la sua posizione (*'sed contra aliquas praemissarum conclusionum volo arguere, quoniam materia est insolita, et ideo melius ad obiecta respondendo potero exprimere meum conceptum'*). Le obiezioni di questo articolo sono molto interessanti perché si concentrano sulla concezione dell'infinito e i problemi che derivano dall'ammettere una specie suprema infinita, la cui *latitudo* è infinita ma compresa tra due termini altrettanto infiniti, e al cui interno sono possibili – teoricamente – più individui in qualche modo distinti.

La prima obiezione si concentra sulla natura dell'infinito: ponendo infatti che ogni specie si generi per una *replicatio unitatis divinae* – allo stesso modo di una serie numerica – e ponendo il termine supremo come infinito, così come risulta contraddittorio ammettere un infinito ottenuto per composizione successiva di unità, così risulta altrettanto impossibile ammettere una specie suprema infinita costituita per successive *replicationes unitatis divinae*; sarebbe semplicemente impossibile ottenere un termine ultimo. Lo stesso discorso vale in riferimento ad una quantità continua: così come è impossibile ammettere un ultimo termine infinito all'interno di un'entità caratterizzata come un *continuum* (la cui caratteristica principale vedremo essere l'infinità divisibilità), così risulta altrettanto impossibile ammettere un termine inclusivo infinito per una serie infinita di enti. La risposta di Ripa è degna di nota, e porta il filosofo a distinguere almeno due accezioni di infinito: l'obiezione infatti regge fintantoché ci limitiamo a considerare l'infinità nell'accezione numerica, come una serie infinita composta da entità finite, della quale – Ripa concede – non è possibile individuare alcun termine ultimo perché la serie è effettivamente aperta all'infinito²³⁷; un altro discorso invece è considerare come un blocco unitario la serie infinita e considerare ad un livello 'quasi' superiore una realtà *intensive* infinita nella quale l'intera serie *successive* infinita concorre *unitive*, o – in altre parole – viene ricompresa ad un livello superiore; secondo questa accezione, l'infinito *intensive* è a tutti gli effetti il termine inclusivo della serie successive infinita, e può essere considerato una *replicatio unitatis divinae*. La risposta di Ripa nella sua interezza merita attenzione:

advertendum est hic quod aliud est dicere latitudinem numerorum totam signabilem non habentem terminum inclusivum – puta numerum infinitum – habere ultimam unitatem, aliud est dicere numerum infinitum in quem unitive concurrunt tota huiusmodi latitudo habere ultimam unitatem. Primum enim est simpliciter impossibile: sicut enim claudit contradictionem signata tota latitudine omnium numerorum finitorum possibilium – et solum ipsorum – aliquem esse supremum numerum, ita contradictio est eius latitudinis numeralis dari ultimam unitatem. Sed secundo modo est simpliciter necessarium: nam sicut primo modo, ideo nulla est ultima unitas: quoniam talis latitudo isto modo considerata nullum habet terminum inclusivum, ita secundo modo est necessarium: quoniam si tota latitudo primo modo

²³⁷ Abbiamo infatti già notato, a proposito della prova dell'esistenza di Dio, che Ripa non è in grado di frantumare la tradizionale obiezione secondo la quale una serie infinita equivale all'assenza del suo termine ultimo; rimarchevole è il fatto che per superare questo *impasse*, Ripa distingue ulteriori livelli di infinità (oltre a quello intensivo-inclusivo della specie suprema creabile e quello immenso-esclusivo proprio dell'essenza divina, viene introdotta l'infinità *intensive*, livello superiore rispetto a quella *successive*).

*considerata concurrat unitive in aliquem unum numerum, talis numerus huiusmodi latitudini superaddit aliquam unitatem per quam est ipsius terminus inclusivus*²³⁸.

La presenza di un duplice livello di infinito si evince meglio dal prosieguo del testo di Ripa, laddove si precisa una caratteristica peculiare di questo infinito intensivo, distinto da una mera successione infinita:

*[infinitus] est terminus inclusivus superaddens aliquid toti latitudini citra se, propter quod superadditum constituitur in certo gradu essendi quo distinguitur a quolibet citra illum*²³⁹.

La natura di questo infinito è anche tale che va *immediate* ad infinitare la natura di ciò di cui si pone come termine inclusivo:

*dico quod aliquid ex parte illa qua infinitum est, potest habere terminum intrinsecum dum modo ille terminus non sit finitus sed infinitus, ita quod se solo infinitet illud quod terminat*²⁴⁰.

Ancora, la duplice distinzione tra un infinito *intensive* e un infinito *successive* è evidente dalla considerazione con cui Ripa risponde ad una precisa obiezione: se si concede un'ultima *replicatio unitatis divinae* che termina in un ente infinito, togliendo una unità da questo numero, si tornerebbe nuovamente al finito. L'inconsistenza di questa obiezione dipende proprio dalla mancata distinzione delle due accezioni di infinito, perché la presenza dell'infinito *intensive* (o, in altre parole, del numero infinito a tutti gli effetti) comporta un'infinità *intrinsece terminata* (cioè un'infinità che ricomprende strutturalmente la serie che al livello inferiore rimane aperta), mentre l'assenza dell'infinito *intensive* comporta una più 'semplice' infinità *privative sumpta*, cioè priva di un ultimo termine e, appunto, strutturalmente aperta:

*dico pro materia <argumenti> quod a – circumscripta replicatione ultima qua constituitur in esse specifico – habet praecise perfectionem totius latitudinis citra a, et concedo ulterius quod a non est minus intensus ex subtractione illius unitatis, licet illa unitas perfectionem aliquam superaddat; sed alium modum infinitatis habet per illam unitatem, alium illa subducta: nam per illam habet infinitatem intrinsecam terminatam; illa subducta habet infinitatem privative sumptam, non terminata aliquo termino inclusivo, sicut et latitudo specierum terminata exclusive ad a aliam habet infinitatem ab eadem latitudine prout includit a gradum et ex hoc patet solutio rationis*²⁴¹.

Questi brani sono molto interessanti perché permettono di approfondire quanto gli studiosi di Ripa avevano già intravisto nei decenni passati. Già Combes infatti notava che «cet infinitisme de principe est manifestement lié à une assimilation des espèces aux nombres, dont Jean de Ripa déclare qu'il la recoit de l'Écriture, de saint Augustin et du Pseudo-Denys, mais qui joue chez lui un rôle extraordinairement nouveau. Pour lui, il y a une

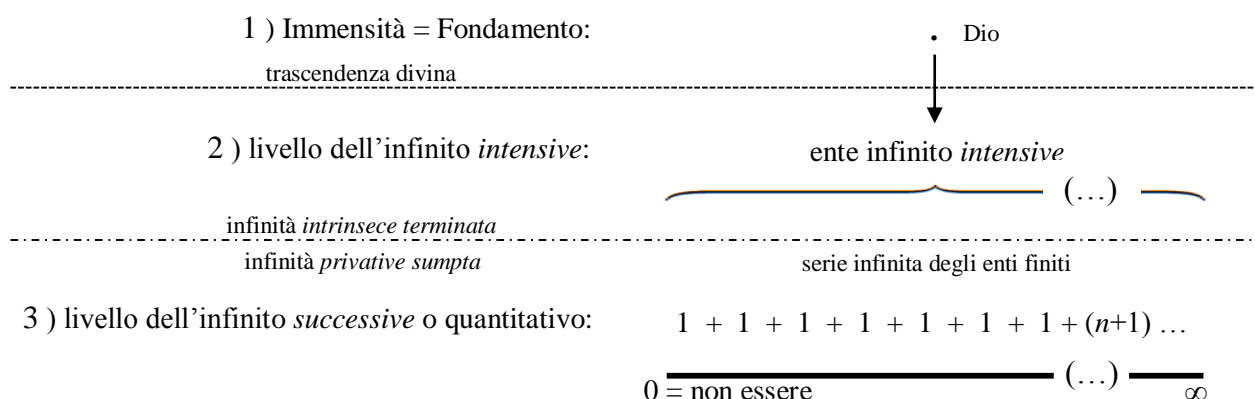
²³⁸ ID., *ibid.*, f. 103rb.

²³⁹ ID., *ibid.*

²⁴⁰ ID., *ibid.*

²⁴¹ ID., *ibid.*, f. 103va.

espèce supreme comme il y a un nombre infini ($nb!$), parce que tout l'être crée inclut une latitude ontologique essentiellement divisible qui l'éloigne du non-etre et peut croître jusqu'à l'infini sans que, pour autant, soit atténuée sa dépendance»²⁴²; se non distinguiamo i due sensi appena portati in luce (l'infinito *privative sumptum*, che coincide con la serie infinita in-terminata laddove $n+1$ è sempre possibile, e l'infinito *intrinsece terminatum* che coincide con il termine supremo e la specie suprema creabile) si perde di vista la vera qualifica del *nombre infini* del quale anche Combes aveva notato la presenza. Si può tentare di fornire una rappresentazione grafica per agevolare la comprensione di questo elemento particolare della metafisica di Ripa. Se immaginiamo l'immenso come una sorta di infinità puntuale e priva di composizione, rappresentabile come un punto, tale immensità coincide con Dio; da questi derivano almeno due tipi di infinito *secundum quid*: un infinito *successive*, che corrisponde alla serie in-terminata degli enti, che è sempre aperta alla possibilità di un $n+1$ (ossia di un ente sempre più perfetto) e di infinite *replicationes unitatis divinae*; un infinito *intensive* che invece è proprio quel numero infinito all'interno del quale concorre *unitive* l'intera serie di tutti i possibili $n+1$ e di tutte le *replicationes unitatis divinae*, che rende questo infinito di un ordine diverso e superiore, ma che – a causa di questo concorso *unitive* – risulterà sempre un'infinità composta, e quindi distinta dall'immensità *simpliciter simplex* di Dio:



Le obiezioni successive riguardano sempre la natura dell'infinito: come è contraddittorio che una linea infinita sia compresa tra due punti, così risulta contraddittorio che una *latitudo infinita* – come quella propria della specie suprema – sia compresa tra due punti (che sono il non-essere della relativa denominazione di perfezione, che è infinito, e il termine ultimo di quella *latitudo*, che è altrettanto infinito). La risposta di Ripa è piuttosto elusiva, e bolla l'obiezione come inconsistente in virtù di un'incompatibilità tra l'indivisibilità del punto e la linea e la divisibilità della *latitudo infinita* (ricordiamo che l'unica realtà a tutti gli effetti indivisibile e *supersimpliciter simplex* è la natura immensa di Dio; tutto il resto è sempre chiuso all'interno di una *latitudo* che implica divisibilità):

concedo quod claudit contradictionem lineam rectam esse infinitam et terminari ad duo puncta; sed in proposito non est sic: nam licet respectu a sit ultima replicatio unitatis, tamen illa replicatio est tanta quod infinitat ipsum a – cum sit replicatio unitatis divinae secundum infinitam latitudinem

²⁴² ANDRÉ COMBES, *La metaphysique de Jean de Ripa*, op.cit., p. 553-554.

*denominationis essentialis soli a speciei communicabilis – et ideo, licet illa sit ultima replicatio et sit terminus ultra quem ad formationem a in esse non sit possibilis ulterior replicatio, cum ipsa non est indivisibilis, sicut punctus qui indivisibiliter se habet ad lineam, et ideo ymaginatio non est ad propositum*²⁴³.

Una terza obiezione degna di nota riguarda la natura della denominazione di perfezione attribuibile soltanto alla specie suprema infinita: se infatti tutte le *denominationes perfectionis* presenti nell'essenza divina sono partecipabili *analogice* (cioè secondo una *ratio formalis* differente, come vedremo nel prossimo capitolo), non si capisce perché una di queste dovrebbe essere limitata soltanto ad una specie determinata. La risposta di Ripa anticipa qualcosa della sua teoria dei generi e delle specie: è vero che tutte le denominazioni di perfezione sono partecipabili dalle creature (essere, vita, intelligenza, bontà, ecc.), ma queste *denominationes* seguono una logica ben precisa secondo la quale una *denominatio* è il fondamento di quella successiva (ad esempio l'essere per il vivere; il vivere per l'intelligenza), in modo tale che può esistere di per sé, mentre la denominazione successiva può esistere solo se si da anche la precedente (ci può essere un ente che partecipa dell'essere senza il vivere; ma non ci può essere un ente che partecipa della vita senza anche partecipare dell'essere); in questo modo è possibile ammettere l'esistenza di una precisa *denominatio perfectionis* che presupponga tutte le altre, ma che sia attribuibile soltanto alla specie suprema infinita:

*dico quod denominatio essentialis qua a constituitur in suo gradu essendi per replicationem ultimam unitatis divinae, ideo non est communicabilis alicui speciei finitae: quoniam, licet ex se sit communicabilis et per hoc nec sibi repugnet multiplicitas specierum quae in huiusmodi denominatione communicent, tamen propter limitationem cuiuslibet speciei citra a ad finitum solum gradum essendi huius denominationis repugnat cuilibet citra a quod necessario est finitum essentialiter: sic enim denominatio vitae repugnat toti latitudini accidentis, denominatio intelligentiae toti latitudini substantiae pure materialis quae est supra primam latitudinem, et sic de aliis denominationibus superioribus; et per consequens, ultima replicatio unitatis divinae necessario excludit totam latitudinem specierum citra infinitam. Sic ergo patet solutio rationis*²⁴⁴.

Contro la tesi che siano possibili più individui all'interno della specie suprema, Ripa pone questa obiezione: poiché il grado remisso di una qualsiasi latitudine si da prima dei gradi più intensi, segue che all'interno della specie suprema l'individuo meno perfetto si darebbe prima di quelli maggiormente perfetti, il che porterebbe a concludere che non è contraddittorio il darsi di un individuo all'interno della specie suprema che partecipi soltanto di una porzione finita della *latitudo* propria di questa specie. L'obiezione viene risolta per assurdo: poiché è impossibile che si dia un individuo o una specie intermedia tra l'ente infinito e l'immenso, e poiché la specie suprema è infinita, non ci possono essere al suo interno individui più o meno perfetti:

²⁴³ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 103rb.

²⁴⁴ ID., *ibid.*

*unde dico quod licet dato b individuo non repugnat quantum est ex parte latitudinis specificae quod b correspondeat pars illius latitudinis et non tota, tamen hoc repugnat perfectioni b: est enim b sub gradu infinito essendi in tantum quod nullus est ymaginabilis gradus medius inter gradum sub quo est b, et gradum immensum simpliciter*²⁴⁵.

4.4 Latitudo specifica e latitudo individualis

Il quarto articolo della questione, invero molto breve, indaga la possibilità effettiva che all'interno della specie suprema creabile siano possibili molteplici individui²⁴⁶. L'articolo rimanda tra l'altro, per quanto riguarda i suoi fondamenti, alla questione successiva, che è anche la più ampia dal punto di vista dell'estensione in questa *Distinctio 2*, e il cui argomento costituisce materia a sé stante. In questo ultimo articolo il presupposto, non ancora dimostrato ma da tenere ben presente, è il seguente:

*alia est latitudo specifica quam unum individuum potest magis vel minus participare quam reliquum; alia latitudo numeralis sive individualis quam individuum superaddit toti perfectioni specificae (...). Pro declaratione istarum difficultatum suppono quod quodlibet individuum in specie finita superaddit suae perfectioni specificae aliquam denominationem perfectionis simpliciter. Ista propositio magis patebit in quaestioni sequenti*²⁴⁷.

Ciò posto, segue una serie di conclusioni volte a dimostrare che all'interno della specie suprema infinita possono darsi più individui, benché secondo una logica ben diversa da quella delle specie finite. In primo luogo è necessario rilevare che un individuo *superaddit* una perfezione ulteriore alla propria specie per una ragione ben precisa: una qualunque specie e un individuo sono ordinati in modo tale che la specie non possa da sé fornire all'individuo il suo ultimo atto sostanziale, che determina l'effettiva perfezione dell'individuo all'interno di quella specie; ne consegue che ogni individuo *superaddit* alla propria specie proprio quella perfezione ulteriore che è il suo ultimo atto sostanziale, e a questa logica non può sfuggire nemmeno la specie infinita, perché altrimenti questa non sarebbe realizzata mediante quella *replicatio unitatis divinae* che è alla base del rapporto tra perfezione specifica e individui:

sit ista prima conclusio: possibile est in a specie esse aliquod individuum aliquam denominationem perfectionis simpliciter speciei propriae superaddens.

Ista conclusio declaratur: nam in speciebus finitis ideo individuum superaddens addit essentialiter propriae speciei, quoniam nullum individuum habet ultimum actum substantialem ex sua specie, et ideo perfectio speciei ordinatur ad perfectionem individualem tamquam ad perfectionem ulteriorem sibi essentialem; ergo si non est sic in a specie, hoc est ratione infinitatis a speciei, et per consequens infinitos gradus specifici a excludit in a potentialitatem ad actum substantialem ulteriorem. Et si sic,

²⁴⁵ ID., *ibid.*, f. 104ra.

²⁴⁶ «Utrum in a specie sit possibilis multitudo numeralis vel etiam numeralis latitudo individuorum», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio III*, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 104rb-104va.

²⁴⁷ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio III*, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 104rb.

sequitur quod cum idem ordo sit primae denominationis perfectionis simpliciter – puta esse – ad denominationem essentialem quae est vivere, et istius secundae denominationis ad denominationem essentialem quae est esse intellectuale, sequitur quod a, per hoc quod est sub infinito gradu essendi in prima denominatione, excludit potentialitatem ad ulteriorem actum essendi – puta esse vitam vel intelligentiam – et si sic, sequitur quod a species non formatur in esse per infinitam replicationem unitatis divinae, quoniam nullam denominationem perfectionis simpliciter participat a divina essentia praeter primam, quae est esse, quam quia infinitae participat; ideo excludit formabilitatem secundum quamcumque aliam divinam perfectionem. Sed consequens notum est esse falsum, sicut ex dictis in praecedentibus articulis satis patet. Patet igitur quod idem ordo qui est gradus specifici ad perfectionem individualem in quacumque specie finita necessario est ponendus in a specie²⁴⁸.

Dal momento che ogni specie è potenziale ad una serie di perfezioni ulteriori aggiunte dagli individui, e ciò accade perché non è la specie che può limitare il numero degli individui, né la natura degli individui può essere limitata da sé ad un numero determinato, ne segue una seconda conclusione, e cioè che all'interno della specie infinita sono possibili più individui:

possibile est in a specie esse plura individua essentialiter distincta tam finita quam infinita²⁴⁹.

La natura di questi individui, però, è tale che essi sono – ciascuno – il termine inclusivo della relativa denominazione di perfezione, e ciò implica un'infinità di altra natura rispetto all'infinità di successione; ne consegue che ciascun individuo aggiunge alla perfezione della specie infinita una *latitudo essentialis infinita*:

quodlibet individuum in a specie infinitam latitudinem denominationis perfectionis simpliciter sibi propriam superaddit a speciei²⁵⁰.

In questo modo gli individui, che teoricamente possono essere molti, vengono di fatto a coincidere nel medesimo grado di perfezione, infinito:

cuiuslibet individuo in a specie tanta praecise correspondet latitudo perfectionis individualis quanta est latitudo suae perfectionis specificae²⁵¹.

Le obiezioni a questo articolo vengono differite alla questione successiva, che tratta per l'appunto della perfezione dei generi e delle specie.

²⁴⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 104rb.

²⁴⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 104rb.

²⁵⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 4, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 104va.

²⁵¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 4, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 104va.

Capitolo II

Distinctio II: excessus specierum

1. Radici della questione: le *subtilitates anglicanae*

Poste le basi della metafisica di Giovanni da Ripa e affrontata la questione della specie più perfetta creabile (considerata intensivamente infinita dal filosofo marchigiano), la seconda distinzione procede in direzione di un'analisi approfondita e serrata della disposizione metafisica dei generi, delle specie e degli individui al loro interno, che si sviluppa in una vastissima questione dedicata al problema della perfezione delle specie (la *Quaestio IV*, 'utrum perfectio specierum possibilium citra primum penes replicationem unitatis divinae generaliter mensuretur', la cui lunghezza è da sola superiore alle intere *Distinctiones* 3 e 8). Il tema è a tal punto specifico che in alcuni manoscritti si incontrano solo le questioni III e IV di questa *Distinctio II*, che passano sotto il titolo di '*Tractatus de perfectione specierum*'¹; tale indicazione – unitamente alla lunghezza e al livello di approfondimento della questione – riflette con molta probabilità una discussione in atto tra i maestri di quegli anni, come tra l'altro sembra evincersi dalle parole dello stesso Giovanni da Ripa² e dalle letture sentenziarie degli immediati predecessori. Il discorso di Ripa si ricollega infatti al più generale panorama culturale parigino di quegli anni (in particolare alle discussioni di Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto, che trattavano proprio degli eccessi reciproci tra le specie e tra gli individui, cui – purtroppo – manca ancora la fruibilità della *Lectura* di Pietro Ceffons), ma la nostra analisi del testo ripiano deve prendere le mosse da luoghi diversi e da anni ancora anteriori, ossia dall'Inghilterra degli anni 1325-1335. John Murdoch ha già portato l'attenzione sull'influsso delle *subtilitates anglicanae* nello sviluppo della teologia parigina della metà del XIV secolo, tanto che conviene cedergli per un istante la parola al fine di introdurre l'importanza della questione:

¹ Cf. B.N. Lat. 14.580, f. 149rb: «explicit tractatus de perfectione specierum Doctoris Magistri Iohannis de Rupa»; B.N. Lat. 16.533, ff. 86v-88r: «de perfectione specierum».

² «Sed quia inter alias positiones quae in ista materia pro nunc pullulant quaedam est communior hiis diebus quam subtiliores moderni videntur sequi, restat ipsam discutere et ex dictis ponere contra ipsam aliquas conclusiones», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 2, *Quaestio* IV, *Art.* 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 108va; cf. anche JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons*, in Machaut's World: Science and art in the fourteenth century, annals of the New York academy of sciences, New York 1978, p. 56: «the Oxonians measure tradition also found application in other, less expected, theological areas. One oft he most notable was that of the perfection of species, or, to use more modern terms, that oft he Great Chain of Being provided by the full scale of such perfections».

the point of present importance, however, is that all four of these doctrines, complete with much of the full development they received in all manner of works written by fourteenth-century English scholastics, were influential in Parisian circles where they often underwent new and different developments. Thus, not only do we find natural philosophers at Paris accepting Thomas Bradwardine's solution to the problem of relating forces, resistances, and velocities, but we are witness to someone like Albert of Saxony taking pains to write a compendium of Bradwardine's work or to someone like Nicole Oresme developing Bradwardine's 'calculus of proportions' in a novel and important way. Alternatively, the same Nicole Oresme establishes his own, fundamentally geometrical, system for the measurement of the variation of qualities and motions³.

Nonostante le connessioni tra teologia parigina e *mathematical theology* inglese non siano ancora – forse – esplorate ad un livello di dettaglio proporzionato alla ricchezza dei problemi sollevati, anche a causa della grande quantità di testi che rimangono ancora inediti e che ricevono un'attenzione soltanto parcellizzata, è certo che le *calculations* influirono profondamente sugli sviluppi del '300 filosofico a Parigi; di particolare interesse è – per i nostri temi – quanto accade intorno al 1330, quando, spinto dalle discussioni anti-atomiste di Duns Scoto (riprese da Guglielmo di Ockham e radicalizzate da Tommaso Bradwardine)⁴, Richard Kilvington approfondisce il tema della natura del continuo, che lo conduce a negare la presenza di realtà indivisibili. Di per sé il problema può sembrare apparentemente molto lontano dal tema della *perfectio specierum*, ma il punto focale è che l'indagine sul continuo conduce Kilvington ad approfondire il tema dell'infinito: se – banalizzando – un qualunque continuo è composto da elementi sempre divisibili (cioè non-indivisibili), allora qualunque porzione noi consideriamo, per quanto piccola essa sia, sarà sempre divisibile all'infinito. In particolare è possibile immaginare che un ente finito e limitato (compreso tra due estremi, inferiore e superiore) sia composto da parti proporzionali che seguono questa logica: la seconda parte proporzionale sarà in doppio più piccola della prima, la terza parte proporzionale sarà tre volte più piccola, la quarta quattro, e così via all'infinito; il risultato è che, a porzioni sempre più limitate del continuo, corrispondono – quasi paradossalmente – sempre più parti proporzionali, in una serie priva di termine (*sine statu/et sic in infinitum*). Tale questione rilancia il problema della possibilità di un infinito creato e ben più che potenziale, che – non a caso – sarà rimodulato in direzione della natura continua e non discreta delle varie *latitudines perfectionum/specierum*, degli eccessi infiniti o finiti di una specie sull'altra, o ancora della possibilità che i termini inferiori (non-essere) e superiore (individuo più perfetto) di una qualunque serie non siano mai strutturalmente raggiungibili (perché è sempre possibile l'inserzione di un individuo ulteriore). Kilvington tuttavia – anche se servendosi di alcuni esempi di chiara derivazione geometrico-matematica (recuperando del materiale già utilizzato da Scoto ed Ockham e introducendo alcuni esempi relativi agli angoli

³ JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), pp. 54-55.

⁴ Per un'analisi approfondita di tale problema cf. ELZBIETA JUNG - ROBERT PODKONSKI, *Richard Kilvington on continuity*, in *Atomism in late medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2008, pp. 65-84. Data l'assenza dell'edizione dei principali testi di Kilvington in materia (questioni sentenziarie e questioni sul *De generatione et corruptione*), si può fare riferimento a tale articolo che contiene alcune trascrizioni di porzioni rilevanti dei testi di Richard Kilvington.

di contingenza, al cono d'ombra e alla *linea gyrativa*) giunge a porre esplicitamente nella questione '*utrum continuum sit divisibile in infinitum*' l'accento alla possibile esistenza di una creatura infinita – sembra più interessato a rinvenire i paradossi dell'infinito e le criticità legate alla tradizionale concezione di infinità, limitandosi a negare l'esistenza di una creatura infinita attuale senza accettare la presenza di realtà indivisibili che porrebbero fine alla divisibilità infinita del continuo⁵.

1.1 La *Lectura super Sententias* di Ruggero Roseto: *utrum aliqua creatura possit esse infinita*

Di interesse maggiore potrebbe dunque risultare la *Lectura* sulle Sentenze del francescano inglese Ruggero Roseto (redatta intorno al 1335). L'interesse in questa figura apparentemente minore è legata alla presenza – in alcune questioni sul Secondo libro – di una discussione legata al tema dell'aumento della carità, all'interno della quale Roseto si pone il problema se possa o meno esistere una creatura infinita, e propone un numero considerevole di interessanti esempi che, come cercherò di mostrare, saranno recuperati da Giovanni di Mirecourt (oltre che da Pietro Ceffons), a testimonianza ulteriore dell'importante ripresa parigina delle discussioni inglesi avvenuta negli anni '40 e '50 del 1300⁶. Volendo iniziare la nostra analisi dalla *Quaestio* 5 della *Lectura* di Ruggero Roseto (di cui Olli Hallamaa ha presentato un'edizione critica sufficiente a farsi un'idea precisa degli interessi di Roseto), possiamo notare come il secondo articolo presenti questo interessante *incipit*:

⁵ «It is clear at the outset, that in his question on the continuum Kilvington does not take part in a discussion on indivisibilism. Although Kilvington, like John Duns Scotus, William of Ockham and Thomas Bradwardine, employs geometry, he is instead interested only in revealing paradoxes resulting from the Aristotelian definition of continuity. If we take for granted that a continuum is infinitely divided into proportional parts, we have to accept that there is no last proportional part. Consequently, the process of dividing cannot be completed and lacks its limit (...). These examples are modifications of Zeno's paradox, namely the dichotomy. Even though Aristotle was certain, that while introducing isomorphism of different kinds of continua he eliminated the paradox, Kilvington makes it clear that Aristotle failed. As a matter of fact the Aristotelian definition of continuity asserts Zeno's statement that infinite division into proportional parts cannot be completed. But Kilvington is not able to solve this paradox. He only notices contradictions, that derive from accepted principles, and he leaves readers – as is apparent – with the difficulty of interpreting his mathematical arguments. Kilvington, however, does not accept an alternative solution that the process of the division of a continuum can be completed because there are indivisible entities. But he explicitly argues for the commonly accepted Aristotelian concept of continuity. Only the last of Kilvington's above-presented geometrical constructions exercised the interest of other medieval thinkers. One finds the debates on properties of a *linea girativa* in the works of e.g. Roger Roseth, John Buridan, Benedictus Hesse and John Maior. Most of them, however, take into account only one aspect of Kilvington's discussion, asking whether a spiral line is actually or potentially infinite», E. JUNG – R. PODKONSKI, *Richard Kilvington on continuity* (op. cit.), p. 82.

⁶ Olli Hallamaa dipinge molto bene la ricchezza del luogo e del periodo: «at the time Roseth was writing his major work, *Lectura super Sententias*, logic and natural philosophy were flourishing in Oxford. In particular, Merton College had recruited several outstanding scholars who cultivated logic, mathematics and speculative physics. Among the Mertonians were Richard Billingham, Thomas Bradwardine, Thomas Buckingham, Walter Burley, John Dumbleton, William Heytesbury and Richard Swyneshead. Although the Mertonians outnumbered other arts scholars, other academic institutions also had eminent scholars such as Richard Kilvington or Roger Swyneshead. They all made contributions to logic and philosophy, but many of them continued their studies and published works in theology as well», OLLI HALLAMAA, introduction, in *Science in theology. Studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology*, Helsinki 2005, p. 8.

*secundus articulus est videre utrum aliqua creatura possit esse infinita. Circa istum articulum sic procedam: primo ponam aliquas conclusiones, secundo arguam contra istas et respondebo, et tertio dicam ad articulum*⁷.

La modalità in cui Roseto affronta i problemi, ponendo cioè alcune conclusioni iniziali che *non* rappresentano necessariamente l'opinione del filosofo ma che saranno piuttosto oggetto di confutazione o dimostrazione (modalità che esprime una differenza sostanziale tra la speculazione di Roseto e quelle dei filosofi parigini che si appoggeranno invece alla *conclusiones* per esprimere i contenuti autentici del proprio pensiero), rende di non sempre facile comprensione il percorso di Roseto, che – è bene precisarlo in via preliminare – come Richard Kilvington negherà la possibilità di una creatura infinita. Le quattro conclusioni iniziali dell'articolo intessono già di per sé una trama piuttosto complicata, essendo tra di loro (senza l'ausilio di dimostrazioni ulteriori) apparentemente contraddittorie:

- 1) *prima conclusio est ista, quod nulla creatura potest esse infinita. Ista conclusio probatur sic: quia si aliqua posset esse infinita, sequitur quod infinitae perfectionis esset talis creatura, et ita foret aliqua creatura possibilis, et Deus non foret maioris perfectionis ista creatura, quod non est verum.*
- 2) *Secunda conclusio est quod haec est possibilis: 'infinita creatura fit a Deo'. Ista conclusio probatur quia ita possibilis est ista: 'infinita creatura fit a Deo', sicut ista 'infinitae creaturae fiunt a Deo'. Sed haec est possibilis: 'infinitae creaturae fiunt a Deo', quia de facto in productione cuiuslibet continui infinitae creaturae producuntur a Deo, quia infinitae partes istius continui.*
- 3) *Tertia conclusio: quod nulla creatura potest aliam excedere in infinitum in perfectione, et hoc accipiendo excedere in infinitum, id est plus quam in duplo et in triplo et in quadruplo et sic in infinitum. Ista conclusio sequitur ex prima, quia ex quo nulla creatura potest esse infinita, nulla creatura potest aliam excedere in infinitum.*
- 4) *Quarta conclusio est ista, quod in infinitum potest una creatura excedere aliam. Ista conclusio patet ex secunda, quia in duplo potest una creatura excedere aliam et in triplo, et sic in infinitum. Ergo in infinitum potest una creatura excedere aliam*⁸.

Come risulta bene evidente, la prima e la terza conclusione (che sono collegate) sembrano affermare l'impossibilità di una creatura infinita e quindi l'impossibilità relativa di eccedenze infinite nella perfezione di una creatura sull'altra, mentre le conclusioni 2 e 4 (a loro volta collegate) sembrano concedere invece tanto la possibilità di una creatura infinita quanto quella di eccedenze infinite di una creatura sulle altre.

⁷ ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, Quaestio 5, Art. 2 (ed. O. Hallamaa), in *Science in theology. Studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology*, p. 262.

⁸ ID., *Ibid.*, conclusiones 1-4, pp. 262-266.

Prima ancora di scendere nell'analisi delle conclusioni e delle loro confutazioni risulta interessante notare che Roseto si appoggia, nell'enunciare queste quattro conclusioni, da un lato ad argomenti appartenenti alla tradizione filosofica, che potremmo quasi definire 'di per sé evidenti', e dall'altro lato ad argomenti molto familiari all'auditorio inglese del periodo: ad esempio l'impossibilità di una creatura infinita (*conclusio* 1) si basa sulla tradizionale idea che l'infinito metafisico possa essere soltanto Dio, cui è collegata l'impossibilità che una creatura possa disporre della medesima perfezione divina, mentre l'impossibilità di eccedenze infinite (*conclusio* 3) viene fatta risiedere di conseguenza nella validità della *conclusio* 1; lo stesso schema (invertito quanto al contenuto) è attivo tra la *conclusio* 2 e la *conclusio* 4, giustificando in questo caso l'esistenza di una creatura infinita sulla base della possibilità divina di creare infiniti enti come infinite parti proporzionali di un continuo, recuperando in questo modo le discussioni contemporanee sulla natura del continuo e degli indivisibili. Di particolare interesse risulta la *conclusio* 2 (che afferma la possibilità di una creatura infinita): in primo luogo perché la sua dimostrazione è molto più lunga rispetto alle altre *conclusiones*, ma soprattutto perché viene introdotta – in secondo luogo – una distinzione tra due livelli di infinità: l'infinità numerica e l'infinità intensiva. Roseto infatti giustifica la possibilità di una creatura infinita legandola al fatto che non è impossibile che Dio crei infinite creature (due, tre, quattro e così via all'infinito, a testimonianza dunque della possibilità di un'infinità numerica), ma non è impossibile nemmeno che Dio crei una creatura in *duplo* più perfetta di un'altra, in *triplo* più perfetta, e così via all'infinito, e qui non stiamo più parlando di una serie numericamente infinita, ma piuttosto di un'intensità (perfettiva) infinitamente crescente, che – sul modello dell'infinità numerica – approda ad una creatura *intensive* infinita:

*sicut ista est possibilis: 'infinite creaturæ causantur a Deo', quia duæ creaturæ causantur a Deo et tres, et sic in infinitum, ita hæc est possibilis: 'infinita creatura causatur a Deo', quia dupla creatura ad aliquam creaturam causatur a Deo, et quadrupla ad istam causatur a Deo, et sic in infinitum*⁹.

Questo doppio livello di infinità avrà una grande importanza negli autori successivi¹⁰. Ad ogni modo, per ora, bastino questi accenni per comprendere il livello di difficoltà intrinseco al problema dell'infinità creaturale.

⁹ ID., *Ibid.*, secunda conclusio probatur, p. 263.

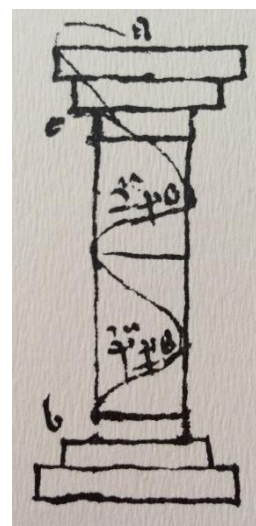
¹⁰ Possiamo leggere con interesse quanto afferma O. Hallamaa: «the infinite can be defined as something endless, boundless, immeasurable or eternal. Conceived in this manner, given any determinate part of that which is said to be infinite, there is always more to come. I will call this type the mathematical infinite (...). The second way of conceiving the infinite is to define it as absolute, whole, complete and perfect. In contrast to the mathematical infinite, here a strong sense of actuality is attributed to the infinite. I shall call this view of the infinite the metaphysical infinite (...). The distinction between the mathematical and metaphysical infinite, even though not labelled with these names, is by no means an invention of modern scholarship; it was known to medievals too. For example, Walter Chatton uses the distinction when he argues against William Ockham's view that a conclusion can first be proved in natural sciences and then used in theology. Chatton tries to show that, as far as the infinite is concerned, theologians speak of metaphysical infinity, whereas in the natural sciences, the focus is on the mathematical infinite. Adam Wodeham, who defends his teacher against Chatton, seems to accept the distinction behind the argument even he does not approve the conclusions that follow. Consequently, the difference between the mathematical and metaphysical infinite was known among the Oxford theologians during the period under consideration», OLLI HALLAMAA, *Continuum, infinity and analysis in theology*, in "Miscellanea Mediaevalia. Band 25, Raum und Raumvorstellung im Mittelalter", Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 376-377.

1.2 Dimostrazioni e confutazioni: negazione di una creatura infinita

A questo punto Roseto dà inizio ad una dettagliata analisi di ciascuna conclusione. Alla prima conclusione (non è possibile una creatura infinita) vengono opposti alcuni esempi, il primo dei quali particolarmente interessante perché è quello già formulato da Richard Kilvington: (a) se consideriamo una colonna e una linea ‘gyrativa’ (ossia una linea ‘a spirale’ che avvolge la colonna), tale linea contiene infinite ‘gyrationes’, e di conseguenza è un ente infinito e creato. La spiegazione è la seguente: dividere una colonna (che è un corpo finito di estensione finita) in parti proporzionali significa dividere la colonna, considerata come un continuo, in parti che – proporzionalmente – sono la metà, un terzo, un quarto, un quinto, e così via; come sappiamo, in questo modo la divisione in parti proporzionali è infinita perché non giungeremo mai al punto terminale del continuo, essendo sempre possibile l’inserzione di una ulteriore parte proporzionale che è la metà di quella immediatamente precedente; siccome però la *linea gyrativa* compie una *gyratio* completa intorno a ciascuna parte proporzionale, le *gyrationes* saranno infinite. L’esempio merita di essere riportato nella sua interezza (anche perché sarà ripreso da Giovanni di Mirecourt):

probo quod aliqua creatura potest esse infinita, quia in corpore columnari est una linea infinita, quia ibi est una linea gyrativa per partes proportionales, et ista est infinita et est creatura. Ergo est aliqua creatura infinita. Quod ista linea sit infinita patet, quia ex quo illud corpus est corpus, puta columnare, sequitur quod ista linea tantum circulum faciet in una parte proportionali sicut in alia sic gyrando per partes proportionales. Cum ergo infinitae partes proportionales sint in isto corpore columnari, sequitur quod infiniti circuli aequales erunt in ista linea gyrativa, et per consequens ista erit infinita, ex quo continet infinitas gyrationes aequales¹¹.

L’immagine a fianco è tratta dal cod. BAV, Vat. Lat. 1108, che contiene alcune questioni della *Lectura* di Ruggero Roseto



¹¹ ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, Quaestio 5, Art. 2 argumenta contra primam conclusionem, p. 266. L’assenza di una dimostrazione più ampia lascia supporre che Roseto abbia ripreso l’esempio da Richard Kilvington, che lo formula in una maniera decisamente più chiara: «si quaestio est vera, tunc linea infinita foret divisibilis in infinitum. Consequentia patet, quia continuum est divisibile in infinitum et linea est continua, igitur et cetera. Minor patet, scilicet quod aliqua linea sit infinita, quia sit aliquod corpus columnare *a*, tunc in *a* est aliqua linea infinita. Quod probo sic: quia capio aliquam lineam gyrativam ductam super primam partem proportionalem ipsius *a*, quae sit *b*; *b* ergo est quantitas continua cuius convenit addere maiorem partem in infinitum quarum nulla est pars alterius nec e converso, igitur convenit devenire ad aliquam lineam infinitam actu. Quod probatur: consequentia prima per Aristotelem III *Physicorum* et Commentatorem, commento 64, ubi probant additionem in continuo per partes aequales in infinitum, et arguant sic: si talis additio sit possibilis, convenit devenire ad aliquam aliam magnitudinem infinitam in actu. Sic arguo in proposito. Et primum antecedens probo, quia convenit addere ipsi *b* lineam gyrativam secundae partis proportionalis, tertiae et quartae et sic in infinitum, quarum quaelibet est continua alteri, igitur convenit sibi addere lineas infinitas aequales, quarum quaelibet est maior *c*, et quarum nulla pars unius est pars alterius. Consequentia patet, quia cuiuslibet partis proportionalis linea gyrativa est maior linea circulari secundum quam attenduntur gyrationes corporis», RICHARD KILVINGTON, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, MS Erfurt SB Ampl. O-74, ff. 39rb-va; cf. ELZBIETA JUNG - ROBERT PODKONSKI, *Richard Kilvington on continuity*, (op. cit.), pp. 75-79.

(b) Un altro esempio riguarda la pena inflitta ai dannati: un dannato all'inferno si deve ragionevolmente disperare se pensa al fatto che riceve una certa pena, ma si deve disperare *in duplo* se pensa che tale pena si protrae per due giorni; di conseguenza lo stesso dannato si dovrà disperare infinitamente se riflette sul fatto che *per infinitos dies* subirà tale pena, e di conseguenza patirà di un dolore infinito; siccome però il dolore è una creatura, è dunque possibile una creatura infinita. In questo esempio possiamo notare attivamente la presenza di entrambi i significati di infinito, l'infinità numerica dei giorni in cui il dannato subirà la stessa punizione ($1+1+1+1+1+\dots$), e l'intensità proporzionalmente crescente del dolore, che è *in duplo*, *in triplo*, *in quadruplo et sic in infinitum* più intenso mano a mano che il numero (infinito) dei giorni aumenta. Da notare inoltre che questa doppia qualificazione dell'infinito è esprimibile anche come progressione aritmetica ($1+1+1+1+1+1+\dots$) e progressione geometrica (doppio, triplo, quadruplo, ecc.) che indicano due serie distinte. Un esempio simile (c) è il fatto che il peccato che dura un istante è proporzionato ad un determinato demerito, ma il peccato che dura due istanti è proporzionato ad un demerito doppio, e così via all'infinito.

Un quarto esempio (d) riguarda il fatto che se Dio avesse unito la sua natura a quella di una natura umana che fosse stata il doppio più perfetta, questo sarebbe stato due volte più perfetto per quella particolare natura umana, mentre se avesse unito la sua natura a quella di una natura umana tre volte più perfetta, ciò sarebbe stato in triplo più perfetto per quella natura umana, e così via all'infinito.

Un quinto esempio (e) riguarda la beatitudine dei Santi: se un santo gode nel conoscere un altro santo, otterrà un godimento doppio conoscendo un altro santo, e un godimento triplo conoscendone un terzo, e così via all'infinito; inoltre, conoscendo Dio che è infinitamente perfetto, avrà un godimento infinito; ma – essendo tale godimento una creatura – è possibile che una creatura sia infinita.

Un Angelo inoltre (f) è infinitamente perfetto, perché è infinitamente più perfetto di una mosca.

Infine (g) i giudei si meritavano una pena infinita nell'uccidere Cristo, perché se uccidendo un uomo si resero soggetti ad una pena, e uccidendone uno *in duplo perfectior* si resero soggetti ad una pena doppia, uccidendo Cristo (infinitamente perfetto) si resero soggetti ad una pena infinita.

Dobbiamo notare che tutti gli esempi sono accomunati dall'utilizzo prevalente della concezione matematica o numerica dell'infinito, che cerca di escludere l'infinito dal dominio creaturale:

Roseth presents a multitude of counterexamples to these conclusions. In almost all of these arguments the infinity in questions is produced by infinite division within a continuous magnitude or by addition in an unending series. Sometimes the continuous structure of the created order is only an implicit presumption (...). From these examples it is also clear how committed Roseth is to the finitude of created beings¹².

La serie degli esempi è seguita quindi da una confutazione puntuale di ciascuno di essi, volta a mostrare – come accennato – l'impossibilità di un infinito creato. Di particolare interesse risulta la confutazione dell'esempio della linea spirale che circonda la colonna, perché contiene numerose obiezioni e contro-

¹² O. HALLAMAA., *Continuum, infinity and analysis in theology*, p. 382.

obiezioni che lasciano trasparire tutta la complessità dell'infinito, di cui gli autori trecenteschi si erano resi ben conto. L'esempio della linea *gyrativa* viene confutato dapprima in questo modo: (1) non esiste alcuna linea *gyrativa* infinita perché – dal momento che non è infinita né la linea *gyrativa* che attraversa la prima parte proporzionale della colonna, né quella che attraversa la seconda parte proporzionale, e così via, non è infinita neppure la linea *gyrativa* ottenuta dalle *gyrationes* di tutte le parti proporzionali inferiori¹³. Si potrebbe contro-obbiettare comunque che (2) la linea *gyrativa* ottenuta dalla somma di tutte le *gyrationes* proporzionali è infinita, perché questa eccede la prima *gyratio* più che *in duplo*, più che *in triplo*, e così all'infinito (da notare come il fondamento di queste argomentazioni risieda nella qualificazione del continuo come infinitamente divisibile, sul quale aveva portato l'attenzione Kilvington). Questa contro-obbiezione tuttavia non regge perché (3) né la prima parte proporzionale, né la seconda, né la terza e così via all'infinito sono in sé infinite, e di conseguenza non esiste alcuna *linea gyrativa* che possa dirsi infinita; questo rilievo è interessante perché si regge sull'ipotesi che non è possibile ottenere un infinito a partire dalla composizione di elementi finiti, che invece sembra contraddire l'infinità divisibilità di un continuo come la colonna, che è compresa tra due estremi limitati. Doppia interessante risulta perciò una concessione di Roseto: benché non esista una linea *gyrativa* infinita ottenuta dalla composizione delle *gyrationes* che corrispondono alle varie parti proporzionali, è comunque possibile concedere l'esistenza (4) di una *gyratio* infinita di tale linea in una qualsiasi parte proporzionale: siccome il corpo preso in considerazione è sostanzialmente un cilindro (la colonna), considerando una qualsiasi sua parte proporzionale è possibile immaginare una linea *gyrativa* che compia un giro completo intorno ad essa, e che ne compia poi un secondo, un terzo, un quarto e così via all'infinito¹⁴. Questo contro-esempio ottiene tutta la sua pregnanza dal fatto che rilancia la questione dell'infinità numerica di una serie interminata di elementi – le *gyrationes* in questo caso – non tanto nella direzione 'orizzontale' della successione delle parti proporzionali e infinite del continuo, ma nella direzione 'verticale' che consente alla linea circolare di compiere infinite *gyrationes* intorno ad una sola/una qualsiasi delle parti proporzionali che si prendono in considerazione; da notare che Roseto liquida l'obbiezione facendo notare che in tal caso si può parlare di infinite *gyrationes*, ma comunque non di una linea *gyrativa* infinita¹⁵. Un'ultima obiezione

¹³ «Ad primum dico quod in nullo corpore est linea infinita gyrativa per partes proportionales, quia nec ista, quae gytrat per primam partem proportionalem, nec ista, quae gytrat per secundam, nec ista, quae gytrat per tertiam et quartam, et sic in infinitum. Ergo nulla linea gyrativa est ibi infinita», ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, p. 269.

¹⁴ «Concedo tamen quod infinita linea gyrativa est in isto continuo, quia dupla linea gyrativa est in isto continuo quia dupla linea gyrativa est in isto continuo ad aliam lineam, et tripla ad istam, et quadrupla ad istam, et sic in infinitum, quia in isto continuo est una linea gyrativa per primam partem proportionalem, et dupla ad istam est in isto continuo, quia ista quae gytrat per primam partem proportionalem et duplam, ex quo est corpus columnare, et tripla ad istam est in isto continuo, quia ista quae gytrat per primam, secundam et tertiam, et sic in infinitum. Et ideo concedo quod infinita linea gyrativa est in isto continuo. Nec sequitur propter hoc, quod aliqua linea gyrativa foret infinita, quia nulla est tota linea gyrativa per omnes partes proportionales ipsius corporis columnari», ID., *ibid.*, pp. 270-271.

¹⁵ L'esempio della linea *gyrativa* è inoltre di particolare complessità perché Roseto qualifica l'infinito sia in modo categorematico che in modo sincategorematico. Olli Hallamaa affronta in dettaglio la concezione categorematica e la concezione sincategorematica dell'infinito nell'esempio della linea e della colonna, che consente a Roseto di ammettere un'infinità di parti proporzionali nella linea (accezione categorematica), senza che queste costituiscano effettivamente una linea infinita (accezione sincategorematica): «in the discussion Roseth uses the term 'infinite' syncategorematically when he states that the thread within the continuum is infinite. He uses the term categorematically when he denies that the thread itself is infinite (...). This answer shows how Roseth still sides with the traditional Aristotelian solution (...).

solleva un interessante paradosso legato all'impossibilità della comparazione di più infiniti: considerando infatti valida l'ipotesi del punto '4' (ossia la possibilità di infinite *gyrationes* nella stessa parte proporzionale) segue – a giudizio di Roseto – una conclusione interessante, perché se (5) consideriamo due colonne dello stesso spessore (*grossitiei*) ma di diversa lunghezza, dove A è la colonna più alta e B la colonna più bassa, diventa necessario sostenere che è possibile immaginare una linea *gyrativa* in A che – allo stesso tempo – non possa essere (5a) né più lunga, (5b) né più breve, (5c) né uguale ad un'altra linea *gyrativa* in B:

sequitur haec conclusio, quod in A est linea gyrativa et in B est linea gyrativa, et tamen in A nec est linea gyrativa longior quam in B nec brevior quam in B, nec tantae longitudinis quantae est in B. Patet istud manifeste, quia nulla, quae esset in A, foret longior quam aliqua in B, quia quaecumque linea gyrativa demonstrata in A, ita longa erit in B, et per consequens nulla linea gyrativa in A est longior quam aliqua in B, nec aliqua linea gyrativa in A est brevior quam in B, ex quo quantumcumque brevi demonstrata, quae sit gyrativa in A, adhuc est ita brevis in B; ergo nulla est brevior in A quam in B, nec aliqua est tantae longitudinis quantae est in B, quia quaecumque linea gyrativa demonstrata in A, quantumcumque longitudinis sit ista linea, adhuc longior est in B; ergo nulla in A est tantae longitudinis quantae in B¹⁶.

L'esempio è molto interessante perché viene a sostenere, di fatto, l'impossibilità di comparare due infiniti tra loro, o, sotto altra forma, l'impossibilità di quantificare l'eccesso di un infinito su un altro infinito. La serie delle obiezioni legate alla linea *gyrativa* serve comunque a Roseto per concludere l'impossibilità di una creatura infinita.

L'argomento del dannato viene confutato invece in questo modo: nella sua struttura generale, tale argomento è valido (ossia, se il dannato potesse rendersi conto che la stessa pena che riceve oggi la riceverà anche domani, e così all'infinito, e patirne al contempo chiaramente e distintamente il dolore, il suo dolore sarebbe infinito); tuttavia non è possibile che il dannato, pur rendendosi conto dell'infinita ripetizione del suo tormento, possa sperimentare nello spazio di un qualunque giorno di dannazione la 'somma' del dolore di tutti gli infiniti giorni di dannazione; non è possibile dunque una creatura infinita.

Anche l'esempio del peccato viene confutato: non è infatti la durata del peccato a determinarne l'intensità, dal momento che un determinato peccato che duri all'infinito resterebbe pur sempre lo stesso peccato.

L'argomento invece del godimento da parte di un Santo della conoscenza di Dio viene corretto, dal momento che l'intensità del godimento non è proporzionata all'oggetto conosciuto, ma viene liberamente elargita da Dio

What is not clear is what Roseth thinks about the relation between parts and whole. It would be tempting to assume that Roseth agrees with Kilvington in maintaining that proportional parts are not constituent parts of a continuum and therefore – even though it can be said that thread makes an infinite number of circles around the column – the proportional parts are only parts in the thread but not the parts of the thread. But it is not certain whether Roseth had this in mind, at least there is no confirmation to be found to indicate that Roseth might approach the continuum in the same manner as Kilvington did», cf. O. HALLAMAA, *Continuum, infinity and analysis in theology*, pp. 384-385.

¹⁶ ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, pp. 271-272.

in base al merito, e di conseguenza non è legata all'infinità divina, quanto piuttosto alla sua libera concessione della beatitudine.

L'argomento dell'infinita perfezione dell'angelo rispetto alla mosca viene criticato sulla base del fatto che non è possibile stabilire in quale proporzione una creatura possa contenere la perfezione di un'altra creatura; se fosse valido, inoltre, ci costringerebbe a dire che un numero infinito di mosche avrebbe la stessa perfezione di un angelo.

All'argomento dell'uccisione di Cristo, Roseto fa notare che la proporzionalità nell'intensità della punizione non è legata alla perfezione dell'individuo ucciso, ma piuttosto all'intenzione che ha mosso la volontà; indipendentemente dalla bontà o perfezione dell'uomo ucciso, è l'inclinazione che muove la volontà a determinare la corrispondente intensità della punizione, cosicché l'uccisione di un uomo realmente malvagio, se perpetrata da una volontà maldisposta in sommo grado, determina una colpa molto intensa. L'intera serie di queste confutazioni ha lo scopo di giustificare l'impossibilità di una creatura infinita, ossia legittimare la prima conclusione proposta da Roseto.

A questo punto si procede all'analisi della *conclusio* 2 (è possibile una creatura infinita). Vengono proposti due argomenti *contra*. In primo luogo (a) Roseto afferma che se fosse possibile una creatura infinita, sarebbe possibile che Dio creasse un calore intensivamente infinito; ma se tale calore infinito fosse creato, ne seguirebbe la possibilità – da parte di una creatura – di generare ad una distanza infinitesimale un effetto infinito (l'effetto infinito proporzionato all'intensità infinita del calore), che sarebbe invece una prerogativa di Dio¹⁷. In secondo luogo si avrebbe la situazione contraddittoria per cui (b) il calore sarebbe causato istantaneamente nel *passum* (l'oggetto riscaldato), dal momento che un calore infinitamente intenso riscalda in *duplo*, in *triplo*, in *quadruplo*, in *infinitem* più velocemente che un calore soltanto finito; in questo modo però viene invalidato uno degli assunti basilari della fisica del tempo, e cioè che le creature producono degli effetti soltanto *successive*¹⁸. A queste obiezioni Roseto replica che *est concedendum* il fatto che – benché non sia possibile che un calore creato generi ad una certa distanza uno stesso calore – è comunque possibile che ciò avvenga *partialiter*, mediante una comunicazione soltanto parziale dell'intensità del calore; a Dio è riservata invece la possibilità di causare un calore infinitamente intenso a qualunque distanza immaginabile. Alla seconda obiezione Roseto concede la possibilità che una creatura generi istantaneamente, a patto che tale creazione avvenga mediante il concorso di una *virtus infinita* (*naturaliter* o *libere* agente):

¹⁷ «Si haec sit possibilis: 'infinita creatura fit a Deo', ergo haec est possibilis: 'infinite calor intensive fit a Deo'. Et si sit possibilis, ponatur, et habetur conclusio, quod non ad tantam distantiam potest Deus causare calorem, quin ad tantam potest creatura causare calorem, quia si infinite calor causaretur a Deo, calor tunc posset causari a calore ad spatium unius miliaris et ad spatium duorum miliarium et trium, et sic in infinitum; ergo ad nullam distantiam posset Deus causare calorem, quin ad tantam posset creatura isto casu posito causare calorem», ID., *ibid.*, argumenta contra secundam conclusionem, p. 278.

¹⁸ «Praeterea, si foret possibile quod infinite calor intensive causaretur, sequitur quod calor causaretur in passo subito, si passum approximaretur, quia in infinitum citius quam ab isto calore finito demonstrato a calore, quia in duplo citius, quia posito quod infinite calor causaretur, ibi foret duplus calor ad A, et per consequens in duplo citius causaretur calor in tali passo quam ab A. Et eodem modo in triplo citius, quia ibi est calor triplus ad A, et sic in infinitum; ergo in instanti, et per consequens calor causaretur subito a creatura, quod non habes ponere, quia ponis quod quaelibet creata quicquid causat, successive causat», ID., *ibid.*, argumenta contra secundam conclusionem, pp. 278-279.

concedo quod calor causaretur subito, isto casu posito quod infinitus calor intensive poneretur, quia ab infinita virtute intensive et etiam a virtute finite intensiva, quia a calore partialiter causato quando infinitus calor causaretur. Contra: ergo creatura posset aliquid causare in instanti. Verum est, si concurrat in causando cum infinita virtute naturaliter agente, sive etiam libere agente, cuiusmodi est Deus, et hoc si tale agens liberum infinitae virtutis agat quantum potest. Et ideo sic intelligo istam conclusionem, quod creatura nihil potest causare subito: verum est sine infinita virtute naturali simul concurrente et sine infinita virtute libere agente concurrente ad productionem talis effectus quantum potest¹⁹.

Segue quindi una confutazione della terza conclusione (non è possibile l'eccesso infinito di una creatura sull'altra in perfezione) che utilizza alcuni esempi ricavati dalla geometria. In primo luogo (a) l'angolo di contingenza è ecceduto da qualsiasi angolo rettilineo oltre ogni proporzione, perché l'angolo di contingenza è l'angolo infinitamente più acuto; di conseguenza esso è ecceduto infinitamente da qualsiasi altro angolo²⁰. In secondo luogo (b) se non si ammette la possibilità di un eccesso infinito di una creatura su di un'altra, è possibile che un accidente cresca in intensità fino a diventare più perfetto di una sostanza. In terzo luogo (c) il sole è di perfezione infinita, perché – potendo causare infiniti raggi – è infinitamente più perfetto rispetto ad un sole che producesse uno, duo o un numero soltanto finito di raggi. Queste tre obiezioni vengono liquidate rapidamente: l'angolo di contingenza infatti – essendo una *res* di perfezione finita – è ecceduto soltanto finitamente dall'angolo retto; l'accidente può effettivamente crescere, benché non *naturaliter* ma solo per *concursum divinum* (ossia *de potentia Dei absoluta*), oltre ogni limite. L'esempio del sole viene confutato mediante il ricorso agli eccessi aritmetici e geometrici: benché infatti sia vero che si da una perfezione maggiore quando il sole può causare due, tre, quattro raggi, e così via all'infinito, non è vero che sia di perfezione infinita perché altrimenti sarebbe in doppio più perfetto che se producesse un solo raggio, in triplo più perfetto che se producesse un solo raggio, e così via.... La formulazione di Roseto merita attenzione:

dico quod sol non est infinitae perfectionis. Et cum probatur quod sic, quia alicuius perfectionis est in sole, quod potest producere unum radium, concedo. Et etiam concedo quod maioris perfectionis est in sole quod potest producere duos radios quam quod potest producere solum unum, et tres quam solum duos, et sic in infinitum. Et tamen non sequitur quod infinitae perfectionis est in sole, quod infinitos potest producere, quia si hoc sequeretur, oporteret ponere quod in duplo maior perfectio foret in sole ex hoc quod potest producere duos radios quam ex hoc quod potest producere unum radium, et in triplo maior perfectio ex hoc quod potest producere tres quam ex hoc quod potest producere unum, et sic in

¹⁹ ID., *ibid.*, responsio ad tertium argumentum, pp. 281-282.

²⁰ Anche in questo caso l'esempio è presente già in Richard Kilvington: «si quaestio foret vera, igitur angulus contingentiae foret divisibilis in infinitum. Consequens falsum et contra conclusionem 14 III Euclidis, ubi dicitur quod angulus contingentiae non est divisibilis secundum lineam rectam sed circularem», RICHARD KILVINGTON, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, MS Erfurt SB Ampl. O-74, f. 41vb.

*infinitum, quod non est verum. Et ideo non sequitur quod sol foret infinitae perfectionis ex hoc quod infinitos radios potest producere*²¹.

Dall'analisi di queste argomentazioni Roseto conclude infine l'impossibilità di una creatura infinita: *restat ergo nunc respondere ad articulum cum quaeritur utrum aliqua creatura possit esse infinita. Patet quod non ex prima conclusione istius articuli*²². Termina dunque l'analisi di Roseto sull'infinito, che è in sé finalizzata semplicemente a dimostrare l'impossibilità di un infinito creato.

2. Giovanni di Mirecourt: una prima formulazione degli *excessus specierum*

L'interesse nell'analizzare la proposta di Ruggero Roseto risiede nel fatto che alcune delle sue intuizioni e alcuni dei suoi esempi vengono ripresi, con minime varianti, da Giovanni di Mirecourt, al quale si deve una prima formulazione del problema degli *excessus specierum* sul piano metafisico, che sarà poi ampiamente rielaborata da Ugolino di Orvieto e – probabilmente tramite questi e Pietro Ceffons (nel margine del cui manoscritto della *Lectura*, Troyes MS62, si incontrano espliciti riferimenti a Roseto) – giungerà a Giovanni da Ripa. Al momento, tuttavia, manca ancora la possibilità di un attento studio della *Lectura* di Pietro Ceffons, il quale – come avremo modo di osservare brevemente – lanciò strali piuttosto violenti contro la condanna subita Giovanni di Mirecourt e allo stesso tempo recuperò l'autorità del Roseto: una coincidenza piuttosto singolare.... Potrebbe trattarsi dunque di un autore molto interessante da indagare, che al momento lascia un vuoto che chiede di essere colmato al più presto.

2.1 Dal piano gnoseologico a quello metafisico

Giovanni di Mirecourt aveva dedicato la *Quaestio* 10 del Commento al Primo Libro delle sentenze al problema dell'eccesso dei vari tipi di conoscenza, se cioè l'eccesso di una forma più nobile di conoscenza fosse proporzionato alla maggiore nobiltà dell'oggetto conosciuto²³. Trattandosi di una questione prologale l'Autore era vincolato a mantenersi almeno formalmente in linea con i tradizionali contenuti ivi affrontati, di natura gnoseologica, ma la questione si indirizza ben presto verso l'analisi degli eccessi di perfezione tra le *res*. Per risolvere la questione – con un'operazione che tra l'altro ci sposta dal piano gnoseologico della proporzionalità tra la perfezione dell'oggetto e la perfezione della sua conoscenza a quello metafisico dei rapporti tra due o più enti – Giovanni introduce una interessante distinzione tra l'eccedenza *essentialiter* o quidditativa e

²¹ ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, responsio ad tertium argumentum, pp. 284-285.

²² ID., *ibid.*, responsio ad articulum, p. 285.

²³ La *Quaestio* 10, *Utrum cognitiones excedant se perfectionaliter proportionaliter secundum excessum obiectorum*, IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias* (ed. online provvisoria curata da M. Parodi, disponibile all'indirizzo web http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm). Un passo molto avanzato della questione va a qualificare che cosa Giovanni intenda per *cognitio*, ossia ciò che – indipendentemente dal discorso sulla sua perfezione – permette al *viator* di ottenere la conoscenza di qualcosa: «In omnibus istis propositionibus loquor de cognitionibus quibus cognoscimus vel cognoscere possumus, quia nescio an maiorem gradum quidditative perfectionis habeat cognitio propria et distincta asini in mente angeli quam cognitio propria et distincta hominis in mente humana», ID., *ibid.*, § 4.

l'eccedenza *accidentaliter*. Quando compariamo tra loro due enti (non necessariamente dotati di esistenza empirica), incontriamo due modalità distinte di eccedenza. (a) L'eccedenza *essentialiter/quidditative* è legata alla necessità per la quale un ente (*res*), per via della specie cui appartiene, con tutti gli elementi ad essa strutturali che sono i medesimi per ogni singolo individuo, non può non eccedere un'altra *res* secondo proporzioni ben determinate; ad esempio l'uomo eccede necessariamente l'asino sia per via della presenza dell'anima razionale, sia per la precisa disposizione del corpo che è funzionale ai bisogni dell'anima²⁴. (b) L'eccedenza *accidentaliter* è legata invece alla contingenza in base alla quale una *res* di una determinata specie ne eccede un'altra secondo una caratteristica che non è essenziale né strutturale per tutti gli individui di quella specie; ad esempio Socrate può eccedere Platone in altezza, mentre un altro uomo può essere più piccolo di Platone, senza che ciò influisca minimamente sull'appartenenza alla medesima specie²⁵. L'eccedenza accidentale può essere a sua volta intrinseca o estrinseca: (b1) estrinseca se riguarda un carattere esterno (estrinseco) ad entrambe le *res* comparate, ad esempio la maggiore o minore distanza da un terzo elemento; (b2) intrinseca se riguarda invece un aspetto interno (intrinseco) alle due *res*, per esempio l'intensità di una loro forma accidentale come la bianchezza.

Posta questa distinzione iniziale Giovanni di Mirecourt – secondo uno schema tipico della sua *Lectura* – formula alcune proposizioni introduttorie, prive di dimostrazione perché funzionali alla giustificazione delle conclusioni successive. In primo luogo Giovanni afferma che la perfezione totale di tutte le cose immaginabili (idealmente considerate *simul*) presenta una doppia latitudine, una essenziale l'altra accidentale, ed entrambe sono infinite:

*et est prima (ndc: propositio) ista: totalis ymaginabilium rerum perfectio duplicem habet latitudinem: prima est essentialis, alia accidentalis, et utraque est infinita*²⁶.

Questa prima proposizione non riguarda perfezioni specifiche o limitate soltanto ad una determinata serie di enti, ma riguarda esplicitamente la *perfectio qua talis* (essenzialmente o accidentalmente misurabile), che diventa un criterio o un'unità di misura 'universale' perché estendibile a tutte gli enti, indipendentemente dalla specie di appartenenza. Una seconda proposizione ci informa invece che all'interno delle due *latitudines* identificate ne esistono in(de)finite altre, ognuna delle quali riguarda una precisa perfezione specifica, che necessariamente non ne può occupare l'intera estensione infinita perché proporzionata alla perfezione degli enti relativi: ad esempio la *latitudo sensibilitatis*, che abbraccia tutti gli animali, non sarà coincidente con la *latitudo rationalitatis* che riguarda invece gli uomini e gli angeli, perché sarà caratterizzata da una diversa

²⁴ «Res dicitur aliam tunc excedere essentialiter quando sic excedit quod et quodlibet suae specie excedit illud, nec est possibile quod aliquid suae specie sic et non sic excedat illud, verbi gratia homo excedit asinum quidditative ex hoc quod habet animam rationale et corpus organizatum secundum exigentiam animae, et quilibet homo sic excedit asinum nec est possibile quod homo quantumcumque parvus quin sic excedat asinum», ID., *Ibid.*, § 4.

²⁵ «Res autem dicitur aliam excedere accidentaliter quando rem aliam excedit et possibile est aliam rem eiusdem rationis esse quam non sic excedat vel que non sic excedet aliam; verbi gratia sit Sor maior Platone, tunc Sor excedit Platonem in magnitudine; et possibile est quod aliquis homo non sic excederet quia foret equalis Platoni», ID., *ibid.*

²⁶ ID., *Ibid.*

estensione a anche da punti di cominciamento e di termine differenti. In particolare Giovanni di Mirecourt sottolinea che ciascuna di queste *latitudines* specifiche ha come termine iniziale il non grado della perfezione relativa²⁷; la proposizione è interessante per il seguente rilievo: il non-grado di una qualunque perfezione non è il non-essere in quanto tale, ma qualcosa di diverso; tale *non-gradus* infatti rappresenta il punto iniziale o il punto di attacco di una determinata perfezione, di cui però non è possibile dare un individuo o un entità che sia la più infima in assoluto, perché – come studiato da Richard Kilvington e recuperato da Ruggero Roseto – ogni continuo, finito o infinito, è sempre infinitamente divisibile. In altre parole, dato un qualunque ente che è misurato mediante una certa *latitudo perfectionis* (ad esempio mediante la *rationalitas* o mediante la *sensibilitas*), per quanto imperfetto esso sia, è sempre possibile immaginarne uno *in duplo, in triplo, in quadruplo* meno perfetto, *et sic sine statu*. L'utilizzo di questa formulazione particolare (*et sic sine statu*) sembra inoltre contraddistinguere la speculazione propria di Mirecourt, dal momento che in tutta la *Quaestio* 10 egli sembra preferire il 'sine statu' al più marcato 'et sic in infinitum'; questa differenza potrà apparire banale, ma – a mio giudizio – rientra in una più vasta cornice all'interno della quale, a causa della complessità dell'infinito, fortemente approfondito da questi Autori, si incontrano numerosi livelli di infinità (non necessariamente coincidenti) che comportano la necessità di distinguerne attentamente estensione ed estremi; il 'sine statu' di Mirecourt indica pertanto la possibilità che in una *latitudo perfectionis* qualsiasi, anche molto distante dall'infinita perfezione, non c'è limite al darsi di individui sempre meno perfetti, cioè sempre più distanti dalla perfezione infinita. L'insieme di questi rilievi è importante anche perché lascia intendere come – a giudizio di questi dottori – la *latitudo perfectionis* sulla quale sono disposti gli individui si misuri secondo la logica delle quantità continue (tra due punti qualsiasi è sempre possibile immaginarne uno intermedio; tra il *non-gradus* e l'individuo più infimo è sempre possibile immaginarne uno meno perfetto *et sic sine statu*), aprendo ciascuna *latitudo specifica* all'infinità (almeno matematica o numerica) degli individui²⁸.

Seguono a questo punto una serie di proposizioni che vanno a qualificare le modalità di misurazione della perfezione. Una terza proposizione afferma che la maggiore o minore perfezione essenziale o accidentale di una *res* è misurata *accidentaliter* per mezzo di un maggiore o minore recesso (allontanamento) dal non-grado di quella determinata perfezione²⁹. Tale proposizione è significativa perché rende ragione del fatto che la perfezione, almeno dal nostro punto di vista 'pro statu isto', deve essere misurata – per così dire – *per intensionem* (cioè per aggiunta progressiva di gradi di perfezione) a partire dal grado 0; l'interesse di questo rilievo risiede inoltre nel fatto che ad un occhio attento non sfuggirà il fatto che *intensio* e *remissio* non sono necessariamente misurazioni contrarie, perché relative: intensione e remissione non sono misurazioni assolute

²⁷ «Secunda: quelibet latitudo ymaginabilis istarum latitudinum incipit a non gradu perfectionis, hoc est quocumque gradu ymaginabilis perfectionis dato contingit dare duplo minorem et contingit dare triplo minorem et sic sine statu et non est minus ymaginabilis», ID., *ibid.*, § 5.

²⁸ Questa modalità di qualificare gli estremi di una determinata serie sembra rappresentare uno schema del pensiero di Mirecourt, che la applica anche agli atti meritori della volontà: ID., *In III Sent.*, Quaestio 11, «conclusio 3: nullus est gradus meriti ita intensus quod voluntas cum gratia quam habet vel habenda posset acquirere quin posset intensiorem acquirere nec aliquem gradum ita remissum quin possit remissiorem» citato in JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), p. 73, nota 39.

²⁹ «Tertia, quod maior vel minor rei perfectio essentialis vel accidentalis accidentaliter penes maiorem vel minorem recessum a non gradu perfectionis», IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 5.

– non esiste cioè, dal nostro punto di vista, un *intensio* assoluta, o una *remissio* in quanto tale – ma sempre relative ad un termine dal quale si misurano, e che permette di stabilire l'*intensio* o la *remissio* di una certa entità. In altre parole l'*intensio* a partire dal non-grado è, sotto un'altra prospettiva, niente altro che una *remissio* (cioè un allontanamento) dal medesimo non-grado, che essendo di perfezione limitata (nulla) non pone problemi quanto alla sua conoscibilità da parte di un intelletto limitato, problemi che sarebbero invece posti dal grado supremo (Dio); per questo motivo il problema del termine a partire dal quale effettuare la misurazione della perfezione degli enti non è un problema secondario per questi autori. La quarta proposizione perciò – complementare – stabilisce che la maggiore o minore perfezione essenziale di un ente non può essere misurata mediante un maggiore o minore recesso (allontanamento) dal grado sommo (Dio) perché qualunque *res* dista infinitamente da Dio³⁰. La proposizione è interessante perché stabilisce l'impossibilità (accettata senza particolari riserve anche dagli Autori successivi) che il grado supremo possa costituire in qualche modo l'unità di misura della perfezione essenziale delle creature inferiori, che quindi deve essere misurata a partire da un altro termine; il problema è scottante anche perché si tratta di un'unità di misura metafisica, di cui non è affatto scontato se e come noi possiamo conoscerne la quantità³¹.

Una quinta proposizione stabilisce che nessun ente può avere una perfezione essenziale terminata *deorsum* al non-grado della perfezione relativa; questo perché – come già osservato – è sempre possibile il darsi di un individuo di perfezione minore rispetto a qualunque individuo considerato all'interno di una qualsiasi specie³², mentre la sesta proposizione afferma che il grado di perfezione essenziale di una specie è necessariamente ben determinato, di modo che qualunque aumento o diminuzione della perfezione specifica determina un cambiamento di specie. Le due proposizioni stabiliscono una differenza sostanziale tra la perfezione individuale, misurata secondo la modalità continua che consente l'infinità numerica degli individui all'interno di una specie, e la perfezione specifica, caratterizzata da un grado indivisibile che non ammette aumento o diminuzione; sotto questo aspetto le specie sono come i numeri³³: un minimo cambiamento della perfezione specifica determina istantaneamente un cambiamento di specie.

³⁰ «Quarta, quod non attenditur maior vel minor rei perfectio essentialis penes maiorem vel minorem recessum a summo illius latitudinis quod est Deus, quia quelibet res ab eo in infinitum distat», ID., *Ibid.*

³¹ «The whole purpose of his investigation of this material was to construct a proper essential or quidditative latitude and to show how diverse species could be fitted into this latitude and hence be measured by it, the one to the other. Yet before allowing himself to concentrate on species alone, Mirecourt stipulates just what must be true of any latitude – essential or accidental, no matter – against which one measures perfections. It must begin from *non-gradus* or zero degree of that property being measured and it must exclude the existence of any minimal degree. Given this, any perfection being measured by its distance from *non-gradus* and not by its distance from the *summus gradus* of the latitude, should there be such a degree. His English predecessors had also debated just what *répère* should be employed in using a latitude for measure and had to come to a similar, 'distance from non-gradus' conclusion», JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), p. 60.

³² «Quinta: nullius rei create perfectio essentialis terminatur ad non gradum perfectionis; patet, quia ipsa indivisibiliter est tante vel tante perfectionis et nullius perfectionis essentialis potest esse creatura aliqua quin alia possit esse duplo minoris perfectionis essentialis», IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 5.

³³ «Sexta: quecumque res est hec species ut homo vel asinus indivisibiliter essentialiter est homo vel asinus, idest quantumcumque fieret modicum una res minus perfecta essentialiter illa non esset homo, et quantumcumque fieret una res magis perfecta essentialiter illa etiam non esset homo et ideo forme sunt sicut numeri, ut habetur 9 *Metaphysice* », ID., *Ibid.*

Una settima proposizione stabilisce invece che il rapporto tra il grado specifico e la perfezione essenziale è del tutto simile al rapporto che lega il punto al continuo, il grado all'intensità della forma e il mutato al moto³⁴, mentre un'ottava proposizione afferma che tra due specie è possibile che ne venga creata sempre una ulteriore; questo perché tra due gradi è sempre possibile individuare un grado intermedio³⁵. Dobbiamo comunque notare che il grado specifico è in sé indivisibile, e la sua *quantitas perfectionis* non viene modificata dall'inserzione (possibile comunque soltanto a Dio) di infinite specie ulteriori tra sé e la specie immediatamente più o immediatamente meno perfetta.

Secondo la nona proposizione, due specie possono invece distare secondo un eccesso maggiore rispetto alla distanza che separa altre due specie³⁶. La decima ci informa inoltre che due specie possono distare in una proporzione doppia, altre in una proporzione tripla, e così via³⁷.

L'undicesima afferma che non possono esistere due specie di perfezione uguale, ed è evidente perché altrimenti sarebbero la medesima specie³⁸.

La dodicesima stabilisce che esiste un'infinità di specie che non sono attualmente poste in essere, e ciò è reso necessario dal fatto che tra due specie qualunque è sempre possibile il darsi di una intermedia³⁹.

Una tredicesima proposizione stabilisce che un ente di perfezione determinata (*taliter perfectum*) sia essenzialmente che accidentalmente non può subire variazioni nel grado di perfezione e contemporaneamente rimanere tale⁴⁰.

La quattordicesima afferma che per qualunque *res* data è possibile il darsi di un grado di perfezione essenziale per mezzo del quale non ne abbia uno maggiore né minore⁴¹.

La quindicesima stabilisce che due enti che appartengono alla medesima specie, e che dunque hanno la medesima perfezione essenziale, possono non avere la medesima perfezione accidentale⁴².

L'ultima proposizione di questa serie stabilisce che la proporzione delle specie si può dare sia secondo la modalità aritmetica che secondo la modalità geometrica⁴³.

³⁴ «Septima, quod qualiter habet se punctus ad continuum, gradus ad intensionem forme, mutatum esse ad motum, taliter se habet gradus specificus ad perfectionem essentialem», ID., *Ibid.*

³⁵ «Octava, quod inter quascumque species fieri possunt non tot quin plures; patet, quia inter quoscumque gradus sunt gradus infiniti», ID., *Ibid.*

³⁶ «Nona, quod due species plus distare possunt quam alie sicut et gradus», ID., *Ibid.*

³⁷ «Decima, quod due species distare possunt precise in proportione dupla aliqua precise in proportione tripla et huius<modi>», ID., *Ibid.*

³⁸ «Undecima, quod nulle due species possunt esse equaliter perfecte essentialiter», ID., *Ibid.*

³⁹ «Duodecima, quod infinities infinite sunt ymaginabiles species quarum nulla est posita in esse, immo inter quascumque species sunt ymaginabiles infinite species quarum nulla est posita in esse», ID., *Ibid.*

⁴⁰ «Tertiadecima, quod quodlibet taliter perfectum essentialiter vel accidentaliter non est magis vel minus perfectum taliter nec essentialiter nec accidentaliter, quia tanti gradus est nec maioris nec minoris; ista sequitur ex sexta et septima», ID., *Ibid.*

⁴¹ «Quartadecima, quod cuiuscumque rei date contingit dare gradum perfectionis essentialis quo nec habet maiorem nec minorem», ID., *Ibid.*

⁴² «Quintadecima: plures res eiusdem speciei possunt esse una maioris perfectionis accidentaliter quam alia, non sic de perfectione essentiali», ID., *Ibid.*

⁴³ «Ex hiis sequitur ultima, quod proportio specierum partim assimilatur proportioni arismetice partim geometrice etcetera», ID., *Ibid.*

2.2 Possibilità o impossibilità di eccedenze infinite? Eccessi essenziali, accidentali intrinseci ed accidentali estrinseci

Terminata l'esposizione delle proposizioni preliminari ha inizio la serie delle conclusioni principali. La prima conclusione stabilisce l'impossibilità che una qualunque forma di conoscenza ecceda *essentialiter vel quidditative* infinitamente un'altra forma di conoscenza, e – più in generale – stabilisce l'impossibilità essenziale/quidditativa che una qualsiasi realtà creata ne ecceda un'altra infinitamente⁴⁴. Abbiamo in questo caso un primo punto di tangenza con quanto proposto da Ruggero Roseto, che già aveva confutato la possibilità di eccedenze infinite tra enti secondi, ma l'aspetto interessante cui varrà la pena di prestare sempre un occhio di riguardo è la possibilità – che mi accingo a sostenere con esempi testuali – che Ruggero Roseto sia stato effettivamente una delle fonti dalle quale Giovanni di Mirecourt ricavò alcuni elementi di rilievo per la sua speculazione. Già nota è la dipendenza di Mirecourt dalla *theologia anglicana*, ma è interessante riflettere su quanto notava John Murdoch:

*although Mirecourt reflects these earlier English concerns over the appropriate scale of measure, there is, it seems, no provable dependence of his contentions upon some specific english work*⁴⁵.

Ho invece l'impressione che Mirecourt sia debitore proprio a Roseto non soltanto di numerosi esempi, ma anche di alcuni spunti che lo allontaneranno dal francescano inglese, e che questa dipendenza sia ben più che fortuita; ma – procedendo con ordine e tornando al nostro percorso principale – per quanto riguarda l'impossibilità di eccessi infiniti tra varie creature, la dimostrazione di Mirecourt è più lineare rispetto al complesso esempio del sole proposto da Roseto⁴⁶, e stabilisce che nulla che ecceda qualcosa d'altro in una proporzione più che doppia, più che tripla, e così via *sine statu* possa essere ecceduto da altro, ma l'eccedente *infinite* è proprio quell'ente che eccede in una proporzione più che doppia, più che tripla, e così via *sine statu*. Se si desse comunque una tale realtà (infinita), essa non potrebbe essere ecceduta né finitamente (perché è contraddittorio che il finito ecceda l'infinito), né infinitamente, perché altrimenti sarebbero due specie uguali (e due specie uguali non possono esistere). L'idea però più interessante che veicola Giovanni di Mirecourt è che l'eccedenza infinita *quidditative* si può avere soltanto in presenza di un ente quidditativamente infinito

⁴⁴ «Hiis premissis pono principales conclusiones ad questionem respondententes. Et sit ista prima: nulla cognitio nec alia res creata excedit aliam rem creatam infinite quidditative vel essentialiter», ID., *Ibid.*, § 6.

⁴⁵ JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), p. 76, nota 54. Di particolare interesse risulta l'accostamento esplicitamente compiuto da Murdoch tra la q. 5, art. 2 di Ruggero Roseto e la *Lectura* di Pierre Ceffons, che è posteriore a quella di Giovanni di Mirecourt: «MS Troyes 62 (*ndc.*: *si tratta della Lectura di Pierre Ceffons*), 19v: est hic quaedam opinio tenens oppositum dicens quod una res finite non potest excedere aliam rem plusquam in triplo et sic in infinitum. Idem dicit Rogerus quod non potest unus angelus unam muscam excedere infinities in perfectione quin angelus esset infinitus (...). The appropriate passage from the *Lectura* of Roger Rosetus is from Q. 5, Art. 2 (utrum alica creatura possit esse infinita)», JOHN E. MURDOCH, *ibid.* (op. cit.), p. 77, nota 64. L'accostamento desta molta curiosità perché Pierre Ceffons conosceva senz'altro la *Lectura* di Giovanni di Mirecourt, tanto da sferrare nell'*epistola introductoria* un violentissimo attacco contro i fautori della condanna di Mirecourt; potrebbe quindi non essere impossibile ammettere una conoscenza diretta di Roseto da parte di Mirecourt. Cf. anche DAMASUS TRAPP, *Peter Ceffons of Clairvaux*, in *Recherches de Theologie ancienne et Medievale*, XXIV (1957), pp. 101-154.

⁴⁶ ROGER ROSETH, *Lectura super Sententiae* (ed. Hallamaa), Quaestio 5, art. 2, responsio ad tertium argumentum, pp. 281-282.

quanto alla sua quantità (eccedenza infinita secondo la *magnitudo*) o quanto alla sua durata (eccedenza infinita secondo la durata):

*secundo sic: nihil potest aliud excedere in magnitudine infinite quin illud sit infinitum quantitative nec aliquid potest aliud excedere infinite duratione quin illud sit infinitum in duratione; igitur nihil potest aliud excedere infinite quidditative quin illud habeat quidditatem infinitam; consequentia videtur nota; et ultra: nulla res creata nec forsan creabilis habet talem quidditatem infinitam, igitur etcetera*⁴⁷.

Si potrebbe obiettare che la carità (che è finita) eccede infinitamente e *quidditative* la bianchezza; di conseguenza è possibile che una realtà finita ne ecceda un'altra infinitamente. L'obiezione sembra confermata da due supposizioni: (a) un ente composto da infinite parti di cui ogni parte è uguale in intensità è infinito; (b) se la carità fosse *in duplo perfectior* (o *in triplo, in quadruplo*, ecc.) rispetto alla bianchezza, allora la metà della carità (o, rispettivamente, un terzo o un quarto della carità, ecc.) sarebbero ugualmente perfette come la bianchezza, ma ciò è impossibile; di conseguenza non resta che ammettere che la carità eccede infinitamente la bianchezza.

Per risolvere l'obiezione (a) e approfondire il discorso, Giovanni di Mirecourt propone sei proposizioni, che vanno a qualificare l'eccesso *quidditativo*: (1) nessun ente ne può eccedere *quidditative* un altro che appartenga alla medesima specie, ne può essere da esso ecceduto⁴⁸; (2) nessun ente composto da più parti (della stessa natura) può eccedere un altro ente della stessa specie *quidditative*, o essere da esso ecceduto⁴⁹; (3) un ente di una determinata specie, *quantumcumque perfectum*, non può eccedere un altro ente *quidditative* in una proporzione maggiore o minore di quanto effettivamente lo eccede, altrimenti due cose appartenenti alla stessa specie potrebbero eccederne *quidditative* un'altra in maniera ineguale⁵⁰; (4) una bianchezza debole eccede *quidditative* una nerezza intensa nella stessa proporzione in cui una bianchezza intensa eccede *quidditative* una nerezza debole⁵¹; (5) un ente composto da infinite parti della medesima *ratio* non eccede *quidditative* un altro ente in proporzione maggiore di quanto lo ecceda una sola delle sue parti⁵²; (6) nessun tutto eccede *quidditative* la propria, che è della medesima *ratio*⁵³. È evidente dunque l'inconsistenza dell'obiezione (a) relativa alla

⁴⁷ IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 8.

⁴⁸ «Prima est: nulla res alicuius speciei potest rem eiusdem speciei excedere quidditative nec excedi ab eadem; patet, quia iam idem seipsum posset excedere quidditative», ID., *Ibid.*, § 11.

⁴⁹ L'enunciato mantiene comunque una certa confusione che è difficile da dissipare: «secunda: nulla res alicuius speciei excedit aliam rem quidditative et quelibet pars eius est eiusdem speciei cum toto in tanta proportione quelibet pars eius excedit eandem rem vel exceditur ab eadem quidditative; patet, quia res alicuius speciei equaliter excedit quidditative una excedit», ID., *Ibid.*

⁵⁰ «Tertia: nulla res alicuius speciei creata quantumcumque perfecta potest aliquid excedere quidditative magis quam excedat vel minus quam excedat, quia tunc posset esse quod res eiusdem speciei rem aliam inequaliter excederent», ID., *Ibid.*

⁵¹ «Quarta: tantum excedit quidditative albedo quantumcumque remissa nigredinem quantumcumque intensam, quantum albedo quantumcumque intensa excedit quidditative nigredinem quantumcumque remissam», ID., *Ibid.*

⁵² «Quinta: compositum ex infinitis partibus eiusdem rationis non magis excedit rem aliquam quidditative quam pars eius quantumcumque remissa», ID., *Ibid.*

⁵³ «Sexta: nullum totum excedit medietatem sui eiusdem rationis cum toto quidditative et essentialiter. Omnia ista patent per descriptionem superius positam», ID., *Ibid.*

molteplicità di parti della carità e della bianchezza⁵⁴: essendo le parti della carità (ancorché si conceda che siano infinite) della medesima *ratio*, ciascuna di esse o tutte quante considerate *simul* avranno la stessa perfezione *quidditative*, ed eccederanno la bianchezza sempre e soltanto nella medesima proporzione ben determinata che caratterizza la perfezione essenziale di ogni sua parte.

L'obiezione (b) viene confutata attraverso un'altra serie di proposizioni, che indagano invece la natura della variazione di proporzione o perfezione: (1) quando il tutto eccede la sua metà in una proporzione maggiore del doppio, ma solo *accidentaliter* e non *essentialiter*, e non la eccede *quidditative*, non segue che l'eccesso in proporzione doppia sia uguale alla metà del tutto stesso. L'esempio di Giovanni è molto chiaro: quando una bianchezza è il doppio più intensa di una nerezza, ed è in doppio più intensa anche di un corpo, non segue che il corpo e la nerezza abbiano la medesima perfezione, perché è variata la proporzione in questione (essendo cambiato il genere)⁵⁵; (2-3) se anche Dio diminuisce l'intensità di un ente nella sua specie, non segue che tale ente ecceda in una proporzione minore di quanto accade ora tutto ciò che già eccede, e se anche aumenta la sua intensità, non segue che aumenti anche la proporzione dell'eccesso con il quale già ora eccede realtà di altre specie⁵⁶; (4) se un ente ne eccede *quidditative* un altro in una proporzione *dupla*, Dio non può creare un altro ente che ecceda quest'ultimo nella medesima proporzione, se non creando un ente della stessa specie del primo: ciò significa che Dio non può creare una bianchezza che sia *quidditative* perfetta come la carità⁵⁷; (5) Dio non può far sì che un accidente (per quanto intenso o perfetto) sia *quidditative* perfetto al pari di una sostanza⁵⁸. Vale la pena soffermarsi più in dettaglio su questa proposizione, perché in questo punto particolare Giovanni di Mirecourt sembra voler colpire Roseto, che aveva invece concesso la possibilità (*non naturalis* e ristretta comunque alla *potentia Dei absoluta*) che Dio possa far crescere l'intensità di un accidente fino a superare quella della sostanza cui appartiene⁵⁹; abbiamo in questo caso una divergenza con Roseto, accentuata

⁵⁴ Cui viene comunque attribuita una certa liceità a patto che si parli di realtà *extensive* infinite, e non *intensive* o *quidditative* infinite: «et breviter, ubi ex duabus vel pluribus partibus non resultaret aliquid perfectius extensive quam ex una, non sequitur totum esse perfectius extensive sua parte; ubi etiam ex duabus partibus non resultaret aliquid intensius quam ex una, non sequitur totum esse perfectius intensive sua parte; ita etiam, ubi ex duabus partibus vel pluribus non resultat aliquid quidditative perfectius quam ex una, non sequitur totum fore perfectius quidditative, sicut est in proposito», ID., *Ibid.*, § 12.

⁵⁵ «Prima est: ubi totum excedit suam medietatem in duplo accidentaliter, utpote intensive vel extensive, et non excedit eam quidditative, non oportet quod excessum in duplo ab illo toto sit equale medietati illius totius, et causa est quia variatur proportio, quia non sequitur: hec albedo est in duplo intensior hac nigredine, hec albedo est in duplo extensior hoc corpore, igitur hec nigredo et hoc corpus sunt equalia, quia variatur proportio; ita non sequitur: hec caritas excedit suam medietatem in duplo et hec caritas excedit albedinem in duplo, igitur caritas et albedo sunt equales», ID., *Ibid.*, § 13.

⁵⁶ «Secunda: nullam rem potest Deus adeo remittere quin in tanta proportionem semper excedit quiddidquid excedit quidditative in quanta nunc excedit quidditative. Tertia: nullam rem potest Deus adeo meliorare quod magis quidditative excedit aliquid quam ipsa nunc excedit, nisi faceret ipsam alterius speciei», ID., *Ibid.*

⁵⁷ «Quarta: si aliqua res excedit aliam in duplo precise quidditative, nulla res potest fieri a Deo que omnino sic excedat illam sicut prima, nisi fuerit eiusdem rationis cum prima; ex qua sequitur quod nullam albedinem potest Deus facere quidditative eque perfectam sicut est caritas», ID., *Ibid.*

⁵⁸ «Quinta: nullum accidens potest Deus facere eque perfectum quidditative cum aliqua substantia quidditative, quantumcumque intenderet vel perficeret illud accidens», ID., *Ibid.*

⁵⁹ «Ad secundum concedo quod accidens potest tantum intendi in suo subiecto, quod excederet in perfectione suum subiectum, puta per potentiam Dei sed non per naturam», ROGER ROSETH, *Lectura super Sententiae* (ed. Hallamaa), Quaestio 5, art. 2, responsio ad secundum argumentum, p. 283.

dalla formulazione negativa della proposizione, e mi sembra improbabile che Mirecourt abbia inserito casualmente, senza essere a conoscenza della *Lectura* di Roseto, questo e numerosi altri esempi che le due *Lecturae* si trovano a condividere; data comunque la scarsità dei testi a disposizione, il problema resta aperto. Tornando alle proposizioni di Mirecourt, una sesta stabilisce che (6) Dio non può aumentare la perfezione quidditativa di un ente a meno che ne modifichi anche l'essenza⁶⁰; (7-8) fra le cose più imperfette del mondo, Dio ne può creare un'altra più imperfetta in qualunque proporzione egli voglia, e – parallelamente – oltre la cosa più perfetta del mondo, Dio ne può creare un'altra più perfetta in qualunque proporzione voglia⁶¹. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, unitamente all'ammissione delle due *latitudines infinitae* (*perfectio essentialis/perfectio accidentalis*) che apre la *Quaestio* 10, dobbiamo notare che, a differenza degli autori successivi, Mirecourt sembra ancora fermo ad una concezione 'semplicistica' degli estremi (superiore e inferiore) della serie degli enti creabili; (9) nell'intervallo che separa la cosa meno perfetta dalla cosa più perfetta, però, Dio non può creare enti più perfetti in qualunque proporzione voglia, perché non ne può creare uno più perfetto o uguale a quello che è già il più perfetto⁶²; (10) Dio non può creare nemmeno una forma di conoscenza o un colore che siano o più perfetti o meno perfetti dell'ente meno perfetto e dell'ente più perfetto di cui si è appena parlato⁶³.

Stabilite le modalità dell'eccesso *essentialiter*, Giovanni di Mirecourt passa ad una seconda conclusione, con la quale stabilisce che nessuna *res* creata finita eccede o può eccedere *accidentaliter* e *intrinsicamente* un'altra *res* in proporzione infinita:

*secunda conclusio est ista: nulla cognitio nec res creata finita permanens excedit vel excedere potest rem aliam creatam infinite accidentaliter intrinsicamente*⁶⁴.

⁶⁰ «Sexta, quod nullam rem potest Deus quidditative meliorare vel deteriorare, nisi forte mutaret eius quidditatem; et si dicatur contra, quod anima Christi fuit perfectior anima Iude in puris naturalibus, dico quod anima Christi non est perfectior anima Iude quidditative, licet sit multo perfectior accidentaliter, ratione donorum et habituum et gratiarum et beatitudinis et unionis ypostaticae; et si dicatur: "ista sunt gratuita et articulus dicit quod est perfectior in puris naturalibus", dicitur quod hoc non dicit articulus; bene dampnat articulus istam conclusionem, quod anime nobiles et minus nobiles non sunt eiusdem speciei, sed non dicit articulus quod ista nobilitas maior vel minor insit illis quidditative, sed vult quod, quantumcumque intellectus aliqui sint nobiliores aliis, et non ex parte corporum, adhuc possunt esse eiusdem speciei, et ideo, si diceret articulus "in puris naturalibus", intelligeret, ut patet per verba articuli, quod non solum ratione corporum sed aliunde anima Christi perfectior est anima Iude; sed hoc non est quidditative sed accidentaliter», IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententiae*, Quaestio 10, § 13. Interessante è l'esempio dell'anima di Cristo e di Giuda, recuperato anche da Ugolino di Orvieto, Pietro Ceffons e Giovanni da Ripa; l'aspetto interessante nel caso di Mirecourt è l'interpretazione della condanna parigina e la restrizione del 'puris naturalibus' all'accidentalità.

⁶¹ «Septima: infra rem imperfectiorem mundi potest Deus facere rem imperfectiorem quidditative in quacumque proportione vellet. Octava: supra rem perfectiorem mundi posset Deus facere rem quidditative perfectiorem in quacumque proportione», ID., *Ibid.*

⁶² «Nona: inter rem imperfectiorem mundi et perfectiorem non potest Deus facere rem quidditative perfectiorem in quacumque proportione, quia non in proportione in qua res perfectior mundi excederet imperfectiorem nec in maiori», ID., *Ibid.*

⁶³ «Decima, quod non potest facere aliquid perfectius isto quidditative in quacumque proportione nec imperfectius, immo nec forte in millesimo nec cognitionem nec colorem», ID., *Ibid.*

⁶⁴ ID., *Ibid.*, § 15.

Naturalmente la natura della conclusione è sostanzialmente identica alla precedente, se non per il fatto che si considerano, in questo caso, gli eccessi accidentali e non più essenziali. Anche nel caso di aspetti accidentali, comunque, Giovanni di Mirecourt ritiene impossibile una qualche eccedenza infinita, perché per garantire un eccesso infinito *accidentaliter* tra due enti si richiede che una delle due *res* abbia o un'intensione o un'estensione o un qualche accidente che gli inerisce che siano infiniti; ma nessun ente finito possiede queste caratteristiche. Se anche prendessimo in considerazione una realtà *infinite accidentaliter et intrinsece excedens aliam* (ma aggiunge Giovanni: 'si aliqua talis sit!'), si dovrebbe comunque ammettere che per remissione continua della qualità accidentale nell'eccedente, e per accrescimento continuo della stessa qualità accidentale nell'ente ecceduto, le due accidentalità dovrebbero ad un certo punto eguagliarsi.

Si potrebbero sollevare due obiezioni, che conducono Giovanni a porre esplicitamente il problema della creatura infinita: in primo luogo (a) ogni entità continua eccede ciascuna delle sue parti *extensive* in una proporzione che è dapprima doppia, poi tripla, quadrupla, e così via *sine statu*⁶⁵; di conseguenza è possibile che una qualche *res* creata ne ecceda un'altra *accidentaliter infinite*. Tale obiezione – tra l'altro di natura molto simile alle numerose contro-obiezioni sollevate da Roseto contro l'esempio della linea *gyrativa* – trova queste risposte: (1) nessun continuo eccede *infinite extensive* una sua parte, perché ciascuna parte ha comunque una proporzione finita nei confronti del tutto⁶⁶; (2) non esiste nulla che possa essere ecceduto infinitamente secondo l'estensione da parte di un qualche continuo permanente⁶⁷; (3) nonostante le due precedenti proposizioni, è comunque possibile affermare che un continuo ecceda infinitamente una qualche sua parte⁶⁸. L'apparente contraddizione è spiegata mediante il ricorso alla confusione che il termine 'parte' può assumere all'interno della proposizione: se si sostiene che 'il continuo eccede una qualche sua parte infinitamente *extensive*' si è in errore, ma se si sostiene che 'il continuo eccede la sua terza parte in una proporzione maggiore rispetto al doppio, e la sua quarta parte in una proporzione maggiore rispetto al terzo, e così via all'infinito', diventa possibile affermare che il continuo può eccedere infinitamente *extensive* una qualche sua parte.

In secondo luogo (b) Giovanni prende esplicitamente in considerazione l'esempio della linea 'giratica seu spiratica', ossia di una linea circolare che avvolge un corpo continuo (un dito, esemplifica Giovanni), mediante parti proporzionali: tale linea dovrebbe essere infinita perché contiene infinite *gyrationes*, legate all'infinità delle parti proporzionali.

Secundo arguitur sic: linea giratica seu spiratica que circuit per partes proportionales alicuius continui, puta digiti, infinite excedit unum girum vel unum circulum extensive, quia continet giros infinitos sicut

⁶⁵ Prestiamo attenzione all'equiparazione tra eccedere '*in duplo, in triplo, et sic sine statu*' da un lato ed 'eccedere in infinito' dall'altro: «hoc est excedere accidentaliter quod est excedere extensive, ut dictum est, et excedere plus quam in duplo etcetera est excedere infinite», ID., *Ibid.*, § 18.

⁶⁶ «Nullum continuum aliquam sui partem excedit infinite extensive, quia quero quam, et quecumque detur ad illam habet proportionem finitam in extensione», ID., *ibid.*, § 20.

⁶⁷ «Secunda: nihil est quod infinite exceditur extensione ab aliquo continuo saltem permanente, quia nulla pars eius quantumcumque modica», ID., *Ibid.*

⁶⁸ «Tertia, quod cum istis stat quod continuum excedat infinite aliquam sui partem», ID., *Ibid.*

*et sunt partes proportionales infinite, igitur aliqua res creata excedit aliam infinite accidentaliter et intrinsece*⁶⁹.

L'esempio di Mirecourt è sostanzialmente simile a quello proposto da Ruggero Roseto, anche perché viene considerato l'esempio più importante per analizzare il caso di una creatura infinita (tralasciando, almeno in questo punto, gli esempi del cono d'ombra e degli angoli di contingenza proposti da Kilvington); inoltre la formulazione ancora più essenziale rispetto a quella di Roseto (che a sua volta era ancor più succinta di quella proposta da Kilvington) fa pensare che tale esempio fosse particolarmente noto e utilizzato. Ciò che Mirecourt aggiunge è una nuova confutazione di tale esempio, che lo conduce – come già Kilvington e Roseto – a negare l'esistenza di una creatura infinita, uscendo però dal piano puramente geometrico-matematico ed entrando nel dominio della fisica: una tale linea è impossibile perché non esiste nella realtà una quantità priva di una qualche *latitudo*, seppur minima; di conseguenza, se si vuole considerare valido l'argomento, è necessario estenderlo dalla linea ad un qualche corpo (dotato di lunghezza e larghezza); se immaginiamo un filo (dotato di lunghezza e larghezza), la cui larghezza sia proporzionale all'estensione delle parti proporzionali del bastone, al diminuire dell'estensione delle parti proporzionali del bastone, diminuirà anche la larghezza del filo:

*idem argumentum potest fieri de corpore, quia capiatur aliquod corpus in baculo alicuius certe profunditatis quod sit alicuius latitudinis in principio et procedat circuendo per omnes partes proportionales baculi, sic quod secundum quod minorantur partes proportionales baculi minoretur proportionaliter eius latitudo, tunc illud corpus erit infinite longitudinis et excedit longitudinem corporis unius giri infinite et sic stabit argumentum*⁷⁰.

Il problema che si pone a questo punto è: diminuendo l'estensione delle parti proporzionali e parallelamente la larghezza (*latitudo*) del filo, cosa accade a quest'ultimo? Se da un lato può apparire banale il rilievo in base al quale (1) non esiste nessun corpo che, esteso secondo la lunghezza, possieda una *longitudo* infinita, molto meno banale è la domanda successiva che pone Giovanni di Mirecourt: il filo, nel suo punto terminale, possiede una *latitudo* oppure no⁷¹? (1a) Se si risponde affermativamente, è necessario ammettere un termine nella serie

⁶⁹ ID., *Ibid.*, § 19. Confrontiamo la formulazione di Roseto: «aliqua creatura potest esse infinita, quia in corpore columnari est una linea infinita, quia ibi est una linea gyrativa per partes proportionales, et ista est infinita et est creatura. Ergo est aliqua creatura infinita. Quod ista linea sit infinita patet, quia ex quo illud corpus est corpus, puta columnare, sequitur quod ista linea tantum circum faciet in una parte proportionali sicut in alia sic gyrando per partes proportionales. Cum ergo infinitae partes proportionales sint in isto corpore columnari, sequitur quod infiniti circuli aequales erunt in ista linea gyrativa, et per consequens ista erit infinita, ex quo continet infinitas gyrationes aequales», ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, Quaestio 5, Art. 2, (ed. Olli Hallamaa), pp. 266-267.

⁷⁰ IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 22. Da notare come Giovanni di Mirecourt cerchi di prevenire un'ulteriore obiezione, legata all'estensione finita del bastone sul quale si avvolge il filo: «diceretur forte quod illud corpus non esset longius illo baculo, quia includeretur inter initium et terminum baculi, et ideo quodcumque corpus longum excederet, solum finite excederet in longitudine; sed volo quod res tantum dicatur longa quantum longe potest extendi ipsa non rarefacta sicut et filum quantumcumque sit in manu mea communiter dicitur ita longum quam longe potest protendi, et stat argumentum», ID., *Ibid.*

⁷¹ «Prima est ista: nullum corpus est, secundum dictam ymaginationem in ostenso baculo, quod, si extenderetur secundum longum, foret infinite longitudinis; quero enim an illud corpus in suo termino foret alicuius latitudinis vel non», ID., *Ibid.*, § 23.

delle parti proporzionali, contro la logica dell'indivisibilità del continuo⁷²; (1b) se si risponde negativamente, è necessario ammettere che non si dia una parte proporzionale ultima, ma in tal caso la larghezza del filo dovrebbe continuare a diminuire all'infinito senza peraltro mai raggiungerlo⁷³; la qual cosa, se può valere per l'esempio geometrico della linea, non può valere per un qualsiasi corpo reale. Se infatti l'esempio della *linea gyrativa* conduce ad affermare che (2) non è possibile immaginare che tale corpo sia dotato di una latitudine tale che non se ne possa immaginare una minore⁷⁴, non è possibile che tale corpo esista nella realtà; in altre parole (3) mentre è possibile – *secundum ymaginationem* – prolungare un corpo sempre al di là di ogni nuova sua parte proporzionale, non è possibile fare la medesima cosa con un corpo reale⁷⁵.

Si giunge dunque alla *tertia conclusio* della *quaestio*, che stabilisce la possibilità che una *cognitio* o una *res* ne ecceda (o sia ecceduta) un'altra in una proporzione infinita, ma *accidentaliter et extrinsece*:

*tertia conclusio est ista: aliqua cognitio vel aliqua res creata excedit vel excedere potest aliam infinite accidentaliter extrinsece*⁷⁶.

La conclusione sembra probabile perché da un lato l'atto di dilezione con il quale si ama Dio è infinitamente migliore rispetto all'atto di dilezione rivolto ad una creatura qualsiasi, così come un peccato mortale è infinitamente più grave di un peccato veniale. In secondo luogo, ed è un elemento direttamente ripreso dalla geometria del tempo (presente in Kilvington, Roseto e che sarà fortemente rielaborato da Pietro Ceffons⁷⁷), l'angolo di contingenza (che è l'angolo che si trova al punto di contatto tra una circonferenza e una linea retta tangente) è infinitamente più piccolo di qualunque altro angolo:

*secundo arguitur sic, quia angulus contingentie est in infinitum acutior angulo rectilineo, sicut demonstrative probat geometer, quia omnium angulorum acutissimus, ut dicit quintadecima propositio Euclidis, igitur aliqua res creata aliam excedit infinite accidentaliter extrinsece*⁷⁸.

⁷² «Si dicatur quod sic, contra, quia esset assignare aliquam partem proportionalem que esset tota quod antequam deveniret ad illam illud corpus deberet esse minoris latitudinis quam sit data latitudo, igitur infinite non erit illud corpus illius latitudinis», ID., *Ibid.*

⁷³ «Si dicatur quod non, contra, quia nulla est pars proportionalis quin, postquam deminutum fuerit illud corpus secundum latitudinem iuxta exigentiam illius partis proportionalis, quin sit adhuc corpus illud in termino suo alicuius latitudinis», ID., *Ibid.*

⁷⁴ «Secunda propositio est ista: non secundum tantam latitudinem quin maiorem potest ymaginari tale corpus quod sic diminuatur secundum latitudinem secundum exigentiam partium proportionalium equale semper secundum profunditatem, quia, data quacumque longitudine, talis corporis potest dari maior», ID., *Ibid.*

⁷⁵ «Tertia: per omnes partes proportionales potest protendi illud corpus secundum talem ymaginationem, non tamen est possibile quod protendatur unum tale corpus per omnes partes proportionales illius baculi», ID., *Ibid.*

⁷⁶ ID., *Ibid.*, § 25.

⁷⁷ Cf. JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), p. 69.

⁷⁸ IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 27. Confrontiamo nuovamente la formulazione di Roseto: «angulus contingentiae exceditur a quocumque angulo rectilineo ultra omnem proportionem, quia angulus contingentiae in infinitum est acutior quocumque angulo rectilineo ex III Euclidis. Ergo quilibet angulus rectilineus excedit quemlibet angulum contingentiae in infinitum, et cum angulus contingentiae et angulus etiam rectilineus sint creaturae, sequitur quod una creatura potest aliam excedere in infinitum in perfectione etc», ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, Quaestio 5, Art. 2, (ed. Olli Hallamaa), argumenta contra tertiam conclusionem, p. 282.

La risposta all'obiezione dell'angolo di contingenza ci offre un'occasione interessante per verificare ulteriormente il legame tra Mirecourt e Roseto. Se da un lato si potrebbe rispondere semplicemente che non è tanto l'angolo di contingenza ad essere infinitamente più acuto di ogni altro angolo, ma che l'acutezza dell'angolo di contingenza è infinitamente più acuta rispetto a quella di ogni altro angolo, molto più interessante risulta la 'vera' risposta all'obiezione dell'angolo di contingenza: siccome si tratta di superfici finite – ossia, più in generale, poiché ogni superficie è una *res* finita – la conclusione non è valida. In questo punto si avverte una forte vicinanza a Roseto, il quale aveva risposto all'obiezione dell'angolo di contingenza facendone notare proprio la non-validità legata al fatto che si tratta di *res* finite:

*ad primum dico quod angulus contingentiae non exceditur ab angulo rectilineo in infinitum in perfectione, quia ista res, quae est angulus contingentiae, solum finite exceditur ab ista re, quae est angulus rectilineus. Et non sequitur: 'angulus contingentiae est in infinitum acutior quam angulus rectilineus; ergo exceditur ab angulo rectilineo in infinitum in perfectione'*⁷⁹.

Ed ecco la variante proposta da Mirecourt:

*secundo arguitur sic: angulus contingentie non est in infinitum minor angulo rectilineo, igitur non est in infinitum acutior. Consequentia videtur nota, sed probo antecedens, quia angulus rectilineus non est nisi corpus sic angulariter figuratum vel superficies angulariter sic figurata; modo nulla superficies angulata angulo contingentie est in infinitum minor superficie angulata angulo rectilineo, cum utraque sit quedam finita quantitas*⁸⁰.

In secondo luogo (b) si può negare che l'angolo di contingenza sia infinitamente più piccolo di ogni altro angolo.

Come di consueto, Giovanni formula alcune proposizioni risolutive per entrambe le obiezioni. Contro la prima vengono elencate le seguenti proposizioni: (1) definizione: l'angolo di contingenza è quell'angolo generato da una linea retta che tange puntualmente (*punctaliter*) la circonferenza del cerchio⁸¹; (2) definizione: l'angolo retto è quell'angolo generato da una linea perpendicolare che incontra una linea retta⁸²; (3) ogni angolo – sia di contingenza che retto – è divisibile all'infinito, se è una *res*, perché non può essere considerato se non proprio di quella quantità⁸³; (4) l'angolo di contingenza, pur essendo infinitamente più acuto dell'angolo retto, non lo eccede infinitamente⁸⁴; (5) se l'acutezza dell'angolo di contingenza viene considerata dotata di una certa

⁷⁹ ID., *ibid.*, p. 283.

⁸⁰ IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 29.

⁸¹ «Prima est ista: angulus contingentie est qui causatur ex ductu linee recte tangentis punctaliter circumferentiam circuli», ID., *Ibid.*, § 30.

⁸² «Secunda est: angulus rectilineus est qui causatur ex applicatione perpendiculari linee recte super lineam rectam», ID., *Ibid.*

⁸³ «Tertia: quilibet angulus, sive rectilineus sive contingentie, divisibilis est in infinitum si sit aliqua res, quia non poterit poni nisi quantitas illa», ID., *Ibid.*

⁸⁴ «Quarta: angulus contingentie non excedit infinite intrinsece angulum rectilineum, licet sit infinite acutior», ID., *Ibid.*

realtà, non eccede comunque infinitamente ed *intrinsece* un'altra acutezza⁸⁵; (6) l'acutezza sembra essere, più che una qualche entità positiva, la privazione di una *latitudo* finale⁸⁶.

2.3 Comparazione tra enti di specie differenti

La quarta conclusione riguarda quella forma di eccesso non necessariamente vincolata all'appartenenza alla medesima specie, e che afferma la possibilità che una qualunque *cognitio*, e più in generale una qualunque *res*, può eccedere e può essere ecceduta o *quidditative* o *accidentaliter*, *intrinsece* od *extrinsece* da un'altra *res*:

*quarta conclusio est ista: quelibet cognitio et ultra quelibet res quamlibet aliam rem excedere potest vel excedi potest ab eadem vel quidditative vel accidentaliter, intrinsece vel extrinsece*⁸⁷

La conclusione sembra dimostrabile immediatamente, perché un qualunque ente o è della medesima specie o è di un'altra specie rispetto ad un altro ente; se è di un'altra specie – come sappiamo – eccede (o è ecceduto, a seconda della perfezione delle specie) l'altro ente *quidditative et essentialiter*; se è della medesima specie, invece, ad esso o all'altro compete accidentalmente una qualche perfezione non essenziale che è maggiore in uno dei due, e, di conseguenza, si avrà un eccesso *accidentaliter*. In secondo luogo la possibilità stessa di una comparazione tra le specie è garantita dalla possibilità di comparare una qualsiasi creatura a Dio, che legittima dunque qualsiasi comparazione tra creatura e creatura⁸⁸.

Si potrebbe invece obiettare (a) che due enti appartenenti a specie differenti non possono essere comparati a vicenda – o almeno non *proprie* – e quindi non tutte le cose possono essere comparate reciprocamente; inoltre (b) sembrerebbe seguire la contraddizione in base alla quale, se un ente può essere comparato *essentialiter* e anche *accidentaliter*, potrebbe darsi il caso in cui il medesimo ente sia contemporaneamente *perfectior* e *imperfectior*.

La soluzione del primo dubbio passa attraverso sei proposizioni: (1) tutte le cose possono essere comparate a vicenda o *vocaliter* (mediante la parola che le accomuna) o *mentaliter* (mediante il concetto ad esse comune), e quindi tale possibilità è estesa *de facto* a tutte le *res*⁸⁹; (2) quando si procede alla comparazione di due cose mediante un nome generale ad esse comune, la comparazione non deve avvenire secondo gli avverbi 'magis' o 'minus', ma piuttosto sulla base delle intensità, in modo tale che una cosa risulti più o meno intensa

⁸⁵ «Quinta: si acuties anguli contingentie sit aliquid, non excedit infinite intrinsece aliam acutiem», ID., *Ibid.*

⁸⁶ «Sexta, quod acuties magis videtur esse privatio finalis latitudinis quam entitas aliqua positiva», ID., *Ibid.*

⁸⁷ ID., *Ibid.*, § 33.

⁸⁸ «Secundo sic: non minus quelibet creatura potest cuilibet alteri creature comparari quam quelibet creatura poterit Deo comparari, sed quelibet creatura potest Deo comparari, unde dicimus Deum sapientioem, meliorem, potentioem quacumque creatura; igitur quelibet creatura poterit cuilibet creature comparari. Sed hoc erit, quia vel excedit eam vel quidditative vel accidentaliter, intrinsece vel extrinsece, vel poterit excedere vel excedetur vel excedi poterit ab eadem, igitur», ID., *Ibid.*, § 33.

⁸⁹ «Prima est: omnes res ad invicem possunt comparari vocaliter mediante voce eis unitate communi et mentaliter mediante conceptu eis communi, unde quodlibet ens est alio ente vel magis perfectum ens vel minus perfectum ens vel eque perfectum ens cum eo; similiter quodlibet animal est alio animali vel magis perfectum animal vel imperfectius animal vel eque perfectum animal», ID., *Ibid.*, § 38.

(*intensior/perfectior*) rispetto all'altra⁹⁰; (3) se due cose invece vengono comparate sulla base di un elemento comparativo ad esse comune, è invece possibile servirsi degli avverbi 'magis' e 'minus'⁹¹; (4) le *res* non possono essere comparate *proprie* per mezzo di nomi equivoci, perciò la comparazione non può avvenire mediante il genere, perché – come dice Aristotele – nel genere c'è l'equivocità⁹²; (5) quando due *res* vengono comparate ed una eccede *essentialiter* (quindi appartenendo ad altra specie) l'altra, non è possibile distinguere nell'eccedente due porzioni, una che è uguale all'ecceduto e l'altra che indica l'eccesso, ma – più semplicemente – l'eccedente *se toto* eccede l'ecceduto⁹³; (6) quando due *res* (non necessariamente della stessa specie) vengono comparate ed una eccede l'altra *accidentaliter* (cioè in un carattere non essenziale) allora è possibile indicare una porzione di tale carattere (un grado) che è comune ad entrambe, e una porzione di tale carattere (un altro grado) mediante il quale si verifica l'eccesso. A giudizio di Giovanni di Mirecourt questo rilievo spiegherebbe come mai la comparazione *propriissime* accada esclusivamente per la specie specialissima⁹⁴.

A soluzione dell'obiezione (b) vengono invece proposte altre proposizioni, che indicano diverse combinazioni possibili di *comparationes perfectionis*: (1) quando una *res* ne eccede un'altra *essentialiter*, è possibile che la ecceda anche *accidentaliter* nella stessa misura⁹⁵; (2) è comunque possibile che una *res* ne ecceda un'altra *essentialiter* ma non *accidentaliter*⁹⁶; (3) così come *accidentaliter* ma non *essentialiter*⁹⁷; (4) è possibile che una *res* ne ecceda un'altra *accidentaliter*, e che al contempo sia ecceduta *accidentaliter* dall'altra, naturalmente non secondo la medesima *perfectio*⁹⁸. Queste quattro proposizioni mostrano come la comparazione tra la perfezione di due o più enti distinti possa modularsi secondo molteplici modalità, in modo tale che sia contemporaneamente possibile che – sotto un determinato aspetto – una *res* risulti *perfectior* rispetto ad un'altra, ma non secondo altri rispetti. Tali proposizioni, anche per via della loro brevità, mostrano al contempo

⁹⁰ «Secunda propositio: nulle res possunt ad invicem comparari proprie mediante nomine absoluto eis communi cum hoc adverbio "magis" vel cum hoc adverbio "minus"; unde non dicitur quod hec albedo magis est albedo quam illa vel minus, sed dicitur quod est intensior et extensior vel perfectior, nec forte cum aliquo alio adverbio qualiter fiunt tales comparationes mediantibus nominibus absolutis specificis, unde forte proprie non dicitur: "iste est melius homo quam ille", sed "melior homo"», ID., *Ibid.*

⁹¹ «Tertia: quecumque res comparantur mediante comparativo aliquo possunt cum eius positivo comparari cum hoc adverbio "magis" vel cum hoc adverbio "minus"», ID., *Ibid.*

⁹² «Quarta: nulle res possunt proprie comparari mediante nomine eis equivoco et ideo non proprie dicitur quod cultellus sit acutior vino vel voce, ut ait Philosophus, 7 *Physicorum*, et ideo negat Philosophus comparationem fieri penes genera, quia equivocationes latent in generibus non quin proprie fiat comparatio secundum genera cum sint univoca, sed vult dicere quod equivocatio nominis idest generalis multis distinctis specie tollit comparationem fieri inter illa penes illud nomen», ID., *Ibid.*

⁹³ «Quinta: ubi alique res create comparantur essentialiter, non potest ibi in excedente distingui excessus et equale, ut, si homo excedit asinum essentialiter, non potest homo dividi in aliquid quod sit equale asino et in aliquid quod excedat, sed se toto excedit asinum», ID., *Ibid.*

⁹⁴ «Sexta, quod hoc potest fieri ubi res comparantur accidentaliter, specialiter res eiusdem speciei, ut, si homo sit albior asino, poterit aliquis gradus in albedine hominis equalis albedini asini et poterit dari saltem per ymaginationem illud in quo excedit, et ista potest esse causa quare comparatio propriissime fiat in specie specialissima», ID., *Ibid.*

⁹⁵ «Prima est ista: aliqua res excedit aliam essentialiter et aliquid accidentaliter excedit eam», ID., *Ibid.*, § 33.

⁹⁶ «Secunda: aliqua res excedit aliam essentialiter et non accidentaliter», ID., *Ibid.*

⁹⁷ «Tertia: aliqua res aliquid accidentaliter excedit aliam rem et non essentialiter», ID., *Ibid.*

⁹⁸ «Quarta: aliqua res aliquid accidentaliter excedit aliam et non aliquid accidentaliter exceditur ab eadem», ID., *Ibid.*

come Mirecourt fosse probabilmente uno tra i primi filosofi a discutere in ambiente parigino il tema della *perfectio specierum*, dal momento che molti elementi (estremi delle *latitudines perfectionis*, elementi sui quali basare la comparazione, tipologie di comparazione tra due o più enti, possibilità di eccedenze infinite) risultano approfonditi ad un livello minimale, che sarà cura degli immediati successori andare a complicare non poco. Segue dunque una quinta conclusione, che afferma la possibilità che una *res* possa eccederne *quidditative* un'altra in una proporzione doppia, o in qualsiasi altra proporzione finita o infinita, e tuttavia non è necessario che la sua cognizione ecceda la cognizione dell'altra secondo la medesima proporzione:

*quinta conclusio est: una res potest excedere aliam rem in duplo quidditative vel in alia proportione finita vel infinita, et tamen non oportet cognitionem eius propriam et distinctam excedere quidditative cognitionem alterius propriam et distinctam in duplo vel in eius proportione*⁹⁹.

La conclusione è giudicata evidente sulla base di questi rilievi: in primo luogo la conoscenza di Dio in patria non eccede quidditativamente la conoscenza distinta di Socrate nella medesima proporzione in cui Dio eccede quidditativamente Socrate; similmente, se una *cognitio* eccede una certa bianchezza in una proporzione decupla, non è per ciò necessario che anche la *cognitio* propria della bianchezza sia ecceduta nella medesima proporzione.

All'opposto, tuttavia, si potrebbe sostenere che (a) la conoscenza più completa di Dio (la *visio beatifica*) eccede infinitamente e quidditativamente la *visio* di qualunque creatura, nella medesima proporzione in cui si eccedono Dio e le creature, e quindi in questo caso è possibile che quanto si eccedono gli enti, tanto si eccedano le relative conoscenze; (b) la conoscenza per mezzo della quale si conoscono tutte le parti proporzionali di un continuo, e ciascuna di esse in maniera infinitamente distinta, eccederebbe qualunque altra forma di conoscenza creaturale, compresa la *visio beatifica*.

Vengono dunque formulate le consuete proposizioni volte a confutare le due obiezioni. Contro la prima (a) Giovanni di Mirecourt formula cinque proposizioni: (1) ogni conoscenza distinta e propria di un oggetto quidditativamente più perfetto eccede quidditativamente anche la conoscenza di un oggetto meno perfetto¹⁰⁰; (2) non è possibile in alcun modo che la *cognitio* di un oggetto quidditativamente imperfetto sia resa uguale o maggiormente perfetta rispetto ad un oggetto quidditativamente più perfetto, perché ciò altererebbe la perfezione specifica¹⁰¹; (3) la conoscenza propria e distinta di Dio in qualunque grado eccede quidditativamente la conoscenza propria di qualunque creatura, indipendentemente dalla sua intensità¹⁰²; (4) nemmeno Dio può far sì che una qualche conoscenza propria e distinta di sé stesso – almeno nell'intelletto

⁹⁹ ID., *Ibid.*, § 41.

¹⁰⁰ «Prima est: quecumque cognitio distincta et propria obiecti quidditative perfectioris excedit quidditative distinctam et propriam cognitionem obiecti quidditative imperfectioris», ID., *Ibid.*, § 46.

¹⁰¹ «Secunda: numquam per quamcumque potentiam potest fieri cognitio obiecti imperfectioris quidditative perfectior quidditative cognitione obiecti quidditative perfectioris propria et distincta vel equalis quidditative, quia tunc species possent esse equales in perfectione quidditativa», ID., *Ibid.*

¹⁰² «Tertia: cognitio propria et distincta Dei in quocumque gradu excedit quidditative cognitionem quamcumque distinctam et propriam creature quantumcumque intensam», ID., *Ibid.*

umano – sia ugualmente *quidditative perfecta* con la cognizione propria che Dio ha di sé stesso¹⁰³; (5) se le conoscenze del medesimo oggetto sono distinte in due soggetti appartenenti a specie differenti, è possibile che la conoscenza distinta dell'oggetto quidditativamente meno perfetto ecceda quidditativamente la conoscenza (nessun accenno alla sua *distinctio!*) di quello più perfetto, e se anche nessun uomo può sapere esattamente in quale proporzione esatta una cosa ne ecceda un'altra quidditative, può comunque sapere che essa viene ecceduta¹⁰⁴.

Nel rimarcare l'errore contenuto nelle obiezioni precedenti, Giovanni di Mirecourt precisa che non è possibile il darsi di una creatura infinita, mentre già al tempo della redazione del suo commento sentenziario (1346-47) c'era già chi sosteneva la possibilità che Dio potesse creare un ente infinito:

*ad secundum, qui teneret Deum non posse facere creaturam infinitam, de quo domino concedente infra tractabimus, diceret quod antecedens implicat contradictionem; qui autem tenet oppositum diceret quod per talem possemus intelligere, diceret etiam consequenter quod illa cognitio, licet infinita esset intensive vel extensive, obiective tamen esset finita quidditative et excederetur a cognitione propria et distincta Dei quidditative et essentialiter quantumcumque finita, licet excederet eam accidentaliter*¹⁰⁵.

La lunga *Quaestio* 10 si conclude con una sesta conclusione che afferma la non coincidenza tra l'eccesso perfezionale di un ente rispetto ad un altro, in qualunque proporzione, e l'eccesso delle loro *cognitiones* perfezionali, e il discorso vale per entrambe le forme di eccesso (essenziale ed accidentale):

*sexta et ultima conclusio est: una res potest aliam excedere in duplo vel in alia proportione, et tamen non oportet cognitionem eius propriam et distinctam excedere sic accidentaliter cognitionem propriam et distinctam alterius. Probat, quia albedo duplo intensior excedit accidentaliter in duplo albedinem duplo remissorem, et tamen non oportet cognitionem albedinis duplo intensioris esse duplo intensiorem*¹⁰⁶.

Ha quindi fine la trattazione del problema, che comunque – è bene sottolinearlo – viene ripreso anche in altre *Quaestiones* dallo stesso Giovanni di Mirecourt, a testimonianza che l'applicazione delle nozioni matematiche in teologia fosse un'operazione quantomeno 'filosoficamente molto fertile' (mentre non è chiaro fino a che punto potesse essere considerata 'legittima').

¹⁰³ «Quarta: nullam cognitionem potest facere Deus eque perfectam quidditative cum cognitione propria et distincta Dei saltem in intellectu humano, quin illa sit eiusdem speciei cum cognitione propria Dei», ID., *Ibid.*

¹⁰⁴ «Quinta: si eiusdem obiecti cognitiones eque distincte in subiectis alterius rationis specificè distinguantur, possibile esset cognitionem distinctam obiecti quidditative imperfectioris aliquam cognitionem obiecti perfectioris excedere quidditative, non tamen cuiuscumque obiecti nullus homo scit in quacumque proportione precise una res excedat aliam quidditative, potest scire tamen quod excedit», ID., *Ibid.*

¹⁰⁵ ID., *Ibid.*, § 48.

¹⁰⁶ ID., *Ibid.*, §§ 49-50.

3. Ugolino da Orvieto: un ulteriore approfondimento del problema

Alcune delle tesi di Giovanni di Mirecourt vengono riprese e fortemente rielaborate da Ugolino di Orvieto, che commenta le Sentenze intorno al 1349. Ugolino affronta il problema in una maniera talmente dettagliata che gran parte della terza distinzione del primo libro (non più dunque nell'ambito delle questioni prologali, ma in un punto nel quale si discute il rapporto Dio-creature) è dedicata al problema della perfezione delle specie, e – come nel caso di Ripa – tale distinzione viene anche considerata autonomamente come *Tractatus de perfectione specierum*, a testimonianza della vivacità che il dibattito aveva assunto intorno al 1350¹⁰⁷. Ugolino di Orvieto ritiene corretto dedicare una lunga *quaestio* al problema 'utrum aequalitas perfectionis essentialis inter creaturas attendatur penes latitudines essentialium in sua specie'¹⁰⁸. Il problema non è di facile soluzione secondo Ugolino, dal momento che – da un lato – sembrerebbe che ogni essenza semplice (ossia non composta da più elementi appartenenti a specie differenti) abbia una perfezione semplicemente equivalente a quella della sua specie, e quindi sembrerebbe corretto concludere che ogni individuo è *tam perfectum simpliciter* quanto è perfetta la sua specie¹⁰⁹; dall'altro lato, tuttavia, si danno almeno un paio di argomenti *ad oppositum*: (a) ogni specie contiene al suo interno individui di perfezione differente, misurata tramite una precisa *latitudo* che quindi li distingue, ma – ciononostante – qualunque specie superiore eccede infinitamente la specie inferiore, perché la specie inferiore non può in alcun modo eguagliare in perfezione quella superiore, che dunque è *infinite perfecta* rispetto ad essa; se però fosse infinitamente perfetta, anche le essenze al suo interno sarebbero infinitamente perfette; ma ciò è contraddittorio, perché in tale caso sarebbero perfezioni *infinite perfectae*; c'è dunque una non completa coincidenza tra la perfezione della specie e la perfezione degli individui al suo interno, che va indagata più attentamente. (b) In secondo luogo tuttavia – secondo Agostino – la perfezione di due individui è commisurata alla qualità della loro imitazione rispetto all'idea divina dalla quale provengono; di conseguenza non sembra corretto introdurre una *latitudo* distinta dalla *perfectio* specifica per misurare la perfezione degli individui¹¹⁰. È necessario dunque procedere con ordine, dividendo il problema in cinque articoli distinti: 1) che cos'è la *perfectio simpliciter* delle creature? E che cosa è invece il grado specifico? E la *latitudo* all'interno di una specie? 2) Su quale base si misura la quantità di perfezione? 3) A quali termini

¹⁰⁷ Devo segnalare che tale *Tractatus* era già stato preso in considerazione negli anni '50 da FRANCESCO CORVINO, che ne aveva offerto una prima edizione dal titolo *Ugolini de Urbe Veteri: tractatus de perfectione specierum*, in A.C.M.E., annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università degli studi di Milano, vol. 8, n° 1, 1955, pp. 119-204.

¹⁰⁸ HUGOLINUS DE URBE VETERI O.E.S.A., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, I Sent., Dist. III, Quaestio III (ed. W. Eckermann), Augustinus-Verlag, Würzburg 1984, vol. II, pp. 72-130.

¹⁰⁹ «Videtur quod sic. Quaelibet essentia simplex, id est non composita ex diversis rebus specificis, ut albedo, est quaedam perfectio non infra gradum suae speciei nec supra. Igitur est praecise perfecta perfectione suae speciei et per consequens tam perfecta est simpliciter quam perfecta est in sua specie», ID., *ibid.*, p. 73.

¹¹⁰ «Oppositio prima. In oppositum: quaelibet essentia superioris speciei infinite est perfectior qualibet essentia inferioris speciei, quia non potest sibi inferior aequari, et nulla est infinite perfecta in sua specie, quia tunc esset infinita essentia seu infinita latitudo suae speciei. Igitur quaelibet est in infinitum maior perfectio, quam sit latitudo speciei. Igitur aequalitas non attenditur penes latitudines. Oppositio secunda confirmatur: aequalitas perfectionum essentialium attenditur penes aequalem imitationem ad primam essentiam. Igitur non attenditur penes latitudines in suis speciebus. Consequentia patet. Nam duae latitudines inaequales, ut duae albedines, aequaliter imitantur deum, quia sunt secundum eandem ideam creatae secundum Augustinum. Et antecedens est de mente sanctorum, beati Augustini et venerabilis Anselmi, ut in sequentibus patebit», ID., *ibid.*, p. 73.

giungono (*terminantur*) le varie tipologie di perfezione, e quanto e in che modo (*quantum et qualiter*) distano?
 4) Considerando due specie, la perfezione di quella superiore di quanto eccede quella inferiore? 5) Dubbi e soluzioni.

3.1 *Nobilitas speciei e latitudo perfectionis individualis*

Prima di scendere in un'analisi dettagliata della *perfectio specierum* Ugolino cerca di chiarire in quale modo vada intesa la perfezione che è oggetto di indagine: quale significato di perfezione e quali enti cosiddetti 'perfetti' dobbiamo prendere in esame per comprendere i rapporti di perfezione tra le specie e tra gli individui al loro interno? Dobbiamo sapere infatti che molti sono i significati del termine *perfectio*, che Ugolino ricapitola puntualmente al fine di restringere progressivamente il campo sul quale si applicherà l'indagine del primo articolo:

- 1) *significabile complexe*, come nel caso di un fatto o di uno stato di cose (*animam posse sapientem esse*), o *significabile incomplexa* come nel caso di una essenza particolare (*haec anima*). Questo tipo di perfezione, che riguarda per esempio anche il fatto che un'anima possa essere beatificata (*beatificari posse*) non viene presa in considerazione perché presenta connotati molto vasti, per di più connessi alle teorie logiche sui *significabilia complexe*, e viene esclusa dall'indagine.
- 2) Una seconda distinzione, che rappresenta una rielaborazione della precedente, è la distinzione (nel caso dei *significabilia incomplexa*) tra la perfezione *extrinseca* o *quasi extrinseca* che non denota la cosa secondo uno dei suoi aspetti essenziali (il fatto ad esempio di essere dritto o di essere acuto nel caso dei corpi, o il fatto di essere predestinata o di essere felice nel caso delle anime) e la perfezione *intrinseca*, che denota invece – mediante il nome – l'essenza della cosa in quanto tale. Anche l'analisi di questa distinzione, che riguarda gli enti composti (*species compositorum entium*), viene differita ad un luogo più consono.
- 3) Una terza suddivisione – invero piuttosto complessa – viene stabilita, a partire dal secondo significato di perfezione, tra una perfezione che è tale in sé stessa e una perfezione che è tale *comparate*, ossia è in sé una perfezione che appartiene originariamente ad un'altra entità (sia che gli appartenga *extrinsece*, al modo di una forma esemplare che è richiesta necessariamente per la produzione di qualcosa, sia che gli appartenga *intrinsece* [e in questo caso *essentialiter*, come la parte rispetto al tutto, o *accidentaliter* come la grazia nei confronti dell'anima o il calore nei confronti del fuoco])¹¹¹. Questa distinzione non viene presa in considerazione perché vengono escluse le perfezioni *comparate*, come nelle specie connotative (figure, relativi, ecc.)

¹¹¹ Il testo di Ugolino, anche in questo caso, appare molto denso: «alia subdivisio, quia vel huiusmodi perfectio accipitur ut (a) est sibi ipsi praecise perfectio seu ut est in se absolute perfectio quaedam, vel accipitur (b) quasi compare, ut scilicet est perfectius alterius sive (b1) sit alterius perfectio extrinseca et assistens quasi forma exemplaris necessario requirita, ut Deus, sive (b2.a) alterius intrinseca essentialiter, sicut pars respectu totius, sive (b2.b) sit intrinseca accidentaliter, sicut gratia respectu animae et calor respectu ignis», ID., *ibid.*, p. 74. Le lettere tra parentesi sono mie.

- 4) Una quarta suddivisione è tra le perfezioni (*quae sunt sibi ipsis primo et essentialiter perfectio*) che sono composte, come l'uomo che è composto di parti che sono di varie *rationes* di gradi specifici differenti, e tra le perfezioni che sono semplici, ossia che – anche qualora siano composte – risultino tali per addizione di parti *eiusdem rationis*, dotate del medesimo grado di perfezione. Escluso il primo elemento di questa suddivisione, Ugolino è in grado di precisare l'oggetto della sua indagine:

per quartam [excludo] perfectiones accidentales seu etiam necessario requiritam, sed extrinsecam, cuiusmodi est 'esse divinum' respectu cuiuslibet essentiae existentis. Huiusmodi igitur essentia [quae considero] et est quaedam perfectio simpliciter et est quaedam latitudo in ista perfectione¹¹².

Tale raffinazione progressiva, oltre a portare la nostra attenzione sull'oggetto di indagine – la perfezione metafisica di entità il più possibile semplici, disposte in vari livelli ontologici – consente al teologo di elaborare questa distinzione principale, che rappresenta un perfezionamento molto marcato della tesi di Giovanni di Mirecourt: la perfezione per un verso è (a) una certa *nobilitas essentialis* nel genere di appartenenza o nell'ordine delle perfezioni essenziali (*essentialis perfectio et gradus specificus ac perfectio simpliciter in ordine essentialium perfectionum vel potius in suo genere*); per l'altro è (b) una *latitudo* o *portio* di quella *nobilitas* (*dicitur latitudo vel portio de illo grado in sua specie*). Questa distinzione coincide con l'individuazione di un grado di perfezione indivisibile per le specie (*nobilitas*) e un grado di perfezione degli individui (variabile e collocato su di una *latitudo*): per mezzo di questi due elementi è possibile misurare sia il grado di perfezione della specie, che rimane costante per tutti gli individui che appartengono a quella specie (*nobilitas*), sia il grado di perfezione degli individui che, condividendo la medesima *nobilitas*, si distinguono per mezzo di un *magis* e di un *minus*. Il testo di Ugolino, a questo punto, dovrebbe risultare chiaro:

(ndc: perfectio) *accipitur igitur dupliciter, et haec est distinctio principalis probanda, quia vel accipitur ut est quaedam essentialis nobilitas in genere suo seu in ordine essentialium perfectionum, vel ut est quaedam latitudo seu portio in illa nobilitate. Exemplum: A albedo et est quaedam essentialis nobilitas in genere coloris, et in hac uniformes sunt omnes latitudines albedinis et quaelibet pars cum suo toto, et est quaedam latitudo vel intensio in sua specie. Primo modo dicitur essentialis perfectio et gradus specificus ac perfectio simpliciter in ordine essentialium perfectionum vel potius in suo genere. Secundo modo dicitur latitudo vel portio de illo grado in sua specie. Haec distinctio innuitur ab Augustino 8 De Trinitate capitulo 1 dicente 'in corporibus fieri potest, ut aequae verum sit hoc aurum atque illud, sed maius hoc sit quam illud, quia non eadem est ibi magnitudo quae veritas, aliudque illi est aurum esse, aliud magnum esse', et expressius a Jacobo de Viterbio secundo Quodlibeto quaestione 3¹¹³.*

La struttura che è stata abbozzata viene ulteriormente raffinata da Ugolino, che prova a questo punto una doppia conclusione. In primo luogo risulta evidente che un conto è intendere la perfezione specifica di un ente,

¹¹² ID., *ibid.*, pp. 74-75.

¹¹³ ID., *ibid.*, p. 75.

ossia la sua *nobilitas*, e un altro conto è intendere la *latitudo* di quella *nobilitas*¹¹⁴. La dimostrazione di questa conclusione è molto importante, e dal momento che la posizione di Ugolino di Orvieto è piuttosto complessa – e l’edizione critica non sempre aiuta ad affrontarne agilmente la grande complessità – è bene evidenziare tutti quegli elementi che sono in grado di renderne agevole la comprensione. In questo punto preciso stiamo dunque considerando la distinzione tra il grado di perfezione della specie e il grado di perfezione degli individui. L’idea fondamentale di Ugolino, che in questo punto particolare rappresenta comunque un perfezionamento delle tesi già formulate da Giovanni di Mirecourt, è che il grado specifico (*nobilitas*) rimane il medesimo per tutti gli individui di una determinata specie, che sono potenzialmente infiniti e che si differenziano invece per mezzo di una ulteriore *latitudo individualis*. Infatti, considerando ad esempio il colore (genere) rosso (specie) è evidente che nella realtà possono darsi infinite intensità di rosso (*latitudines*), senza che per questo la perfezione specifica (*nobilitas*) del colore rosso subisca alcuna variazione: se subisse variazioni, dovremmo ammettere che la perfezione del rosso può crescere all’infinito, arrivando ad essere equivalente alla perfezione dell’essenza più perfetta, ma ciò è contraddittorio; non resta dunque che ammettere che *latitudo* e *nobilitas* indicano due aspetti distinti della *perfectio* (*igitur latitudo et nobilitas aliter et aliter capi debent*¹¹⁵). Se quindi non si ammettesse tale distinzione tra *nobilitas* e *latitudo*, l’aumento nella *latitudo individualis* farebbe aumentare la perfezione ‘globale’ di quell’ente, che dunque sarebbe in maniera sempre più intensa ‘sostanza’, ‘essenza’, ‘qualità’, e così via all’infinito, ma – paradossalmente – il ‘rosso infinito’ sarebbe infinitamente più perfetto di tutti gli altri colori, di tutte le altre qualità e di tutte le altre essenze, e ciò non è palesemente sostenibile. Un altro esempio molto chiaro proposto da Ugolino di Orvieto è il seguente: se l’aumento della *latitudo individualis* corrispondesse ad un aumento della *nobilitas specifica* dovremmo ammettere che un uomo intensissimamente caldo sarebbe più perfetto di uno che è *remisse* sano, o che un *intense geometra* sarebbe più perfetto di un *remisse bono*. Non resta dunque che concludere che l’aumento della perfezione *simpliciter* è scisso dall’aumento della *latitudo individualis*¹¹⁶, o – in altre parole – che l’aumento della *latitudo* individuale in una qualunque specie non aumenta in alcun modo la *nobilitas* della specie, che rimane costante. L’aumento della *nobilitas* specifica – come vedremo – è possibile, ma coincide con un cambiamento di specie, così come l’aumento della *nobilitas* generica coincide con un cambiamento di genere, ma entrambi restano indipendenti dall’aumento della *latitudo* individuale¹¹⁷. Per quanto un’intensità di nero o di rosso aumenti in direzione orizzontale (*latitudo individualis*) non consentirà mai alla *nobilitas* della specie (nero o rosso) di aumentare in direzione verticale (*nobilitas* o *perfectio speciei*), e di sopravanzare specie

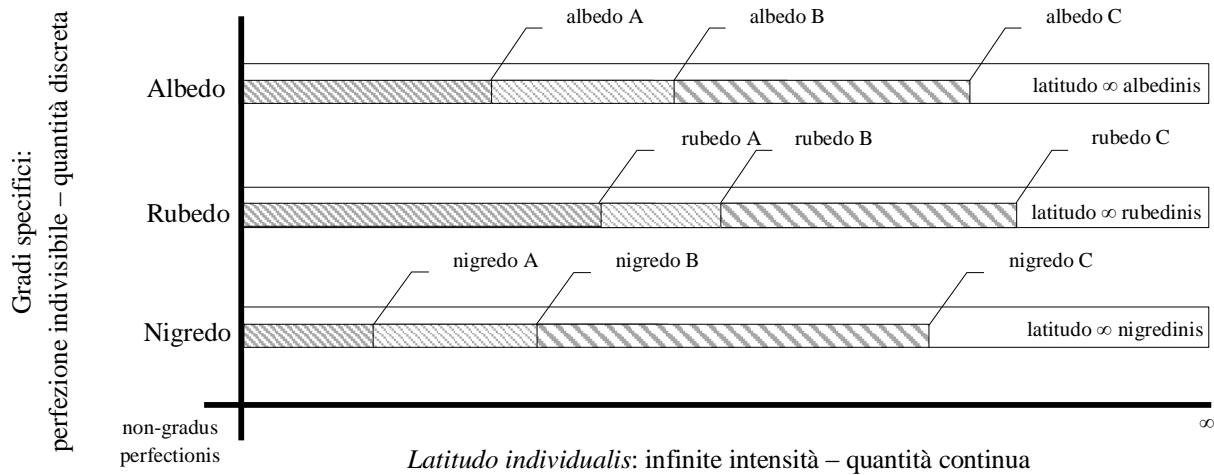
¹¹⁴ «Sit ergo haec distinctio prima, quod aequaliter aliter est accipere rei perfectionem essentialem, scilicet nobilitatem, et aliter latitudinem in illa nobilitate», ID., *ibid.*, p. 75.

¹¹⁵ ID., *ibid.*, p. 75.

¹¹⁶ «Non secundum augmentum latitudinis in specie est augmentum perfectionis simpliciter», ID., *ibid.*, p. 76.

¹¹⁷ La logica è che vi sono diversi ordini, non paralleli, ma quasi sfalsati, di perfezione; l’aumento in un ordine (*latitudo* individuale) non determina necessariamente l’aumento di perfezione nei generi superiori (specie, genere). La struttura pare bene evidenziata dal seguente passo: «quae enim sunt unius generis, communicant in una manerie imitationis divinae perfectionis et tunc illud minus et magis nobiliter continet istam maneriem», ID., *Commentarius*, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. III, p. 102.

che – all’interno del medesimo genere – sono più perfette. Possiamo esemplificare graficamente questo concetto a proposito del genere dei colori (ma il meccanismo è lo stesso per qualunque genere):



3.2 Nobilitas generis

A questo punto Ugolino propone una seconda conclusione, che introduce un perfezionamento deciso della proposta di Mirecourt e – retrospettivamente – di quella dei predecessori inglesi, allontanandosi dall’orizzonte logico-matematico nel quale tali discussioni erano sorte, per approdare (quasi esclusivamente) alla dimensione decisamente più metafisica della *perfectio specierum*:

*secunda distinctio consimilis: aliquid aliter est accipere essentiam esse perfectam vel nobilem perfectione ac nobilitate sui generis, aliquid aliter est accipere eam esse perfectam simpliciter, id est in ordine totius longitudinis essentialium perfectionum a deo*¹¹⁸.

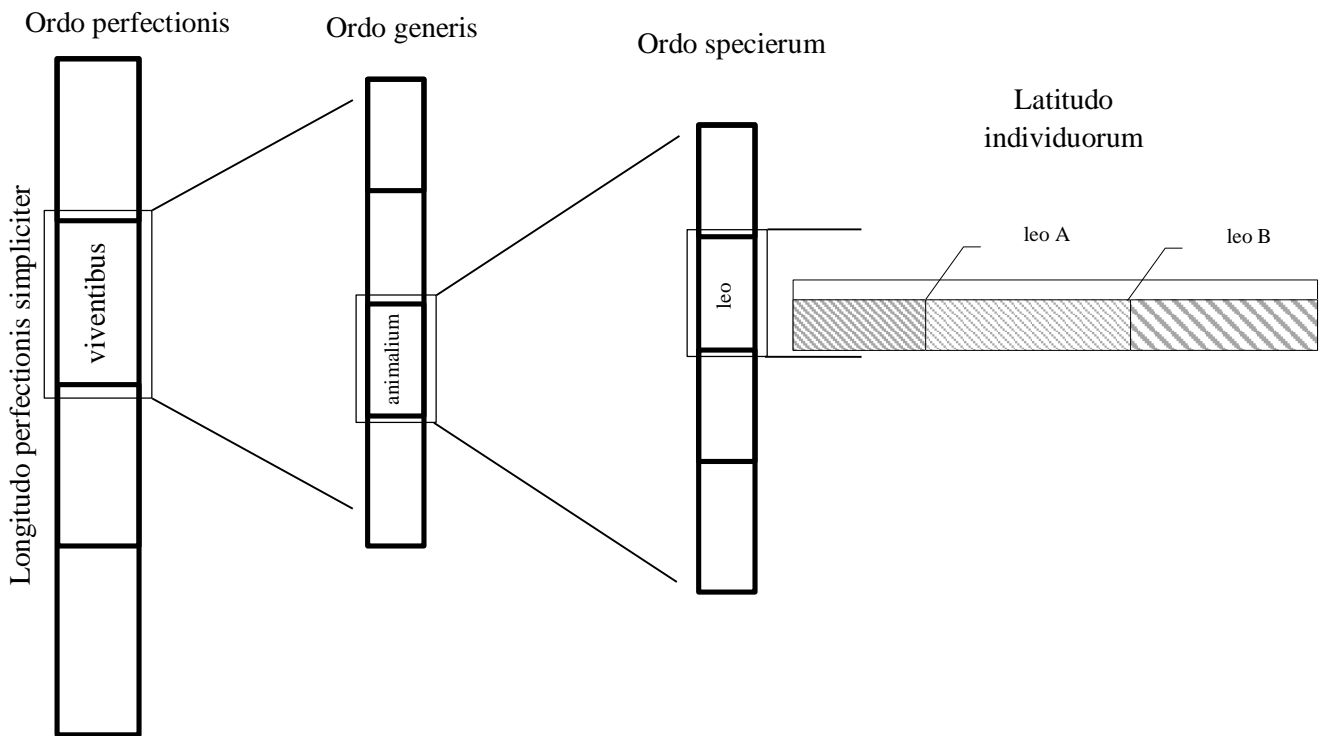
Quello che sottolinea Ugolino, e della cui importanza Giovanni di Mirecourt non sembra essersi reso conto a sufficienza¹¹⁹, è che esistono diversi ordini di perfezione, non limitati agli individui e alla specie di appartenenza: un conto infatti è intendere (a) che un ente sia perfetto secondo il grado determinato della relativa perfezione specifica (es. un leone), che contiene l’infinita *latitudo* dei suoi individui e lungo la quale tale ente occupa un punto ben determinato; ma un altro conto è intendere (b) che un’essenza sia perfetta o nobile secondo la perfezione o *nobilitas* del genere cui appartiene (es. animale), che non coincide con la *nobilitas* della propria specie (leone); altro ancora invece è intendere (c) che un’entità sia perfetta *simpliciter*, nell’ordine cioè della *longitudo* delle perfezioni essenziali che provengono da Dio, o – in altre parole – nell’ordine dell’in(de)finita imitabilità della perfezione divina, imitabile in vari modi da parte delle creature.

¹¹⁸ ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. I, p. 76.

¹¹⁹ Basti guardare le succinte conclusioni con le quali Giovanni di Mirecourt sembra liquidare il problema della comparazione tra enti di specie differente: «prima est ista: aliqua res excedit aliam essentialiter et aliquid accidentaliter excedit eam. Secunda: aliqua res excedit aliam essentialiter et non accidentaliter. Tertia: aliqua res aliquid accidentaliter excedit aliam rem et non essentialiter. Quarta: aliqua res aliquid accidentaliter excedit aliam et non aliquid accidentaliter exceditur ab eadem», IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias*, Quaestio 10, § 39.

La conclusione serve ad evitare un pericoloso errore: se oltre alla già nota *nobilitas specifica* – che contiene l’infinita *latitudo* dei propri individui – non si introducono anche la perfezione o *nobilitas* del genere, comune alle varie *nobilitates* specifiche come la *nobilitas speciei* è comune alle relative *latitudines individuales*, e la *perfectio simpliciter*, comune ai vari generi prossimi come ciascuno di essi è comune alle relative specie, diventa necessario ammettere che la *perfectio simpliciter* e la *perfectio specifica* o *generica* siano coincidenti; ciò condurrebbe però ad identificare – ad esempio – la *visio nobilissima* (nel genere delle qualità) con l’essenza nobilissima (nel ‘genere’ dell’*ens*, o meglio, della sostanza), o l’anima più perfetta possibile (nel genere delle forme informanti) con l’essenza più nobile in assoluto (*simpliciter*), e condurrebbe alla pericolosa identificazione degli individui più perfetti dei vari generi con l’ente più perfetto in assoluto, ossia Dio¹²⁰. Nonostante permanga una certa ambiguità nel distinguere con precisione gli elementi della proposta di Ugolino di Orvieto, sembra comunque possibile affermare che l’idea del teologo coincidesse sostanzialmente con l’individuazione di tre ordini distinti, non solo di perfezione essenzialmente distinta, ma contenuti l’uno nell’altro: un ordine preciso e ‘molto’ generale (c) per la *perfectio simpliciter*, che contiene alcuni generi sommi che rappresentano diverse modalità di imitazione dell’essenza divina infinita; un ordine preciso e distinto (b) per la perfezione del genere (*nobilitas generis*), a partire dal quale si apre in terzo luogo l’intera serie (a) dei gradi di perfezione specifica (*nobilitas speciei*), caratterizzati ciascuno dall’infinità delle relative *latitudines* individuali, all’interno delle quali ogni individuo di una determinata specie condivide con gli altri sia il medesimo grado della *perfectio specifica*, sia il medesimo grado della *perfectio generica*, sia il medesimo grado della *perfectio simpliciter*. Di nuovo, una rappresentazione grafica può aiutarci a focalizzare meglio la questione:

¹²⁰ «Quod autem distinctio sit bona, probatur primo, quia si non, tunc quantumlibet contingeret affirmare aliquam A nobilem qualitatem, tantumlibet contingeret affirmare aliquam A nobilem essentiam. Si igitur A esset nobilissima volitio vel visio, qualitas esset nobilissima essentia vel nobilissimum ens et sic esset deus et esset nobilior qualibet intelligentia. Consequens impossibile», HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. I, p. 76.



I corollari seguenti, proposti dallo stesso Ugolino sembrano confermare questa lettura. In primo luogo infatti a ciascuno di questi elementi (trascendentale, genere, specie, individuo particolare) corrisponde una precisa *denominatio* (rispettivamente: *perfectio simpliciter*, *nobilitas generis*, *nobilitas speciei*, *latitudo individualis*)¹²¹. Un secondo corollario afferma che ciascuno dei gradi precedentemente elencati (*perfectio simpliciter*, *generica*, *specificata*) è indivisibile in sé stesso di modo che è possibile – ad esempio – spostarsi lungo la *latitudo* individuale senza cambiamento di specie, ma non è possibile spostarsi lungo la *nobilitas speciei* (il cui grado è indivisibile per ciascuna specie) senza cambiamento di specie (cui corrisponderà necessariamente un *gradus nobilitatis* differente); al contempo è possibile muoversi lungo la *perfectio speciei* senza modificare la *nobilitas generis*, ma non è possibile cambiare la *nobilitas generis* senza modificare il genere¹²².

¹²¹ «Primum corollarium: cuilibet istarum perfectionum latitudini correspondent nomina propriae denominationis, secundum quae contingit affirmare rem tantum esse perfectam vel tanto perfectiorem. Patet, quia per latitudines albedinis dicimus: est dupla albedo, in centuplo perfectior albedo, infinite perfecta albedo, non autem infinite perfectus color, nec infinite perfecta essentia. Sed per latitudines generis dicimus: est in duplo perfectior color, ut albedo quam rubedo, non in duplo perfectior albedo nec perfectior essentia. Sed per latitudines perfectionis simpliciter utimur transcendentibus, ut in duplo perfectius ens, perfectior essentia vel perfectior substantia eo, quod substantia ratione nobilitatis generis aequipollent transcendentis, id est quidquid est infinite perfecta substantia, est infinite perfecta essentia vel infinite perfectum ens. Hoc idem accidit de genere intellectuali et cetera», ID., *ibid.*, p. 78.

¹²² «Secundum: quaelibet istarum perfectionum est in gradu suo indivisibiliter sic, quod non potest intendi vel remitti stante essentia simpliciter eadem secundum denominationem propriam correspondent. Patet, quia A albedo est gradus individualis nec potest variari, quod remaneat praecise haec A albedo, sed remanebit albedo alia partialiter saltem, et hoc est, quia sub specie sunt latitudines unibiles. Item A est in gradu nobilitatis specificae, ut est quaedam portio nobilitatis sui generis, nec potest variari, nam destrueretur A. Item A est in gradu nobilitatis simpliciter quia est quaedam imitatio summae nobilitatis, nec potest variari et cetera», ID., *ibid.*, p. 78

Seguono tre corollari che vanno a specificare la natura propria dei gradi: della *perfectio simpliciter* (3°), della *species* (4°) e della *latitudo individualis* (5°). Il terzo corollario, che è piuttosto significativo, afferma che il *gradus perfectionis simpliciter* (cioè la perfezione dell'ordine più generale) coincide con la *nobilitas essentialis ideata*, ossia l'estensione totale dell'intera serie delle entità creabili:

*gradus perfectionis simpliciter est essentialis nobilitas ideata, ut existens in ordine totius creabilis entitatis, id est omnium creabilium specierum*¹²³.

Tale grado presenta un termine iniziale 'duplice': il termine (o 'extremum') iniziale *exclusive* è il 'nihil', detto anche *non gradus entitatis simpliciter*; il termine iniziale 'intrinsicus' è la materia prima. Il termine opposto, invece (procedendo in direzione di Dio), non esiste, ossia la serie non è terminata. In questo modo, probabilmente, è possibile ammettere una creazione di infinite entità di varia perfezione da parte di Dio, ma Ugolino non si sbilancia più di tanto in questa direzione¹²⁴. Possiamo inoltre osservare in questo caso un perfezionamento deciso della concezione 'semplicistica' degli estremi che caratterizzava la proposta di Roseto e Mirecourt, dal momento che sopravanza l'idea che ogni *ordo perfectionis* abbia quattro estremi (*deorsum* estrinseco; *deorsum* intrinseco; *sursum* intrinseco; *sursum* estrinseco), i cui termini variano in base all'ordine nel quale ci collochiamo (ad esempio, per un qualsiasi genere i termini sono: il genere prossimo inferiore [estrinseco *deorsum*]; la specie più infima di quel genere [intrinseco *deorsum*]; all'altro capo: la specie più perfetta di quel genere [intrinseco *sursum*]; il genere prossimo superiore [estrinseco *sursum*]); tale concezione si svilupperà ulteriormente in Giovanni da Ripa.

Il quarto corollario – piuttosto confuso – afferma che il grado specifico all'interno di un genere rappresenta una specificazione essenziale di una certa *nobilitas* (quella del genere) di cui si dà una certa *latitudo* – continua o discreta (nel caso in cui le specie siano simili) – che rappresenta l'intero insieme delle specie di quel genere e che si 'affianca' alla *longitudo* della *nobilitas speciei*, il cui termine iniziale può essere o (a) il non-grado, nel caso del genere più infimo, o (b) il genere immediato, nel caso di generi più avanzati (il punto iniziale delle specie all'interno di un genere, tuttavia, non è il genere immediato anteriore, ma la specie immediata anteriore)¹²⁵.

Il quinto corollario specifica la natura del grado individuale: siccome all'interno di una qualunque specie è contenuta una *latitudo* che va dal *non-gradus* all'infinito (come già osservato nel caso di Mirecourt) il grado

¹²³ ID., *ibid.*, p. 78.

¹²⁴ «Illius ordinis extremum vel terminus exclusive est 'nihil' seu 'non gradus entitatis simpliciter'. Et apud Jacobum primo *Quodlibeto* quaestione 2 terminus intrinsicus est materia prima. Et ad aliam versus deum non est terminus intrinsicus vel extrinsecus totius longitudinis», ID., *ibid.*, pp. 78-79.

¹²⁵ «Gradus perfectionis essentialis ac specificus in genere ut sic est essentialis specificatio certae nobilitatis, cuius est latitudo quasi una continua possibiliter vel discrete partium simillimarum infinita possibiliter, ut condivisa a qualibet non simillima perfectio essentiali. Et iste gradus continetur in sua laterali longitudine, cuius terminus extrinsecus est non gradus, si est infimum genus; et si non, tunc non incipit ab immediato genere, quia sub qualibet specie est species illiusmet generis. Sed latitudo tota generis incipit ab immediato genere», ID., *ibid.*, p. 79.

individuale o è l'intera *latitudo* (nel caso di un individuo che contiene l'intera *latitudo specifica*) o è solo una porzione, finita e limitata di questa *latitudo*. È dunque improprio parlare di grado individuale:

*gradus individualis est latitudo vel portio quaedam suae speciei. Et ideo improprie dicitur gradus, nisi esset latitudo intensive denominata a summo gradu in ea*¹²⁶.

Seguono tre corollari dedicati a distinguere (sulla scorta dei tre livelli di perfezione: *gradualis, specierum et individuorum*) tre ordini di perfezione. Il sesto corollario interviene ancora su un punto nevralgico dell'intera struttura tracciata da Ugolino: l'ordine della *perfectio simpliciter*. Se l'ordine delle perfezioni graduali è triplice, l'ordine più vasto è quello della *longitudo ymaginaria* delle varie *nobilitates essentialis*, cui corrisponde l'infinità delle idee divine, o – in altra forma – la perfezione divina infinitamente imitabile in una varietà altrettanto infinita di gradi:

*triplex est ordo gradualium perfectionum. Maximus est imaginaria longitudo gradatim possibilium nobilitatum essentialium, cui correspondet infinitas idearum, id est divina perfectio infinitis nobilitatibus gradualiter imitabilis. Dixi autem 'imaginaria' quia in re iste ordo non est aliqua una continuabilis latitudo nec potest fieri aliquid unum ex omnibus*¹²⁷.

Sembrerebbe dunque corretto affermare che l'ordine più generale (quello della *perfectio simpliciter*) contiene al proprio interno la capacità di riflettere l'infinita perfezione divina in varie modalità finite, che si esprimeranno poi nelle singole Idee. A questo livello sembra però riscontrarsi una dose piuttosto elevata di rarefazione: siccome le Idee (a) devono in qualche modo corrispondere alle Essenze assolute (generiche o specifiche) che troveranno poi espressione negli individui particolari/singolari, e (b) sono quindi una determinazione ulteriore di questa *perfectio simpliciter* (perché gradi ulteriormente determinati di 'generi sommi' quali la 'qualità', la 'sostanza' o l' 'anima'), (c) l'ordine più vasto, quello della *perfectio simpliciter*, non conterrà direttamente le Idee (a meno che non si ammetta l'esistenza di Idee molto generali quali appunto 'essere', 'sostanza', 'qualità'), ma soltanto la capacità di esprimersi in gradi in(de)finiti di imitazione, che rifletteranno in proporzione limitata e varia la perfezione divina infinita e che costituiranno poi la lunga catena degli esseri, che pone il problema di essere 'misurata' nella propria perfezione. Devo comunque confessare che su questo punto particolare permane una leggera ambiguità che Ugolino non sembra riuscire a dissolvere chiaramente; ad ogni modo questo corollario, che richiama esplicitamente l'autorità di Giacomo da Viterbo ed Egidio Romano è piuttosto significativo perché attribuisce – ancora alla metà del XIV secolo – un ruolo di primo piano alle idee divine, che anche Ripa riprenderà e svilupperà in una possente forma di platonismo.

Il settimo corollario riguarda l'*ordo generis*: ad ogni livello della *perfectio simpliciter, longitudo essentialis* proveniente direttamente da Dio e che contiene la possibilità di esprimere in(de)finite modalità di perfezione che costituiscono il creato, corrisponde un ordine distinto e 'laterale' che è l'ordine del genere. In esso sono

¹²⁶ ID., *ibid.*, p. 79.

¹²⁷ ID., *ibid.*, p. 79.

contenute – non a caso – le ‘essenze assolute’, in quanto assolute e non distinguibili mediante un altro genere. È come se – per esempio – l’idea divina del ‘vivente’ fosse suddivisa nei vari generi animali, che non possono essere distinti per mezzo di un genere più vasto (che non c’è), a meno di ricorrere a qualificazioni ‘molto generali’ quali ‘sostanza’ o ‘ente’, che appartengono però all’ordine ancora più generale della *perfectio simpliciter*. Ancora una volta il testo di Ugolino è piuttosto complesso:

*cuilibet quarum una idea respondet, ad intellectum Henrici de Gandavo loquitur, alius ordo, non unus proprie, sed multiplex, est praedicto ordini lateralis et vocatur ordo generis, scilicet proximi, et est imaginaria latitudo proximarum specierum, cuius nulla est prima vel suprema nec duae aequales vel immediatae, ut puto. Et isto modo solum essentiae absolutae sunt in ordine isto, ut absolutae sunt, et non distinguuntur per praedicationes diversorum generum nec est possibile rem unam esse diversorum generum*¹²⁸.

L’ottavo corollario riguarda l’ordine inferiore, che è quello degli individui. Afferma Ugolino in questo ottavo corollario che un secondo ordine ‘laterale’, dopo quello del genere, è quello di una *latitudo* continua o discreta che contiene tutti gli individui che appartengono ad una determinata specie; l’introduzione della misurazione discreta è funzionale all’autorità di Enrico di Gand, il quale affermava che in alcune specie (ad esempio gli angeli) gli individui non sono *continuabilia* (cioè passibili di una disposizione l’uno accanto all’altro all’interno di una medesima specie), ma ognuno è contemporaneamente massimo e minimo nella propria specie¹²⁹.

Il nono corollario riguarda proprio quelle essenze la cui *latitudo specifica* non è divisibile. Ugolino viene a sostenere che l’angelo, benché sia una sostanza indivisibile, non è né (a) di perfezione infinitamente modica (*infinitae modicae perfectionis*), perché altrimenti sarebbe equivalente alla materia prima o ad un ente molto imperfetto; ma non è nemmeno (b) di perfezione puntuale, simile ad una *latitudo* infinitamente modica all’interno della sua specie (*punctalis perfectio quasi infinitae modicae latitudinis in sua specie*), perché altrimenti due angeli non costituirebbero una perfezione maggiore (rispetto ad uno solo?), perché l’indivisibile non può essere soggetto ad aumento. Ne consegue che ogni forma ha la propria quantità di perfezione (anche gli angeli, nonostante la loro indivisibilità), ma in alcuni casi – gli angeli – si dà *tota simul et impartibilis*, mentre in altri casi in maniera divisibile, come per la bianchezza o il calore¹³⁰.

¹²⁸ ID., *ibid.*, pp. 79-80.

¹²⁹ «Octavum: minimus ordo huic secondo ordini quasi lateralis est una possibilis continuabilis latitudo vel mere discreta, cuius quaelibet pars seu portio est aequalis nobilitatis in suo genere et in perfectione simpliciter, per consequens cui ordini correspondet una idea speculativae cognitionis divinae, ut dicit Gandavensis 8 *Quodlibeto* quaestione 8. Dixi autem ‘vel discreta’ quia, sicut vult idem Gandavensis 14 *Quodlibeto* quaestione 3, aliquae species sunt, cuius individua non sunt continuabilia, sed quodlibet est summum et minimum in specie sua, ut de angelis dicit», ID., *ibid.*, p. 80.

¹³⁰ «Nonum: angelus, licet sit indivisibilis substantia, non tamen est infinitae modicae perfectionis, quia tunc esset ut materia prima et imperfectior ligno. Nec hoc intendunt doctores, quod angelus sit punctalis perfectio quasi infinitae modicae latitudinis in sua specie. Probat, quia tunc non essent duo angeli maior perfectio, nam indivisibile non auget. Item non esset unus duplae nobilitatis ad alium, nec reperiretur in eis quantitatis perfectionis non molis, contra Augustinum 6 *De Trinitate* capitulo 38: ‘in his enim, quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse’. Unde Jacobus primo *Quodlibeto* quaestione 3: quamvis ‘quaelibet forma habeat quantitatem perfectionis’, quae est essentia ista,

Questi corollari forniscono la struttura generale dell'*ordo perfectionum* nel sistema di Ugolino, ma vanno integrati con la risposta ad alcune *difficultates* che il teologo formula più avanti, e che forniscono chiarimenti ulteriori sulla natura dei tre ordini (*perfectio simpliciter*, *perfectio generis*, *perfectio specierum*). Siccome i confini dei tre ordini non paiono sempre ben tracciati – in particolare non è chiaro in che cosa consista l'ordine massimo che rappresenta la perfezione divina infinitamente imitabile – Ugolino cerca di precisare da un punto di vista differente il processo che costituisce i tre ordini: sembrerebbe possibile affermare che l'ordine massimo (quello delle *perfectiones simpliciter* che per certi aspetti coincidono con i trascendentali) è strutturato in sei grandi 'gruppi' (Ugolino li chiama *genera* o *essentiae absolutae*, ma in questo senso c'è il rischio di confonderli con l'ordine dei generi e delle essenze assolute già menzionate in precedenza nel settimo corollario, che ritengo rappresentino il livello immediatamente inferiore): 1) qualità corporali; 2) qualità spirituali e inestese; 3) entità materiali e sostanze potenziali; 4) sostanze corporali attuali o forme (che non siano anime sensitive); 5) anime sensitive non intellettive; 6) forme intellettuali (anime e angeli):

istae quattuor quaestiones eandem difficultatem claudunt. Propter ista nota quod essentiae absolutae existentes et possibiles seu potentiales in re, sive sint substantiae sive qualitates acceptae in gradu specifico, in generali dividi possunt in sex genera. Ut primum et infimum genus sint qualitates corporales. Secundum: qualitates spirituales et inextensae, ut cognitio et similes, de quibus dicit Augustinus 9 De Trinitate capitulo 9, quod notitia est nobilior corpore, et idcirco forsitan nobiliores species sunt in hoc secundo genere quam materiae vel corpora materialia. Sed de hoc alibi Tertium vero genus sunt materiales entitates et potentiales substantiae. Quartum genus sunt omnes substantiae corporales actuales seu formae, quae non sunt animae sensitivae. Quintum genus sunt omnes animae sensitivae non intellectivae. Sextum genus sunt omnes formae intellectuales, animae scilicet et angeli¹³¹.

Questa divisione in sei grandi gruppi dovrebbe rappresentare alcune modalità 'molto generali' di imitazione della perfezione divina infinita, che andranno poi a costituire i vari generi all'interno dell'*ordo generis*. Questa tesi sembra anche confermabile dal fatto che – poche righe dopo l'enucleazione di questi generi 'sommi' – Ugolino precisa che sotto ciascuno di questi generi sono contenute infinite specie, delle quali nessuna è immediata (cioè continua) a quella precedente, ma è sempre possibile immaginarne una ulteriore (*nullae duae utriusque generis sunt immediatae et ita inter quamlibet superioris generis et quamlibet inferioris generis sunt possibiles vel imaginabiles non tot quin plures, et per consequens quaelibet superioris generis divisibiliter excedit quamlibet inferioris generis, scilicet per longitudinem imaginariam et non indivisibiliter et per punctum¹³²*). Inoltre in un punto più avanzato del testo, Ugolino precisa che i vari *non-gradus* (della specie, del genere e della *perfectio essentialis*) non sono coincidenti, ossia è possibile recedere di una certa perfezione

tamen in quibusdam est 'tota simul et impartibilis', ut in angelis, in quibusdam vero partibilis, ut in albedine vel calore», ID., *ibid.*, p. 80.

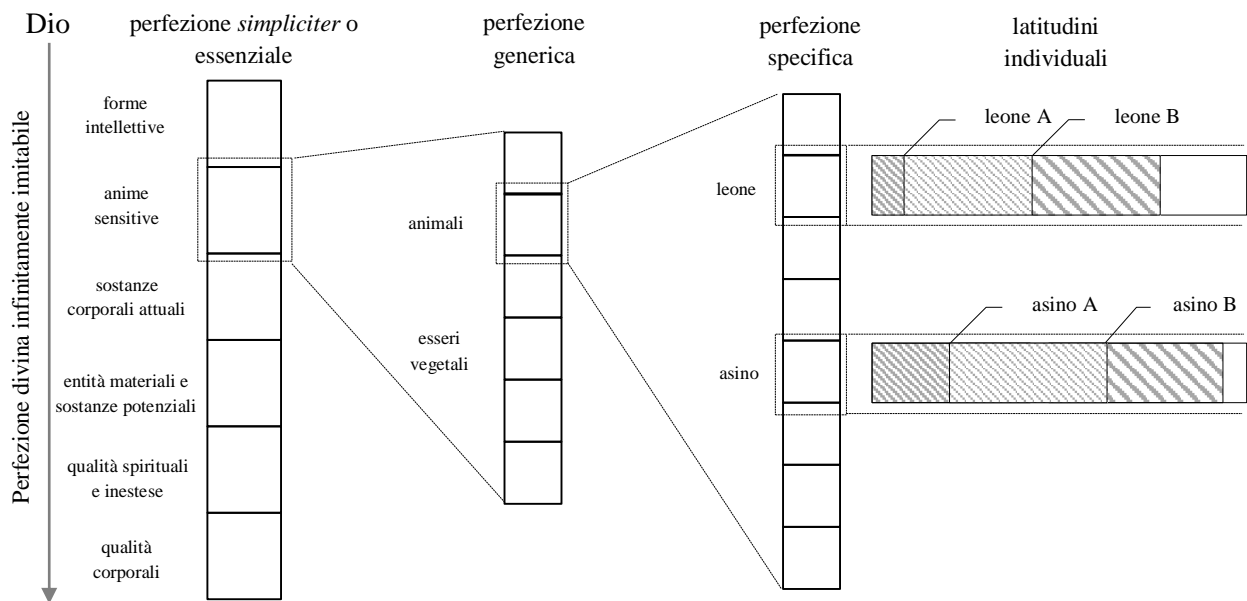
¹³¹ ID., *ibid.*, p. 84.

¹³² ID., *ibid.*, p. 85.

nella *latitudo individualis* senza cambiare specie; è possibile recedere nella *nobilitas* della specie senza cambiare genere, e così via; il testo del filosofo appare abbastanza lineare:

respectu B essentiae non est idem non gradus perfectionis albedinis, ut albedo, et non gradus perfectionis coloris et non gradus perfectionis simpliciter. Probatur primo, quia si B continue minoretur, ut est albedo, continue proximatur non gradui albedinis et tamen contine aequali distantia est a non gradu coloris. Igitur pervenisse in non gradum albedinis non est omnino idem quod pervenisse in non gradum coloris (...) Praeterea: si perfectio B, ut est color nobilissimus datus continens supereminenter gradus alios sui generis inferiores, sic remitteretur per imaginationem istam Anselmi, tunc citissime vel in instanti perveniretur in non gradum albedinis et per multa media transiratur, antequam perveniret ad non gradum coloris; igitur non sunt idem¹³³.

Una rappresentazione grafica che tiene conto dei rilievi dei nove corollari e delle conclusioni precedenti può riassumere agilmente i termini della questione:



3.3 *Gradus nobilitatis indivisibilis e latitudo infinita*

A questo punto, tracciata la struttura generale della *perfectio specierum*, e visualizzatala graficamente, diventa piuttosto semplice comprendere il motivo che spinge Ugolino di Orvieto a formulare questo primo dubbio: il grado specifico è contenuto *indivisibiliter* nella *latitudo* del proprio genere? La stessa domanda si ripropone poi per il genere: il grado della *perfectio generis* è contenuto *indivisibiliter* nella *latitudo* della *perfectio simpliciter*? Il problema nasce dal fatto che ad ogni livello (composto da una molteplicità di gradi), ciascun grado si apre in una serie di gradi ulteriori, o meglio: ciascun grado sembra composto da una *latitudo* (il *gradus perfectionis simpliciter* è composto da tutti i *gradus perfectionis generis*; il *gradus perfectionis generis* è

¹³³ ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. III, p. 104.

composto da tutti i gradi delle relative *perfectiones specierum*; quest'ultimo è poi suddiviso nei vari individui che ne compongono l'intera *latitudo*); com'è possibile dunque che un grado di un determinato livello (genere o specie) sia indivisibile in sé? Per rispondere al dubbio, Ugolino distingue tre modalità nelle quali un grado può essere definito indivisibile:

- 1) Si dice che il grado specifico è contenuto *indivisibiliter* nella *latitudo* del suo genere se la sua *nobilitas* non può subire aumento o diminuzione in una modalità tale che comporti un'aggiunta, l'acquisizione di parti o l'avanzamento nella *nobilitas* stessa, che farebbe sì che l'essenza assoluta (specie) subisca una modificazione che la trasformerebbe in un'altra specie¹³⁴. Praticamente secondo questa modalità il grado specifico o generico costituisce un indivisibile, un 'atomo' (andando contro le discussioni inglesi sulla natura del continuo), il quale – pur contenendo una *latitudo infinita* – è in sé di perfezione chiaramente determinata.
- 2) Si dice che il grado specifico è *indivisibiliter* contenuto nel proprio genere se una precisa essenza e solo quella (per esempio un angelo, che rappresenta da solo l'intera *latitudo* della sua specie) coincide con quel grado. In questo senso l'indivisibilità non è altro che l'unicità dell'individuo nella specie, che – essendo indivisibile in sé – rende immediatamente indivisibile anche il suo grado specifico¹³⁵.
- 3) In un terzo senso si può intendere che il grado specifico sia *indivisibiliter nobilis*, ossia quasi puntuale e di infinitamente modica perfezione (*quasi punctalis et infinitae modicae perfectionis*)¹³⁶. Il problema di questo terzo modo di intendere la *nobilitas* è che il punto, essendo privo di dimensione, se da un lato si presta bene a rappresentare l'indivisibilità di una specie o di un genere, dall'altro lato – proprio perché privo di dimensione – non si presta altrettanto bene a rappresentare l'indivisibilità di gradi che hanno una perfezione intrinseca (una sorta di 'dimensione metafisica della perfezione') molto diversa.

Per questo motivo Ugolino di Orvieto sembra preferire una via di mezzo tra la prima e la terza accezione di 'continenza *indivisibiliter*': è indivisibile ciò che non può subire aumento o diminuzione e contemporaneamente rimanere della medesima natura, in modo tale che ad ogni aumento o diminuzione della perfezione (per quanto piccolo o infinitesimale) si assiste ad un cambiamento di natura, specifica, generica o *essentialis*. Se questa modalità di intendere l'indivisibile lo avvicina di nuovo al punto, ciò che Ugolino non accetta è l'idea della perfezione infinitamente piccola (*infinitae modicae perfectionis*) che caratterizza invece l'estensione del punto, alla quale preferisce la determinatezza di un indivisibile grado di perfezione (cioè un 'estensione' di perfezione ben determinata, non divisibile ma nemmeno infinitamente modica), che – pur

¹³⁴ «Gradum specificum esse indivisibilem potest intelligi tripliciter. Uno sensu sic, quia est in latitudine sui generis indivisibiliter per non posse augeri vel minui nobilitatis generis augmento ita, quod nulla cumulatio plurium portionum, nullus profectus in latitudine sub gradu seu in specie illa reddit compositum nobilioris essentiae in suo genere», ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. I, p. 81.

¹³⁵ «Secundo sensu sic, quod aliqua essentia sit ille gradus, et ista est omnino impartibilis in re. Et sic non est dubium verum universaliter», ID., *ibid.*, p.81.

¹³⁶ «Tertio sensu sic, quod gradus sit indivisibiliter nobilis, id est quasi punctalis et infinitae modicae perfectionis, sicut veniale respectu mortalis est infinitae modicae fugibilitatis. Et sic dubium est falsum, nisi forsitan de materia prima», ID., *ibid.*, p. 81.

essendo in sé determinato e stabile – è in grado di contenere una *latitudo* partecipabile in proporzione differente dagli individui al suo interno.

Alla formulazione del dubbio seguono alcune conclusioni che portano ulteriore chiarezza sulla questione. In primo luogo ogni essenza semplice (ossia non composta da elementi le cui *rationes* siano differenti) è *invariabiliter* nobile secondo il grado proprio della sua perfezione specifica; si definisce dunque specie *atoma*, perché la variabilità dell'*intensio* dei vari individui non si dà secondo l'aumento o la diminuzione della perfezione o *nobilitas* della specie, che rimane costante, ma secondo lo spostamento lungo la *latitudo individuorum*, che coincide con un progressivo allontanamento dal non grado della *nobilitas* del genere (*magis recedit a non gradu nobilitatis sui generis*) e quindi ad un possesso più o meno 'esteso' dell'indivisibile perfezione del grado specifico e del grado generico:

prima igitur conclusio: quaelibet essentia simplex est aliquo gradu essentialis nobilitatis nobilis invariabiliter primo sensu. Isto sensu dicitur species atoma. Et dici potest quod intensio formae non fit secundum gradum nobilitatis essentialis. Patet conclusio de materia prima, cuius essentia nec augeri potest in nobilitate nec minui. Patet de albedine: nam si C albedo est nobilior B albedine et tamen sunt in eadem A specie atoma, id est indivisibili, sequitur quod magis recedit a non gradu nobilitatis sui generis¹³⁷.

Piuttosto importante risulta un brevissimo accenno che Ugolino formula al termine di questa conclusione: *et in hoc sensu patet quod cuilibet speciei correspondet punctus ordinis sui generis et eadem idea*; sembra dunque che la *latitudo individuorum* che compone una specie sia contenuta puntualmente nel genere di appartenenza, che dunque sarebbe costituito da tutta la serie di punti che costituiscono le varie specie; questi punti, a loro volta, non sono altro che le idee contenute nella mente divina (o essenze assolute), che in sé sono prive di individui, che ne rappresentano invece l'espressione particolare. In altre parole la dimensione puntuale della specie (di perfezione non *infinite modicae* ma determinata!) si apre alla *latitudo individuorum* infinita, che contiene la possibilità di una variabilità infinita di intensità nel possesso dell'indivisibile perfezione del grado specifico; la specie in quanto tale (come essenza assoluta) è però contenuta puntualmente – ossia *indivisibiliter* – nel proprio genere, in modo tale che una benché minima variabilità del grado specifico coincide con un cambiamento di specie e un avanzamento nella *latitudo generis*.

Questo rilievo sembra confermato dalla conclusione successiva, che afferma proprio come Dio non possa aumentare o diminuire il grado specifico senza che cambi (*vertat*) la specie in questione in una specie differente:

secunda conclusio: nullam essentiam simplicem potest deus remittere quoad gradum nobilitatis essentialis, nisi vertat eam in aliam speciem et similiter nullam potest augere et cetera¹³⁸.

¹³⁷ ID., *ibid.*, p. 82.

¹³⁸ ID., *ibid.*, p. 82.

Il punto in questione è sempre lo stesso: *nobilitas speciei* e *latitudo individuorum* non coincidono, o meglio: la *latitudo individuorum* rappresenta una modulazione infinita (disposta appunto lungo una *latitudo*) di una *nobilitas* che rimane la medesima per tutte le modulazioni individuali; lo stesso sembra valere per la *nobilitas* specifica nei confronti della *nobilitas* generica.

Una terza conclusione, che si apre alla dottrina di Goffredo di Fontaines e di Francesco d'Appignano (a testimonianza ulteriore che il filosofo di Appignano del Tronto costituiva ancora negli anni '40-'50 un'autorità di riferimento, e non solo per Giovanni da Ripa) afferma che – nonostante *in re* alcune essenze siano indivisibili (come gli angeli) – è comunque possibile che Dio (e solo Dio) sia in grado di dividerle:

*tertia conclusio de secundo sensu dubii negativa sed non universalis, nisi teneatur quod angelus sit in substantia partibilis, licet a solo Deo et cetera. Tunc conclusio negativa universalis, quod nulla substantia, saltem aliqua, non est omnino impartibilis seu gradus indivisibilis. Hoc tenet Godefridus nono Quodlibeto quaestione 4 et magister Franciscus de Marchia II Sententiarum*¹³⁹.

L'ultima conclusione di questo primo articolo afferma che l'unica essenza che rappresenta un grado indivisibile perché puntuale nella sua infinitamente modica perfezione (*infinitae modicae perfectionis*) è la materia prima. La conclusione viene dimostrata con riferimento alla distanza che separa un'essenza dal 'nihil': se questa distanza è indivisibile, allora l'essenza è prossima al nulla (come nel caso della materia prima); ma se la distanza è divisibile (ossia è possibile collocare dei termini intermedi tra l'essenza in esame e il *nihil*), segue che tale essenza occupa una posizione più avanzata rispetto alla materia prima nell'ordine essenziale dei generi e delle specie:

*quarta conclusio de tertio sensu: nulla essentia supra materiam primam est gradus sic indivisibiliter, id est infinitae modicae perfectionis. Patet ex supra dictis. Et confirmatur sic: quaelibet essentia supra materiam primam se ipsa divisibili distantia distat perfectionaliter a non gradu totius essentialis ordinis perfectionum. Igitur nulla est et cetera, ut dicit conclusio. Consequentia patet quia distantia non est indivisibilis. Antecedens etiam patet, quia si non, tunc quaelibet essentia esset ita prope nihil ut materia prima*¹⁴⁰.

3.4 Unità di misura della perfezione

Un secondo articolo è dedicato alla misurazione della perfezione: sulla base di cosa – effettivamente – si misura la perfezione del genere, della specie e degli individui? La domanda nasce dal fatto che come 'unità di misura' si potrebbe scegliere la vicinanza (*propinquitatem*) a Dio, nel senso che quanto più una essenza è perfetta, tanto più si trova in una posizione avanzata lungo la *longitudo perfectionis* che procede da Dio e il cui termine iniziale (più infimo) è il *nihil*; tuttavia, siccome Dio è infinitamente distante sia dalla creatura più perfetta che dalla creatura meno perfetta, sembrerebbe contraddittorio affermare – allo stesso tempo – che una creatura è

¹³⁹ ID., *ibid.*, p. 82.

¹⁴⁰ ID., *ibid.*, pp. 82-83.

doppiamente distante da Dio rispetto ad un'altra, eppure entrambe distano infinitamente da Dio. La natura della *quantitas perfectionis* deve essere dunque indagata più in dettaglio, tenendo conto che il secondo articolo parte da un presupposto ben preciso:

*scilicet quod quaelibet perfectio seu nobilitas essentialis sit quaedam quantitas perfectionis. Et tunc quaerit: penes quid attenditur et quibus terminis terminatur?*¹⁴¹

Molto importante risulta, agli occhi di Ugolino, una distinzione agostiniana recuperata da Giacomo da Viterbo: quella tra *quantitas molis* e *quantitas perfectionis*. Siccome è possibile affermare che anche le cose che non sono 'grandi' secondo il peso (*non sunt mole magna*) sono comunque 'grandi', è necessario concludere che lo siano secondo la loro *magnitudo*, cioè secondo la loro *quantitas perfectionis*; di conseguenza, quanto più sono grandi, tanto più sono perfette. In questo senso – e solo sulla base di questo presupposto – diventa possibile confrontare la perfezione di due cose (*res*), e lo stesso deve valere necessariamente anche per la *perfectio specierum*, la cui *quantitas perfectionis* è misurabile come lo è la *quantitas molis*¹⁴². L'importanza di questo rilievo è funzionale a garantire che la misurabilità della perfezione sia legittima così come lo è la misurazione del peso di un corpo, benché – naturalmente – ciò non avvenga secondo i medesimi strumenti di misura. Posto dunque che anche la *perfectio specierum* è misurabile, resta aperto l'interrogativo 'come avviene la misurazione?'

Il secondo elemento propedeutico alla soluzione dell'interrogativo è la tesi per cui la perfezione così dimostrata può essere intesa in un triplice significato, che ricalca esattamente la struttura portata in luce nel primo articolo:

- 1) In un primo senso è possibile dire: 'la tal cosa è un ente di *nobilitas* pari a x', oppure 'è una sostanza di *nobilitas* pari a x', 'è un'essenza di *nobilitas* pari a x', di modo che la *nobilitas* quantifichi la perfezione di un ente o di una realtà piuttosto generica¹⁴³. Si tratta infatti della *quantitas essentialis perfectionis simpliciter* che corrisponde all'*ordo perfectionis simpliciter*.
- 2) Un secondo modo di intendere la perfezione coincide con l'indicazione della quantità di perfezione del genere entro cui le specie sono contenute¹⁴⁴. Si tratta quindi della *quantitas nobilitatis specificae sub genere*.

¹⁴¹ ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. II, p. 88.

¹⁴² «Primo praemitto distinctionem Jacobi secundo *Quodlibeto* quaestione 3, quod *quantitas* dupliciter accipitur, scilicet *molis* et *perfectionis*. Et sumitur ab Augustino 6 *De Trinitate* capitulo 22 et 4 *Super Genesim* capitulo 5: 'in his' igitur 'quae non sunt mole magna', sunt tamen magna. Ecce *quantitas*. Idem est magnum esse quod perfectum esse et idem 'maius esse' quod perfectius. Et potest probari sic: in quibuscumque rebus vere reperitur maior et minor excessus in eis et cetera. Item: in quibuscumque reperitur ratio mensurati, ibi vere reperitur *quantitas*. Nam nulla res dicitur maiori excessu excedere, nisi ipsa sit magna et per consequens quanta. Sed sic est in perfectionibus specierum; igitur et cetera. Unde etiam ipsa corporalis *quantitas* potest accipi ut est quaedam specifica quidditas tantae nobilitatis ac perfectionis inter species rerum ita quod non est in gradu infimo. Et sic *quantitas* corporalis seu *molis* est *quantitas perfectionis*, ut dicit Jacobus ibidem», ID., *ibid.*, p. 88.

¹⁴³ «Uno modo, ut est tantae nobilitatis ens, essentia, quidditas, verbi gratia visio de deo, quae est maioris nobilitatis, quam totum genus visionis de creatura, et quam nigredo aut frigus vel siccitas et fortassis in tanta proportione finita», ID., *ibid.*, p. 89.

¹⁴⁴ «Secundo modo, ut est tantae nobilitas in suo genere, id est in genere visionum vel qualitatum», ID., *ibid.*, p. 89.

- 3) Un terzo modo di intendere la perfezione è l'indicazione della *latitudo* (o della porzione di *latitudo*) contenuta sotto il grado specifico di *nobilitas*, e che indica la porzione di *latitudo* specifica posseduta dai singoli individui¹⁴⁵. Si tratta dunque della *quantitas latitudinis individualis in illa specie seu sub gradu specifico*.

Tutte e tre le *quantitates perfectionis* si ritrovano in ogni ente, che è collocato sotto una espressione della *perfectio simpliciter*, all'interno di un genere e di una specie, e occupa una porzione ben precisa della *latitudo individualis*. Questa triplicità nella *quantitas perfectionis* è anche perfettamente sovrapponibile al noto versetto di Sapienza 11, 21 (*omnia in numero, pondere et mensura sunt disposita*), di cui infatti la *quantitas perfectionis* coincide con il 'numero', ossia *in quo genere proximo, an in primo vel summo vel intermediarum aliquo*; la *quantitas nobilitatis specificae* coincide con il 'peso', cioè *in quanto gradu nobilitatis in suo genere, cuius nulla est prima vel ultima specie, id est gradus specificus in genere*; la *latitudo individualis* coincide infine con la 'misura' e quantifica la porzione di *latitudo specifica* posseduta da un ente. Questa tripartizione si sovrappone ad una triplice modalità di intendere la *perfectio qua talis* (indipendentemente da quale dei tre ordini si prenda in considerazione):

- 1) Come opposta alla *perfectio secundum quid*: in tal senso però, siccome l'unico ente assolutamente perfetto è Dio, ogni ente creato (anche il più perfetto) rappresenta sempre una forma di perfezione *secundum quid*, quindi Ugolino sceglie di non considerare questa modalità di intendere la perfezione.
- 2) In una modalità tale per cui – tenendo ben presenti i tre livelli: perfezione specifica, perfezione generica, perfezione *simpliciter* – risulta possibile un aumento della perfezione in uno dei livelli inferiori, senza aumento di perfezione in quelli superiori¹⁴⁶.
- 3) In terzo luogo, tenendo contemporaneamente presenti tutti i livelli del punto precedente, è possibile affermare che un ente risulta tanto più perfetto (ossia tanto più 'simile' a Dio) quanto maggiore è la perfezione raggiunta in ciascuna delle *denominationes* elencate (specie, genere, *perfectio simpliciter*); questa terza modalità è molto interessante perché le combinazioni possibili dei vari gradi di perfezione sono praticamente infinite: è ad esempio possibile che un individuo sia il più perfetto all'interno di

¹⁴⁵ «Tertio modo, ut est tanta portio vel tanta latitudo sub gradu specifico istius nobilitatis, utpote albedo intensa signata per decem, cuius quaelibet pars est aequa nobilis et aequalis nobilitatis sicut totum, sed non aequalis latitudinis et cetera», ID., *ibid.*, p. 89.

¹⁴⁶ Il complesso brano di Ugolino merita un'attenzione particolare: «secundo, quia sub generali denominatione recipit quod affirmetur magis perfectum contra speciales denominationes, ut perfecta rubedo, sed non perfectus color. Et si albedo perfectus color, non perfecta qualitas, deest enim sibi maior nobilitas istius denominationis, scilicet qualitas, et si perfecta qualitas, ut fruitio, non tamen perfecta essentia finita vel creatura, nam anima est perfectior, et si sit perfecta res limitata, ut seraphim, non tamen perfectum ens vel essentia, igitur cui competit aliquam perfectionem habere secundum istas universales denominationes, competit sibi aliqua perfectio de participatione perfectionis simpliciter», ID., *ibid.*, pp. 89-90.

una specie, mentre la specie è una delle più infime all'interno del genere di appartenenza, il quale – a sua volta – è il più perfetto all'interno di uno dei sei *genera summa*, e via scorrendo¹⁴⁷.

Si comincia ad intravedere che il criterio di misurazione della *perfectio* di un ente può essere offerto dalla 'somma' dei gradi di perfezione (più o meno elevati) in ciascuno degli ordini che Ugolino ha individuato. La proposta di Giovanni di Mirecourt subisce un innalzamento di complessità non solo per quanto riguarda la quadripartizione degli estremi delle varie *latitudines perfectionis*, ma anche per quanto riguarda l'unità di misura effettiva, dal momento che in Ugolino di Orvieto questa misurazione non è più fornita soltanto mediante una 'semplice' *latitudo perfectionis* (ancorché legata alla specie di appartenenza), ma è offerta dal *cuncursum* contemporaneo dei gradi di perfezione in più ordini (*perfectio simpliciter*, genere, specie, *latitudo* individuale), che offrono un'unità di misura particolarmente complessa. In questa sezione Ugolino introduce inoltre un rilievo che mi pare piuttosto fertile per comprendere ancora meglio quello che Ripa indicherà poi come *replicatio unitatis divinae*: se l'imitazione della perfezione divina nei diversi livelli della *perfectio simpliciter*, del genere, della specie e della porzione di *latitudo* individuale (a loro volta modulabili in una varietà estremamente ricca di combinazioni) costituisce in Ugolino di Orvieto il criterio di misura della perfezione di un ente, è altresì corretto affermare che una cosa è imitare Dio sotto l'aspetto dell'*esse*, un altro sotto l'aspetto del *vivere*, un altro ancora sotto l'aspetto dell'*intelligere*:

*nota quod aliud est imitari perfectionem divinam ut est, aliud ut actus est, aliud ut vita est, aliud ut substantia actus, aliud ut notitia, aliud ut amor, aliud ut iustitia, sapientia, beatitudo et cetera. Mens autem rationalis est substantia, vita, notitia, amor, ideo perfectius imitatur, sed tamen gradu finito et genere distante, aliud ut substantia actus, vita, notitia, amor, sed non ut iustitia, beatitudo et cetera, quia denotant optimum amorem et optimum nosse, quod non est substantialiter, sed requiritur et cetera*¹⁴⁸.

Benché in Ugolino questa tesi si trovi solo abbozzata, sembra comunque fuori discussione che la *replicatio unitatis divinae* di Ripa rappresenti un marcato perfezionamento dell'idea già presente in Ugolino di Orvieto in accordo alla quale, nonostante sia impossibile partecipare unitariamente l'infinita perfezione di Dio, è comunque possibile partecipare contemporaneamente di più di una imitazione della perfezione divina, o – per usare un lessico ripiano – secondo un numero progressivamente maggiore di *replicationes*.

L'ultima distinzione che introduce Ugolino, per portare chiarezza sulla misurazione della perfezione degli enti, è la seguente: un conto è indicare la misura intrinseca e formale per la quale un ente è proprio di quella perfezione e non di un'altra; un altro conto è indicare invece la misura estrinseca e *mensurative*, in base alla

¹⁴⁷ «Tertio, quia secundum illas denominationes universales immediate reducitur in imitationem perfectiorem ipsius perfectionis simpliciter, id est dei, sed secundum alias denominationes non, sed mediate, ut fruitio est nobilis essentia, quia est in genere volitionum nobilis et suum genus est nobile. Et si illa fruitio sit valde intensa, tunc est perfecta, quia est in sua specie perfecta, quae species est nobilis in suo genere, quod genus non est nobile inter genera et cetera», ID., *ibid.*, p. 90.

¹⁴⁸ ID., *ibid.*, p. 90.

quale – dal *nostro* punto di vista – possiamo sapere che un ente è di tale perfezione o talaltra. Il rilievo di Ugolino non è affatto banale, perché mentre è scontato che un ente qualsiasi – in sé ed *intrinsece* – sia proprio di tale *quantitas perfectionis* (perché non è possibile che un ente esista senza che sia anche di una certa perfezione, comunque inferiore a quella divina)¹⁴⁹, non è altrettanto scontato il modo in cui noi possiamo *mensurare* tale perfezione. Alla questione già trattata da Mirecourt, se la misura della perfezione debba avvenire *per intensionem* dal grado 0 o *per remissionem* dal grado sommo (Dio), Ugolino di Orvieto ritiene opportuno aggiungere anche quella relativa al criterio mediante il quale compiere effettivamente tale misurazione. Ugolino prende le mosse da un triplice presupposto: (a) ogni ente – in sé ed *intrinsece* – è di una determinata perfezione; (b) mediante tale perfezione intrinseca eccede tutti gli enti di perfezione inferiore; (c) l'eccesso mediante il quale un ente ne eccede un altro meno perfetto è sempre commisurato alla propria *quantitas perfectionis intrinseca*; se dunque tale *quantitas* non è di per sé infinita, l'eccesso non può essere infinito.

A questo punto Ugolino pone il vero quesito: come individuare il criterio di misura *estrinseco* (cioè riconoscibile dal nostro punto di vista) per quantificare la perfezione degli enti? La soluzione è fornita attraverso una serie di conclusioni. (a) Dalla prospettiva di Dio e dei beati il criterio di misura estrinseco della perfezione di un ente coincide direttamente con il suo livello di perfezione intrinseca, che a Dio e ai beati è noto (*deus et beati in deo vident nobilitatem taliter, qualiter est*)¹⁵⁰. (b) Dal punto di vista nostro, invece (dal momento che non conosciamo la *perfectio simpliciter* 'qualiter est'), il criterio di misurazione estrinseco è rappresentato o dal riferimento al non-essere (quindi una misurazione per *intensio*) o dal riferimento alla specie più perfetta che noi possiamo conoscere, che è la natura intellettuale (quindi una misurazione per *remissio*):

*cuiuslibet creatae perfectionis quantitas nobilitatis in ordine maximo gradualitatis generum attenditur quoad nos vel penes distantiam a non gradu essentiali simpliciter vel ab infimo gradu, si datur, vel penes perfectissimum de facto in genere isto supra dicto, scilicet intellectuali*¹⁵¹.

Dal momento che Dio è a noi sconosciuto (per quanto riguarda la sua perfezione in quanto tale), risulta corretto affermare che Dio è infinitamente distante da qualunque creatura, e – di conseguenza – non può rappresentare un criterio di misurazione efficace, almeno *pro statu isto*:

¹⁴⁹ «Iuxta primum modum est conclusio facilis, quod quaelibet creata essentia est se ipsa et non per aliud quaedam quantitas perfectionis. (...) Impossibile est aliquam creatam essentiam esse, nisi sit formaliter quaedam natura certae nobilitatis ideatae et mensuratae a mensura ista immensa, quae 'omnia in numero, pondere et mensura' disposuit aeternaliter in se ipso et temporaliter in effectu creato», ID., *ibid.*, pp. 90-91.

¹⁵⁰ «Prima est: cuiuslibet creatae perfectionis quantitas nobilitatis simpliciter in ordine essentiali specierum attenditur quoad deum et beatos penes propinquitatem non ad summum illius ordinis, scilicet ad summam nobilitatem, quia in ordine isto maximo creabilium non est dare summum – hoc pono contra multos modernos – sed attenditur penes certam imitationem divinae perfectionis», ID., *ibid.*, pp. 91-92. Attenzione all'invettiva contro 'multos modernos' che sarà ripresa anche da Giovanni da Ripa. Non sono però ancora in grado di indicare chi siano questi moderni, che probabilmente fanno parte della generazione di maestri degli anni '40 e '50 (perché ancora Ripa si scagliava contro la tesi che Dio non potesse creare specie di perfezione sempre maggiore).

¹⁵¹ ID., *ibid.*, p. 92.

ratio autem quare sic est est ista: quia non videmus ideam correspondentem illi creatae perfectioni, sed imitationem, cuius est quantitas nobilitatis creatae. Sed divinam perfectionem apprehendentes infinitam cognitione imperfecta potius apparet nobis infinita distantia, quam aliqua similitudo vel propinquitas¹⁵².

Ne consegue che non possiamo ottenere (a partire da una distanza infinita di cui non conosciamo l'estensione) il criterio di misura di una quantità finita, che quindi va collocato all'opposto, cioè *per remissionem* a partire dall'ente più infimo di cui possiamo avere conoscenza, a partire dal quale possiamo dire che ogni ente 'recede' in *duplo*, in *triplo*, e così via all'infinito. Tale conclusione è resa necessaria dal fatto che Ugolino ha già ammesso che non vi sia un termine 'superiore' nella serie degli enti creabili da parte di Dio, che quindi possono essere di perfezione sempre crescente; la misura *per remissionem* a partire dalla creatura più perfetta non sembra dunque una via percorribile. Da questa tesi Ugolino ricava alcuni elementi ulteriori:

- 1) Si dà un'essenza di infinitamente modica *nobilitas (infinitae modicae nobilitatis)*
- 2) L'ordine essenziale, procedendo verso il basso, è terminato intrinsecamente ad un ultimo punto, di perfezione infima
- 3) Non si dà alcun grado immediato a tale punto, perché non sarebbe che pura potenza.

(c) L'ultima conclusione stabilisce dunque che il criterio di misurazione della perfezione degli enti per il *viator* è rappresentato dalla *propinquitas* a Dio, misurata però sulla base della distanza dei vari enti a partire dall'ultimo grado (di perfezione infima) della serie:

cuiuslibet creatae perfectionis quantitas supra materiam nobilitatis attenditur quoad nos penes propinquitatem ad deum in comparatione ad distantiam a non gradu seu ab ultimo gradu vel in comparatione ad certum finite distantem gradum¹⁵³.

3.5 Termini di contenimento della perfezione

Un terzo articolo è dedicato ad indagare la questione dei termini entro i quali sono contenute le quantità delle perfezioni essenziali, dal momento che – pur nella distanza infinita da Dio e nella prossimità non discreta alla specie più infima (materia prima) – Ugolino ammette che non ci siano né una specie suprema né una specie infima prossima alla materia prima. Si potrebbe ammettere in via preliminare che il termine iniziale della perfezione di ogni ente sia costituito dal non-grado della propria specie, dal non-grado del proprio genere, dal non-grado della perfezione *qua talis*, mentre il termine ultimo sia costituito dall'esatta *quantitas perfectionis* raggiunta dall'ente in questione. Il problema di questa proposta risiede nel fatto che la distinzione dei tre ordini (*perfectio*, *genus* e *specie*) comporta anche una diversa collocazione dei punti iniziali di enti che sono qualificati da perfezioni distinte (un'anima sarà necessariamente distante dal genere delle anime intellettive, mentre un'intensità di bianchezza disterà soltanto dal genere dei colori); a causa di questa disomogeneità,

¹⁵² Id., *ibid.*, p. 92.

¹⁵³ Id., *ibid.*, p. 93.

tuttavia, il criterio individuato in precedenza non è corretto. Ugolino sceglie dunque di indagare la questione analizzando due elementi distinti: (a) i termini (o *extrema*) delle quantità di perfezione o delle *latitudines* in quanto tali; (b) i termini medi mediante i quali si misura la perfezione.

3.5.1 Termini o *extrema*

Prendendo le mosse dai termini o *extrema*, Ugolino ci informa che questi possono essere intesi in un doppio senso: o si considerano (a1) i termini di un ordine o si considerano (a2) i termini di una qualche porzione di una specie (*latitudo individualis*). Se consideriamo i termini di un ordine, poiché gli ordini sono tre (*perfectio*, *genus*, *species*), tre saranno i termini: (a1a) i termini dell'ordine più infimo, che è la *latitudo* all'interno di ogni specie; (a1b) i termini dell'ordine medio, che è quello del genere; (a1c) i termini dell'ordine supremo, che è quello superiore al genere. Qualunque di questi tre ordini consideriamo, è interessante notare come ciò che ci troveremo a misurare non saranno degli enti:

*et sic non esset quaestio de aliqua una re vel essentia, sed de terminis istorum ordinum*¹⁵⁴.

Se consideriamo invece (a2) una porzione di uno qualunque dei tre ordini, i termini coincideranno: (a2a) con la *latitudo* precisamente occupata dall'ente determinato all'interno di una specie; (a2b) i termini di un genere prossimo qualsiasi in quanto occupa una posizione precisa nell'*ordo nobilitatis generis*; (a2c) i termini dell'ordine dei 'generi sommi' in quanto occupano una certa porzione della *perfectio simpliciter*¹⁵⁵.

Prendiamo le mosse dunque dai termini (a1) di un ordine considerato in generale, e precisamente dai termini (a1a) dell'ordine della *latitudo* all'interno di una specie, che viene considerata *ymaginarie* nella sua interezza (questa *latitudo* comprende *ymaginarie* tutti i possibili gradi occupabili da ogni individuo possibile in quella determinata specie). Ugolino formula quattro proposizioni per qualificarne i termini:

- 1) I termini tra i quali si comprende la perfezione individuale sono necessariamente compresi all'interno dei termini dell'intera *latitudo ymaginarie* considerata, che infatti comprende ogni possibile individuo¹⁵⁶.
- 2) Non esiste alcuna porzione di questa *latitudo*, per quanto piccola, che non sia divisibile ulteriormente; ciò comporta la possibilità del darsi di individui di perfezione sempre minore o sempre maggiore all'interno della medesima *perfectio individualis*¹⁵⁷.

¹⁵⁴ ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. III, p. 95.

¹⁵⁵ «Et primo, ut in specie sua, ut scilicet est quantitas quaedam seu portio illius speciei. Secundo: de terminis eiusdem rei, ut est gradus specificus in suo genere. Tertio: de terminis eiusdem rei, ut est gradus generis in maximo ordine perfectionum simpliciter», ID., *ibid.*, p. 96.

¹⁵⁶ «Prima: quaelibet latitudo individualis in gradu albedinis est infra latitudinem istam imaginariam B et praecise quaelibet data vel dabilis est infra B», ID., *ibid.*, p. 96.

¹⁵⁷ «Secunda: nulla est individualis perfectio vel portio de B, quin ipsa contineat minorem latitudinem in duplo», ID., *ibid.*, p. 96.

- 3) L'intera *latitudo ymaginarie* è infinitamente più vasta (*latior*) di qualunque sua porzione (cioè individuo), anche se questa porzione è infinita¹⁵⁸; ciò è formulato per garantire la possibilità di una creazione di individui sempre più perfetti:

*nam in infinitum sunt possibilia individua quorum quolibet dato potest dari duplum et quadruplum. Igitur tota B in prospectu dei simul sumpta est simpliciter infinita latitudo, licet non sit infinitae nobilitatis*¹⁵⁹.

- 4) La *latitudo ymaginarie considerata* ha come punto iniziale il non-grado della specie determinata di cui rappresenta la *latitudo* individuale, benché non abbia necessariamente come punto iniziale anche il non-grado del genere (dovrebbe essere la specie più infima di quel genere) o il non-grado della perfezione *simpliciter* (dovrebbe essere il tipo più imperfetto di imitazione della perfezione divina)¹⁶⁰. Prestiamo attenzione all'indicazione del non-grado: esso è un termine tecnico; dal momento infatti che è possibile che Dio crei individui di perfezione sempre minore, il termine iniziale della *latitudo individuorum* di qualunque specie non può essere un certo grado (perché è possibile il darsi di un grado sempre inferiore), ma soltanto il non-grado inteso come l'*incipit* dell'intera *latitudo*, che può essere infinita *sub et supra*.

Per quanto riguarda (a1b) l'ordine medio, che è quello del genere, Ugolino formula altre conclusioni:

- 1) La perfezione del primo genere è chiusa *exclusive* da un lato dalla materia prima (che è effettivamente l'entità più infima), mentre al capo opposto è chiusa *exclusive* dal genere superiore ad esso immediato¹⁶¹.
- 2) La perfezione di tutti i generi intermedi è terminata *exclusive, sub et supra*, ai due generi immediati che ne rappresentano rispettivamente il genere immediato meno perfetto e il genere immediato più perfetto¹⁶².
- 3) La perfezione del genere supremo è terminata *exclusive* verso il basso al genere immediato meno perfetto, mentre verso l'alto di fatto non ha un termine¹⁶³. Ciò consente a Dio di creare potenzialmente infiniti altri generi più perfetti.

¹⁵⁸ «Tertia: tota B latitudo specifica est in infinitum latior qualibet individuali latitudine etiam infinita intensive, si foret», ID., *ibid.*, p. 96.

¹⁵⁹ ID., *ibid.*, p. 96.

¹⁶⁰ «Quarta: tota B incipit a non gradu albedinis, non autem a non gradu coloris, nec a non gradu entitatis simpliciter, tamquam scilicet a termino extrinseco, et nullum habet terminum nec intrinsecum nec extrinsecum ad quem nisi de facto», ID., *ibid.*, p. 96

¹⁶¹ «Prima: ordo essentialium perfectionum primi generis terminatur infra exclusive ad materiam primam, sed supra terminatur exclusive ad genus immediatum», ID., *ibid.*, p. 97.

¹⁶² «Secunda: ordo essentialium perfectionum generis medii sub et supra terminatur exclusive ad genus immediatum», ID., *ibid.*, p. 97.

¹⁶³ «Tertia: ordo essentialium perfectionum supremi generis terminatur infra exclusive ad genus immediatum, sed nullum habet terminum, sicut nec totus ordo essentialium perfectionum», ID., *ibid.*, p. 97.

Per quanto riguarda (a1c) l'ordine supremo, quello della *perfectio simpliciter*, seguono altre conclusioni:

- 1) L'ordine totale della *perfectio simpliciter* comincia dal *non-esse* in quanto tale; perciò se la materia è di perfezione tanto modica che non è possibile immaginare qualcosa di meno nobile, la materia costituisce il termine intrinseco dell'ordine della perfezione, mentre il termine estrinseco è il non-essere vero e proprio¹⁶⁴.
- 2) L'ordine totale della *perfectio simpliciter* non ha un termine intrinseco o estrinseco superiore, ossia è strutturalmente aperto¹⁶⁵. Questa seconda conclusione è interessante perché Ripa ne accetterà solo una parte, dal momento che il termine esclusivo della serie infinita è pur sempre l'immenso.

Siccome l'ordine della *perfectio simpliciter* è il più generale ma anche quello dai contorni più rarefatti, Ugolino fa seguire alcune conclusioni ulteriori. Una prima conclusione stabilisce che ogni entità possibile è necessariamente un'entità collocata *non ultra* il termine intrinseco che è il non-essere, ma è collocata necessariamente in un qualche punto *citra*. L'interesse di questa conclusione risiede nei suoi tre corollari: a) esiste almeno una natura specifica nella quale ogni individuo è infinitamente più perfetto di quanto la specie sia perfetta nell'ordine essenziale delle perfezioni; b) in tutte le specie superiori le cui *latitudines individuales* siano continuabili all'infinito è possibile che si diano sia (b1) un individuo che – nella *latitudo individualis* – risulti meno perfetto di quanto la specie sia perfetta nell'ordine essenziale del genere, sia (b2) un individuo che – sempre nella *latitudo individualis* – risulti più perfetto di quanto la specie sia perfetta in comparazione alle altre specie del relativo ordine essenziale; c) qualunque individuo, di qualunque specie è sempre infinitamente più imperfetto nell'ordine delle perfezioni essenziali (ossia l'ordine più generale) di quanto non sia nell'ordine specifico. Questi tre corollari sottolineano che il valore – o la *quantitas perfectionis* – dei tre ordini identificati da Ugolino (specie, genere, *perfectio essentialis*) non è omogeneo, e cresce progressivamente spostandosi dalla specie al genere, e dal genere alla perfezione essenziale.

Una seconda conclusione stabilisce invece che la materia prima è di perfezione e *nobilitas* infinitamente modica. La dimostrazione è ripresa da Giacomo da Viterbo, il quale – recuperando la metafisica aristotelica – ricordava come l'atto fosse superiore alla potenza: di conseguenza (a) dove c'è puro atto c'è anche perfezione infinita, mentre (b) dove non c'è atto ma solo potenza (come nel caso della materia prima) o (b1) non c'è perfezione, o (b2) se c'è è di intensità infinitamente piccola, per la quale non è possibile immaginarne una inferiore; la medesima conclusione è provata appoggiandosi all'autorità di Agostino e di Proclo.

Segue dunque una terza conclusione che – prendendo le mosse dalla seconda – sostiene che l'ordine della *perfectio simpliciter* deve necessariamente essere terminato *intrinsece* verso il basso alla materia prima, proprio perché la materia prima è l'ente di perfezione o *nobilitas* infinitamente modica.

¹⁶⁴ «Ordo totalis essentialium perfectionum creaturarum et creabilium specierum incipit a non esse simpliciter. Ideo si materia est tam modicae nobilitatis quod nihil potest fieri ignobilius, sic talis ordo habet terminum intrinsecum essentia materiae primae», ID., *ibid.*, p. 97.

¹⁶⁵ «Sed supra non habet aliquem terminum intrinsecum, sed nec extrinsecum, scilicet immediatum. Hoc addo contra Modernos», ID., *ibid.*, p. 97.

La quarta conclusione interviene invece sull'assenza del termine superiore nell'ordine della *perfectio simpliciter*: siccome Dio risulta infinitamente distante sia dalla creatura più perfetta (l'angelo), sia dalla creatura più infima, ne consegue che la distanza che separa Dio da ogni possibile creabile è sempre infinita, indipendentemente dalla perfezione intrinseca dell'ente più perfetto; in altre parole Dio è in grado di creare enti di perfezione sempre crescente, in una serie strutturalmente aperta e priva di un termine supremo.

L'ultima parte della proposizione precedente è la conclusione quinta in base alla quale non si dà alcun termine estrinseco ed immediato alla serie potenzialmente infinita della *perfectio simpliciter* che imita l'infinita perfezione divina.

La conclusione riveste un interesse piuttosto elevato perché Ugolino si pone in diretta polemica con alcuni dottori che ponevano Dio come termine estrinseco ed immediato della serie delle perfezioni essenziali, lasciando comunque la serie strutturalmente aperta; in realtà, senza introdurre distinzioni ulteriori tra l'infinità che spetta a Dio e l'infinità che può spettare alle creature, la partita è già destinata ad un sonora sconfitta: è impossibile qualificare la serie dei creabili come numericamente infinita senza ammettere una perfezione infinitamente crescente; ma se si ammette una perfezione infinitamente crescente si giunge ad eguagliare Dio; perciò o si nega la risalita all'infinito, o se si concede (almeno in linea teorica) che la serie rimanga aperta, concedendo a Dio di creare enti sempre più perfetti, si devono fare non pochi salti mortali per mantenere Dio nella sua perfetta e infinita trascendenza. Giovanni da Ripa, introducendo la distinzione tra l'immensità divina e un doppio livello di infinità creaturale (*successive* e *intensive*) sarà in grado di superare l'*impasse*. Il motivo per cui Ugolino di Orvieto lascia la serie delle perfezioni essenziali strutturalmente aperta e non terminata *sursum* è legata all'incompatibilità dell'infinita perfezione divina con la perfezione dell'intera serie dei creabili: se anche prendessimo *tota simul* l'intera serie delle perfezioni essenziali come realizzata (che sarebbe necessariamente composta da infiniti individui), e la considerassimo come un'entità unica (indicata con 'A'), la sua perfezione sarebbe ancora infinitamente distante da quella divina; di conseguenza, dal momento che Dio può creare enti sempre più perfetti rispetto all'intera serie, non è possibile immaginare un termine ultimo di questa serie, che porrebbe un freno all'infinita onnipotenza divina; l'unico limite che si può immaginare è un termine a questa serie che è imposto dalla stessa potenza ordinata di Dio, che giudica opportuno porre questo termine: *de potentia absoluta*, però, tale termine potrebbe immediatamente scomparire. Molto interessante è la formulazione di Ugolino:

impossibile est aliquam essentiam infinite distantem ab A terminare A intrinsece vel extrinsece immediate. Terminus enim est ultimus rei et debet esse indistans. Igitur impossibile est divinam perfectionem simpliciter ot omnibus modis infinite distantem ab A terminare A. dico igitur quod A multitudo vel ordo est interminatus in sursum, nisi de facto et de potentia dei ordinata. Et sic infinite magnae nobilitatis potest A esse secundum aliquid sui. Probat, quia in sursum procedit per duplam et quadruplam et octuplam nobilitatem ad quamlibet datam vel dabilem¹⁶⁶.

¹⁶⁶ ID., *ibid.*, pp. 100-101.

A questo punto Ugolino si concentra sulla seconda modalità di intendere i termini di uno qualsiasi degli ordini essenziali, la modalità per la quale si prende in considerazione soltanto (a2) una porzione di specie, di genere o di perfezione essenziale. Entro quali termini è compresa la porzione di uno di questi tre ordini?

Prendendo le mosse dall'ordine più infimo, quello (a2a) degli individui, Ugolino si domanda: la porzione di *latitudo specifica* occupata da un ente determinato, come è terminata? Ugolino distingue tre modalità nelle quali un individuo può disporsi lungo la *latitudo* specifica: *continue*, *contigue* o *discrete*. *Discrete* è la modalità con la quale gli angeli sono disposti entro la propria specie: siccome già sappiamo che ogni angelo è una specie a sé, e non si dispone accanto ad altri angeli lungo un'inesistente *latitudo continua angelorum*, risulta piuttosto semplice affermare che il termine (*sub et supra*) entro il quale è contenuta la *perfectio individualis* di un angelo è la sua stessa *quantitas perfectionis*, non partibile in una *latitudo* continua, ma che ricomprende *superaequivalenter* i gradi di perfezione (specifica, generale, essenziale) inferiori¹⁶⁷.

Un individuo contiguo è invece un individuo come l'uomo, che di fatto è composto dall'anima e dal corpo, cui corrispondono due *rationes* differenti; l'introduzione della contiguità è funzionale alla distinzione introdotta da Ugolino tra ordine specifico, ordine generico e ordine della perfezione essenziale: come l'uomo, così vi sono molti altri enti composti da parti le cui *rationes* occupano posizioni differenti nella complessa struttura tracciata da Ugolino, magari perché una parte occupa una posizione inferiore nell'*ordo generis* rispetto ad un'altra, che occupa una posizione superiore, o anche perché le parti occupano due posizioni distinte nell'*ordo perfectionis essentialis* (*qualitas* e *forma intellectiva* ad esempio). La conclusione di Ugolino è interessante: siccome la perfezione totale dell'uomo (anima + corpo) non è più perfetta della sola parte più nobile (l'anima), ma tuttavia l'altra parte (la materia) costituisce una *latitudo* nella sua specie, e dal momento che nell'uomo ci sono anche le forme sostanziali delle carni e delle ossa, si può comunque dire che l'uomo considerato come un tutto, nel suo grado massimo di perfezione (anima), viene misurato nella sua *quantitas perfectionis* proprio da questo grado di perfezione, che rappresenta dunque il termine intrinseco (superiore) della perfezione di un individuo contiguo. Il termine estrinseco (inferiore) è invece rappresentato dal non-grado dei vari ordini (specie, genere, perfezione essenziale)¹⁶⁸.

Segue dunque il caso degli individui continui, la cui natura presenta una sola *ratio* (p.es. il bianco, che è un colore) la cui *latitudo* è continua e divisibile all'infinito. A proposito di questo tipo di individui Ugolino propone quattro conclusioni, che rappresentano altrettante tipologie di esistenza di questi individui:

- 1) Se l'individuo (es. un bianco) viene creato in un soggetto a partire dal non grado della sua specie, e cresce costantemente in intensità fino a quando – però – invece di raggiungere il grado di intensità

¹⁶⁷ «Et de isto individuo realiter impartibili sit ista conclusio: A essentiae angeli terminus eius in sua specie vel in genere vel in perfectione simpliciter non est nisi unus intrinsecus, scilicet tota eius quantitas perfectionalis superaequivalenter continens gradus inferiores, scilicet inferiorum specierum vel generum et cetera, et alius terminus extrinsecus est non gradus specie vel non gradus generis vel non gradus perfectionis simpliciter», ID., *ibid.*, p. 101.

¹⁶⁸ «De individuo contiguo, cuiusmodi est homo ratione animae et ratione materiae, quia aggregatum non est aliqua proportione numerali perfectius quam pars, et tamen altera pars scilicet materia, est latitudo in specie sua, vel si in homine sunt formae substantiales carnis et ossis, tunc multo minus aliquo uno termino terminatur affirmative. Potest tamen dici quod se toto ut maximo, id est totali totalitate quasi extensiva, gradu sui terminari intrinsece et non gradu totius quasi extrinsece terminari. Simile de mortali et veniali», ID., *ibid.*, p. 101.

maggiore, viene distrutto, i termini entro i quali è contenuto sono rispettivamente un non-grado (il non-grado della bianchezza) e un non-grado (il non-grado che coincide con l'istante della sua distruzione).

- 2) Se l'individuo (es. un bianco) viene creato in un soggetto a partire da una certa intensità, e cresce fino a raggiungere un grado ben determinato, che è il grado massimo, i termini entro i quali è contenuto sono un grado (l'intensità iniziale) e un grado (l'intensità massima)
- 3) Se l'individuo viene creato a partire dal non-grado della sua specie, e cresce fino a raggiungerne il grado massimo, i termini entro i quali è contenuto sono un non-grado (il non grado della bianchezza) e un grado (l'intensità massima)
- 4) Una qualunque porzione della *latitudo* di un individuo continuo (il bianco), che però non è divisibile ulteriormente, corrisponde esattamente ad una certa *quantitas perfectionis* nel suo genere. Si tratta di una rielaborazione della distinzione inizialmente tracciata tra *latitudo (individualis)* e *nobilitas* (speciei), dal momento che qualunque punto occupato nella *latitudo individualis* presenta sempre la medesima *nobilitas*, che è quella del genere di appartenenza. In questo senso le specie sono come i numeri, perché il passaggio tra l'una e l'altra non avviene secondo la logica della quantità continua che caratterizza la *latitudo individualis*, ma secondo la logica della quantità discreta che separa i vari gradi di *nobilitas* generica.

Molto chiaro risulta un passaggio contenuto nella dimostrazione di questa quarta conclusione: dire che una specie eccede un'altra specie meno perfetta significa dire che la specie più perfetta contiene *perfectionaliter* quella meno perfetta; la continenza *perfectionaliter* può indicare però modalità distinte: se infatti siamo al livello della *latitudo* individuale di un ente semplice (come una bianchezza), dobbiamo dire che l'individuo più perfetto contiene *realiter* le intensità inferiori (e infatti la sua *latitudo* è continua e divisibile infinitamente), mentre se siamo al livello della specie o del genere (che non costituiscono una *latitudo* continua, ma piuttosto una serie di gradi discreti di *nobilitas*) l'eccesso *perfectionaliter* coincide con il possesso di una perfezione soltanto simile, ma di *ratio* distinta (e più perfetta)¹⁶⁹.

Proseguendo su questa linea è possibile affermare che l'eccesso che separa le specie dagli individui è maggiore rispetto all'eccesso che separa due individui; che l'eccesso che separa i generi dalle specie è maggiore rispetto all'eccesso che separa due specie; che l'eccesso che separa la *perfectio simpliciter* dai generi è maggiore rispetto all'eccesso che separa due generi. Il processo approda ad un esito interessante, che costituisce una

¹⁶⁹ «Quid igitur est unam speciem alteri supponi? Est eam excedere et continere perfectionaliter modo tamen dissimili. Et super isto dicitur excedere quia iste modus est nobilior. Continere autem perfectionaliter gradus inferiores aliter est in portione speciei, ut in albedine, ut albedo est, quia realiter potest dividi in inferiores. Et est excessus simillimae naturae tam totius quantitatis quam partis. Item quia continens constituitur vel integratur realiter partialiter a contento. Aliter vero reperitur in una specie respectu inferioris in genere suo proximo, ut in colore, quia non est per realem inexistenciam vel per posse in illos aut simillimos realiter dividi, sed est per quendam nobiliorem modum habere perfectionaliter et superaequivalenter, sed vere, in natura sua. Et quanto distantior est species tanto dissimiliori modo in illa manerie imitandi deum continet», ID., *ibid.*, p. 103

quinta conclusione: l'eccesso che separa Dio da qualunque altra entità (compresa la *perfectio simpliciter*) è infinitamente maggiore rispetto a qualunque altro eccesso immaginabile¹⁷⁰.

A queste conclusioni se ne aggiungono delle altre che ricapitolano i risultati acquisiti, indicando i termini più comuni per la *latitudo* individuale, la *perfectio* generica e la *perfectio essentialis*. Se l'essenza B è un individuo all'interno di una specie, si può dire che l'essenza B, in quanto è una *latitudo* finita e di una certa porzione nella sua specie, ha come termine intrinseco se stessa (nella misura cioè della sua stessa estensione, finita), mentre il termine estrinseco è rappresentato dal non-grado di quella determinata specie. Tra questi due termini sono contenute le infinite latitudini che rappresentano altri individui infiniti; ciascuna *latitudo* può essere considerata – prendendo in considerazione i due termini – indivisibile, in modo tale da garantire l'identità dell'individuo¹⁷¹.

Se l'essenza B è una specie, il termine intrinseco affermativo e superiore è rappresentato dalla perfezione totale in quel genere determinato, mentre il termine inferiore non è il grado infimo di quel genere (perché non esiste, essendo possibile immaginare specie sempre meno perfette), ma il non-grado di quel determinato genere; di nuovo, la differenza tra grado infimo e non-grado è da collocare nel fatto che mentre il grado infimo è quel grado di infinitamente modica perfezione – che tecnicamente non è mai raggiungibile se non nel caso della materia prima, mentre in ogni altro genere Dio può creare specie sempre meno perfette – il non-grado rappresenta il punto iniziale dal quale comincia un determinato genere. All'interno di questi termini sono collocabili infinite quantità di perfezione, che a differenza delle varie *latitudines individuales* non sono disposte lungo un'immaginaria *latitudo* continua (di cui rappresentano estensioni distinte), ma sono ivi disposte secondo la logica della perfezione *superaequipollens*, che indica semplicemente il fatto che la perfezione della specie inferiore è contenuta in quella superiore¹⁷².

Nel caso invece della *perfectio simpliciter*, l'essenza B ha come termine intrinseco se stessa in quanto considerata nella sua totalità, ossia nel grado più elevato di *nobilitas*, mentre il termine estrinseco è rappresentato dal non-essere *simpliciter*¹⁷³.

Segue dunque una conclusione che ricorda come la perfezione della specie sia essenzialmente superiore a quella dell'individuo, mentre quella del genere è superiore a quella della specie, e quella della *perfectio*

¹⁷⁰ «Et ideo quinto adhuc in infinitum aliter reperitur continere in Deo respectu omnium possibilium generum etiam imaginabilium et cetera. Hinc patet quod iste modus perfectionis est infinite nobilis et supra omnem imaginabilem nobilitatem», ID., *ibid.*, p. 104.

¹⁷¹ «Secunda conclusio: B essentiae, ut est quaedam finita latitudo et portio in sua specie, terminus intrinsecus est ipsa, ut est maxima latitudo totalis, alius terminus non est aliquis gradus indivisibilis, sed est non gradus eius. Inter quos terminos sunt latitudines infinitae communicantes et quaelibet istarum, ut totalis est, indivisibiliter est tanta et ut sic erit maximus gradus sui distans se toto categorematicae ac etiam syncategorematicae, id est quaelibet parte sui, a non gradu albedinis, et inter quoslibet duos gradus est gradus medius minor maiore et maior minore», ID., *ibid.*, p. 106.

¹⁷² «Tertia conclusio: B essentiae, ut est tantae nobilitatis color, terminus intrinsecus affirmativus et superior est totalis eius perfectio in suo genere, ut totaliter sumpta est totalitate perfectionali continentiae superpositionis nobiliori modo, et alius terminus extrinsecus inferior est non minimus gradus in perfectione sui generis, quia non est, sed non gradus coloris. Et inter hos terminos sunt quantitates infinitae extrinsecae, scilicet inferiores in genere illo communicantes non reali inclusione, sed perfectionali superaequipollentia», ID., *ibid.*, p. 106.

¹⁷³ «Quarta conclusio: B essentiae, ut est quaedam perfectio simpliciter, terminus intrinsecus est ipsamet totaliter sumpta, ut essentia, tantae nobilitatis essentia et terminus alius est non gradus essentiae, id est nihil simpliciter», ID., *ibid.*, p. 107.

essentialis è superiore a quella del genere; da notare inoltre che nel genere supremo coincidono la perfezione del genere supremo (intelligenza) e quella del trascendentale (creatura/ente), poiché si tratta del grado supremo di perfezione¹⁷⁴.

3.5.2 Termini intermedi

È dunque il momento di affrontare il secondo elemento dell'analisi: (b) i termini medi mediante i quali si misura la perfezione nei vari ordini. A differenza di tutto il discorso già affrontato, relativo ai termini di contenimento nei vari ordini, si tratta adesso di considerare un certo ente-individuo in una determinata intensità: esso dista necessariamente sia (b1) dal non-grado della sua specie, sia (b2) dalla specie inferiore, sia (b3) da enti appartenenti ad altri generi e dista infine (b4) dal *non essere simpliciter*. L'esempio di Ugolino ci aiuta a prendere familiarità con il problema ora sollevato:

*sciendum quod B albedo distat a non gradu albedinis, distat a rubedine, distat a re alterius generis et distat a nihilo simpliciter, id est a non gradu simpliciter entitatis*¹⁷⁵.

Si tratta dunque di capire in che modalità un ente qualsiasi dista da questi termini. Sul primo tipo di distanza (b1), ossia la distanza di un ente dal non-grado della sua specie, Ugolino formula alcune proposizioni che prendono in considerazione anche (b2) la distanza di tale ente dalle altre specie:

- 1) La distanza che separa un certo ente-individuo dal non-grado della propria specie è pari alla *latitudo* entro i quali termini è contenuto tale individuo
- 2) I termini medi che compongono la distanza sono costituiti da tutti i gradi inferiori¹⁷⁶
- 3) Ogni grado possibile dell'infinita *latitudo* individuale può essere sia un termine estremo (che misura una certa individualità) sia un termine medio (che compone assieme ad altri gradi la *latitudo* di un ente differente e più perfetto)
- 4) Quanta è la *latitudo* individuale che separa un certo grado individuale dal non-grado di quella specie, tanta è la *perfectio specifica*, e viceversa
- 5) Una specie è infinitamente più perfetta in quanto tale rispetto alla posizione che occupa nell'*ordo generis* e nell'*ordo perfectionum essentialium*

¹⁷⁴ «Quinta conclusio: quaelibet essentia, quae est in genere ac in specie, denotatur perfectior, si dicitur: est nobilis perfectione simpliciter, ut est nobilis essentia, et est multum nobile ens, quam denotetur perfecta, si dicitur: est nobile animal vel nobilis qualitas vel nobilis color. Similiter perfectior denotatur, si dicitur: est multum perfecta qualitas, quam si dicitur: est multum perfecta albedo. Similiter: est multum perfectum animal quam: est multum perfectum canis. Sed in genere supremo aequivalenter est esse multum perfectam intelligentiam et esse multum perfectam creaturam; sed simpliciter affirmare esse infinite perfectam intelligentiam non contingit nisi de isto, cui gradus vel modus nobilissimae nobilitatis secundum totam latitudinem sui competit incommutabiliter et ex se», ID., *ibid.*, p. 107.

¹⁷⁵ ID., *ibid.*, p. 108.

¹⁷⁶ «Secunda: media illius distantiae sunt praecise tam media intrinseca, quae sunt media distandi et essendi ita quod quilibet gradus minor est certae latitudinis per quam distat, quam media extrinseca, quibus innotescit. Extrinseca autem media sunt similes latitudines cum illis, quas continet», ID., *ibid.*, p. 108.

A proposito del terzo tipo di distanza (b3), quella tra un individuo e il non-grado del genere di appartenenza, seguono altre quattro proposizioni:

- 1) Il fatto che un individuo disti in perfezione dal non-grado di perfezione del genere di appartenenza è coincidente con il possesso – da parte di quell'individuo – di una certa porzione di *nobilitas* che coincide proprio con quella della sua specie; da notare inoltre che, data tale specie, è possibile immaginarne infinite inferiori e infinite superiori, senza per questo raggiungere una perfezione infinita, a causa del concorso non *realiter* ma *superaequipollenter* dei gradi inferiori in quelli superiori¹⁷⁷.
- 2) I termini medi estrinseci sono rappresentati in questo caso da tutte le specie inferiori
- 3) I termini medi intrinseci sono rappresentati invece dalla *quantitas perfectionis (nobilitas)* di ciascuna di queste specie.
- 4) La *nobilitas* specifica (che costituisce cioè una specie) all'interno di un genere è la stessa distanza che separa tale specie dal non-grado del relativo genere di appartenenza

Circa il quarto tipo di distanza, (b4) che intercorre tra un individuo e l'*ordo* della *perfectio simpliciter*, Ugolino formula alcune conclusioni:

- 1) La distanza che separa l'individuo B (che è un individuo di un genere sommo che rappresenta una certa imitazione della perfezione divina) dagli individui di altri generi sommi è data dalla differenza tra la sua *quantitas imitationis perfectionis divinae* e quella dei generi sommi meno perfetti¹⁷⁸.
- 2) I medi estrinseci del genere infimo sono costituiti soltanto dalla materia prima
- 3) La terza proposizione viene qualificata come 'regula': ogni essenza creata che dista in proporzione maggiore dal non-essere rispetto ad un'altra può definirsi più perfetta.
- 4) I termini medi mediante i quali distano due individui di specie diversa all'interno di un genere comune sono duplici: (a) un bianco ed un rosso distano per mezzo di sé stessi dalla bianchezza *intrinsece*; (b) distano invece *extrinsece* per mezzo di tutte le specie loro intermedie¹⁷⁹.
- 5) Qualunque specie all'interno di un genere che non sia infimo né supremo distano dal non-essere *simpliciter* per mezzo della medesima distanza; tutte le specie di un genere dunque, sono ugualmente distanti dal non-essere *simpliciter*.

¹⁷⁷ «B albedinem distare in perfectione secundum sui generis perfectionem seu nobilitatem a non gradu perfectionis coloris vel a rubedine est B albedinem esse aliquantae nobilitatis colorem, sub qua minus nobilis color unus vel plures dari possunt, immo infinitae species, quarum nulla est ultima potentialiter nec requiritur, quod aliqua sit. Sed tamen istae communicarent non reali compositione, sed perfectionali superaequipollentia, ut supra dixi de continere vel superponi; ideo non resultat infinita perfectio», ID., *ibid.*, pp. 108-109.

¹⁷⁸ «B albedinem distare ut est quaedam perfectio certi generis imitantis deum aliqua imitatione denominabili denominatione perfectionis simpliciter, est B esse aliquam essentiam participantem imitationem perfectionis simpliciter, sub qua aliae minus perfecte imitantes, id est alterius generis, possunt esse et cetera», ID., *ibid.*, pp. 109-110.

¹⁷⁹ «Quarta et generale corollarium: media quibus essentia una supra materiam primam praesertim in eodem genere cum alia, a qua distat, sunt duplicis modi. Nam A albedo et B rubedo distant se ipsa albedine intrinsece et per medias species possibles extrinsece. Item distant latitudine in sua specie. Sed istae duae distantiae non sunt facientes maius in aliqua proportione numerali et cetera», ID., *ibid.*, p. 110.

3.6 Eccesso della perfezione creata sulla specie inferiore

L'ultimo articolo della lunga *Quaestio* III di Ugolino pone questo interrogativo: qualunque perfezione creata eccede infinitamente la altre perfezioni di specie inferiore? La domanda si pone per questa ragione: tenendo conto che (a) nella serie delle specie è sempre possibile immaginare una specie ulteriore, e (b) la distanza perfezionale tra due specie distinte – tra le quali è sempre possibile immaginarne una intermedia – è misurata da tutti gli elementi intermedi (che dunque sono infiniti), parrebbe logico concludere che l'eccesso della specie superiore sull'inferiore è infinito, anche se rimane un dubbio: siccome la struttura delineata da Ugolino è a più livelli, la cui *nobilitas* è fundamentalmente autonoma per ciascuno di essi, di fatto due specie nello stesso genere si eccedono sulla base della loro perfezione propria (*nobilitas specifica*), che quindi potrebbe essere semplicemente finita. Come risolvere il problema?

Il primo elemento che Ugolino da Orvieto precisa, è il tipo di realtà cui si applica questo eccesso: l'eccesso si misura esclusivamente tra specie e specie (all'interno di uno stesso genere) e tra genere e genere (all'interno della medesima *perfectio essentialis*); tra individuo e individuo il discorso non è cogente, perché la *perfectio speciei* è sempre la medesima:

*quaestio non intelligitur de excessu unius individui ad aliud eiusdem rationis, sed de excessu unius speciei ad aliam secundum nobilitatem in genere, in eodem proximo genere, et de excessu unius generis nobilitatis ad aliud genus secundum nobilitatem vel perfectionem simpliciter*¹⁸⁰.

Vengono dunque proposte alcune regole generali, la prima delle quali stabilisce che cosa si debba intendere per perfezione infinita all'interno di un genere: è impossibile che la perfezione secondo il genere sia una perfezione o nobiltà intrinsecamente infinita, essendo di fatto limitata alla propria perfezione generica (ed è sempre possibile immaginare la creazione di generi sempre più perfetti); ma può considerarsi infinita nel senso che non può essere trascesa da altre *latitudines generis*, sia mediante un processo finito di *duplatio* (nel senso che generi inferiori, mediante *duplationes* continue, ne oltrepasserebbero la perfezione), oppure ancora nel senso che la sua perfezione non può essere in alcun modo eguagliata da altri generi¹⁸¹. La stessa descrizione si applica alle *perfectiones simpliciter*: il fatto che una perfezione sia infinita riguarda il fatto che quell'essenza, in un processo di accrescimento attraverso perfezioni successive, non può essere eguagliata¹⁸².

La seconda regola stabilisce che in tutti i casi di eccesso tra due entità, l'eccedente e l'ecceduto devono condividere la medesima *denominatio*, altrimenti l'eccesso non può essere misurato: se A eccede B secondo

¹⁸⁰ ID., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, I Sent., Dist. III, Quaestio III, Art. IV, p. 112.

¹⁸¹ L'espressione di Ugolino è particolarmente complessa e utilizza fortemente la dottrina del *significabile complexe*: «'perfectionem secundum genus esse infinitam perfectionem vel nobilitatem infinitam in illo genere est ipsam esse ad genus limitatam, sed in genere infinitam sic quod per latitudines nobilitatis generis non potest transcendere, quia nullo finito processu et cetera', seu est 'ipsam nullo finito processu per duplationes secundum nobilitatem generis posse attingi vel transcendere'. Dixi autem 'per duplationes' quia si procedatur per numerales proportiones et cetera item est 'ipsam infinite nobiliter continere perfectionem sui generis, et per consequens infinite dissimiliter a qualibet specie continente finite solum'», ID., *ibid.*, pp. 112-113.

¹⁸² «Similiter 'perfectionem esse simpliciter infinitam perfectionem est essentiam illam nullo finito processu secundum perfectiones simpliciter procedendo posse aequari, immo nec nisi citra infinitam distantiam procedi ad illam'. Sic est Deus», ID., *ibid.*, p.113.

la bianchezza, entrambi sono bianchi; se A eccede B secondo il colore, entrambi sono colori; e così via. Prestiamo attenzione all'esempio dell'anima, che ci riporta alla vastità dell'ordine più generale tracciato da Ugolino: l'anima infatti non eccede la bianchezza né secondo il colore (genere) né secondo la sostanza (genere superiore), bensì secondo la *perfectio simpliciter dicta*, cioè nella denominazione generale sotto la quale entrambe sono contenute, e cioè 'creatura', 'ente':

*sed anima non excedit albedinem excessu coloris nec excessu substantiae, sed excessu perfectionis simpliciter dictae, id est sub denominationibus generalibus sub qua denominatione communicant, ut quia perfectior creatura, perfectius ens*¹⁸³.

La terza regola afferma invece che l'eccesso di una specie più perfetta su di un'altra – all'interno del medesimo genere – non avviene secondo tutta la perfezione della specie superiore, ma secondo la differenza tra la perfezione della specie superiore e la perfezione della specie inferiore; in questo modo si evita di dire sia (a) che la specie inferiore è ricompresa *realiter* nella specie superiore, sia (b) che la perfezione della specie inferiore è nulla, perché ecceduta dall'intera perfezione della specie superiore¹⁸⁴.

A questo punto seguono alcune conclusioni. La prima stabilisce che è contraddittorio che ci sia una qualche specie infinitamente nobile o infinitamente perfetta¹⁸⁵. La seconda che è contraddittorio che una specie di un determinato genere ecceda infinitamente per mezzo della *nobilitas* del suo genere la specie inferiore. La terza conclusione stabilisce l'impossibilità che *citra Deum* si dia un'essenza infinitamente perfetta secondo la *perfectio simpliciter*. Questa conclusione è piuttosto interessante, perché mostra la differenza che caratterizza i sistemi di Ugolino da Orvieto e Giovanni da Ripa: mentre Ugolino non dispone che di un solo significato di infinito, Ripa ne introduce uno 'doppio' (*successive/intensive*); in questo senso Ugolino incontra necessariamente dei limiti che Ripa non avrà, che si mostrano bene nel caso di questa terza conclusione. Se infatti immaginiamo che B sia un ente di perfezione infinita, resta pur vero che Dio gli è infinitamente perfetto; di conseguenza Dio può creare infiniti enti infinitamente più perfetti, perché la distanza che lo separa da B è infinita; ma in tal modo non si può più ammettere che B sia infinito, ed ecco dunque che torniamo al punto già affermato in precedenza: la serie delle *perfectiones simpliciter* è terminata verso il basso alla materia prima, ma verso l'alto non ha un termine. L'appiattimento su di un solo significato di infinito è poi bene evidente dal modo in cui Ugolino intende la creatura più perfetta:

*quidquid est simpliciter infinite perfectum, continet quamlibet finitam perfectionem simpliciter infinito modo nobiliori et sibi nulla maior perfectio deest vel dari contingit*¹⁸⁶.

¹⁸³ ID., *ibid.*, p. 113.

¹⁸⁴ «Tertia regula: nulla species maiori nobilitate excedit aliam eiusdem generis, quam ipsa sit nobilis in illo genere. Nam esto quod se tota excederet, quod est impossibile. Licet enim se tota contineat, non tamen tota ipsa est excessus ille, quia tunc species quae exceditur, nullius esset perfectionis. Exemplum: intellectivum excedit sensitivum non se tota, quia non per sensitivum et cetera», ID., *ibid.*, p. 113

¹⁸⁵ «Prima conclusio: esse aliquam speciem infinite nobilem vel infinite perfectam claudit contradictionem», ID., *ibid.*, p. 110

¹⁸⁶ ID., *ibid.*, p. 116.

Qualificata in questi termini la perfezione infinita, non sorprenderà il fatto che Ugolino non è in grado di affermare l'esistenza di una creatura infinita, perché tale infinità è riservata esclusivamente a Dio. L'unica modalità in cui è possibile parlare di infinità creata è l'infinità *nobilitas* che si ha nel caso di quell'essenza creata che eccede – nell'ordine delle *perfectiones essentielles*, e nello specifico secondo la *perfectio entis* – qualunque altra essenza creata oltre ogni proporzione immaginabile:

*omnis et sola, id est praecise illa essentia, quae secundum nobilitatem in essendo generalissime ens est excedens ultra omnem proportionem aliam quamlibet creatam essentiam datam, est simpliciter infinite nobilis*¹⁸⁷.

E, di fatti, tale infinità non è raggiungibile mediante alcun processo di crescita o di ottenimento progressivo di perfezione, ma si pone come semplice tensione (che fa da contraltare alla strutturale apertura della serie delle *perfectiones essentielles*):

*nullus processus, quamvis ad perfectiora in infinitum tendat, si non per ista media, per quae acceditur, ad certam nobilitatem adaequandam vel transcendendam eatur, arguit illam nobilitatem esse infinitam vel infinite excedere*¹⁸⁸.

Seguono alcune conclusioni riguardo all'eccesso dei generi. Una quarta conclusione – *pro regula tenenda* – afferma che qualunque entità ne ecceda un'altra del medesimo genere per mezzo di un eccesso che è oltre ogni proporzione non può essere a sua volta ecceduto da un'altra entità del medesimo genere.

L'aspetto interessante è che – quinta conclusione – nessuna essenza creata, nemmeno nel genere più perfetto (che è quello delle intelligenze) è in grado di eccedere infinitamente, oltre ogni proporzione immaginabile, un'altra del medesimo genere:

*nulla creata essentia in aliquo genere est infinite nobilis nobilitate quidditativa. Haec conclusio est de mente sanctorum Augustini et Ambrosii, item Aegidii, Jacobi, Gandavensis. Probo tamen eam in genere supremo intelligentiarum, quia nulla est ibi excedens quidditativo excessu aliam eiusdem proximi generis ultra omnem proportionem*¹⁸⁹.

Di conseguenza è necessario affermare – sesta conclusione – che ogni essenza creata eccede o è ecceduta da un'altra essenza soltanto mediante un eccesso quidditativo finito, e – settima conclusione – in ogni genere subalterno è sì possibile immaginare infinite specie, ma il cui eccesso non può essere infinito. Segue inoltre che – nonostante la progressione nei generi conduca a generi di perfezione sempre maggiore – non è detto che si approdi ad un genere intensivamente infinito¹⁹⁰.

¹⁸⁷ ID., *ibid.*, regula prima, p. 117.

¹⁸⁸ ID., *ibid.*, regula secunda, p. 117.

¹⁸⁹ ID., *ibid.*, p. 118.

¹⁹⁰ «Octava conclusio: quamvis numquam per latitudinem totalem unius generis ascendendo per quidditativos excessus deveniretur ad genus aliud multo melius, tamen ex hoc minime sequitur, quod aliqua essentia melioris generis sit simpliciter infinitae nobilitatis», ID., *ibid.*, p. 119.

Una nona conclusione stabilisce che la possibilità divina di creare essenze infinitamente più perfette è garantita dalla distanza – comunque infinita – che separa Dio da qualunque creatura, mentre la possibilità di creare essenze infinitamente meno perfette, benché esse trovino un limite nella materia prima, è garantita dalla natura di tale processo, che – seguendo la logica della quantità continua – ammette sempre un termine intermedio ulteriore. Di conseguenza, *deorsum*, l'intera serie delle essenze infinitamente meno perfette occupa soltanto una porzione finita di *nobilitas*¹⁹¹.

Un'ultima conclusione stabilisce che l'intera serie dei generi *tota sumpta* è comunque di perfezione soltanto finita.

4. La sottostimata importanza di Pietro Ceffons di Clairvaux

Terminata l'analisi della proposta di Ugolino di Orvieto potremmo volgerci direttamente all'analisi della lunga *quaestio* ripiana. In realtà ritengo importante passare attraverso una rapidissima lettura dell'*epistola introductoria* del commento sentenziario di Pietro Ceffons (l'unica porzione ad oggi edita dell'importante *Lectura*). L'*epistola*, pur senza entrare nel merito delle questioni che saranno sollevate nelle varie *Quaestiones* sentenziarie, contiene elementi di grande rilievo, il più importante dei quali è un ferocissimo attacco contro i fautori della condanna subita da Mirecourt:

pluresque rudes novos et veteres conspeximus asinellus in nulla Facultate sociolos qui artes liberales omnemque scientiam omnemque virtuosorum famam extinguere satagunt. Et qui nec Quaestionem non dico noverint ex se componere sed nec compilare vel intelligere norunt, et tamen quae nec viderunt aut intellexerunt importunis clamoribus deiciunt et infamant. Litteratioresque vidi frequenter illiteratis subici; immo litteratorum profundae Sententiae grossorum et rudium nonnumquam iudicio supponuntur. Vidi ego profundam subtilitatem examinari rusticanum per iudicem eamque ut erroneam confutari. Et revere subtilitas illa tantum caput illius intrasset hebetis quantum elephas exiguum per anulum ingenti cum sarcina pertransiret.

In fine tamen sic erat 'sic volo sic iubeo' 'sic vel sic talis contra te sententia iudicis proपालatur, ergo te nequiter habuisti, quare etc'.

Multos scivimus studiosis infestos qui etiam non solum eos dignis carere praeconiis aestimabant sed etiam nunc verbis nunc actibus ingerebant molestias scriptoribus quos potius arbitrabar laudabilibus praemiandos stipendiis. Et adhuc quorundam scelerata mens pestilentibus suffusa venenis aliorum

¹⁹¹ «Nona conclusio: in quantacumque proportionem deus potest facere aliquam nobiliorem essentiam supra primam intelligentiam mundi et in quantacumque proportionem potest deus facere aliquam essentiam minus nobile nigredine et ita de qualibet re nobili et ignobili citra materiam primam. Prima pars patet, quia semper restat in sursum distantia infinita. Sed in deorsum, licet sit distantia finita, quia tamen itur ad minores excessus et minores, sicut in divisione continui, ideo potest fieri. Haec pars conclusionis praesupponit quod omnis excessus sit divisibilis et quod omnis distantia habeat medium vel habere possit», ID., *ibid.*, p. 121.

*fulgorem nubilare satagit et, si nequeat truculentissime per actos obesse mortiferos, oberit saltem verbis nefariis, virus si queat evomens aspideum quod radix is latens iugiter toxicata ministrat*¹⁹².

Naturalmente la ‘condanna della condanna’ potrebbe essere motivata da ragioni di carattere ‘familiare’ dal momento che entrambi, Mirecourt e Ceffons, erano cistercensi, ma bisogna tenere conto del fatto che la *Lectura* di Ceffons appare (a prima vista) di carattere essenzialmente diverso da quella di Mirecourt – nel senso che è molto più ‘matematizzata’ e molto meno ‘logicizzata’ – ed è lo stesso Ceffons ad informarci dei suoi interessi:

*etenim meum fluctuantem quandoque veniebat ad animum ut ea quae dudum legendo cursorie scripseram ad cuiusdam concatenationis notabiles – solerter si possem – redigerem nexus, more scientiarum mathematicarum, arithmeticae praesertim vel geometriae, quarum dicta saequentia praecedentibus innituntur velut firmatis in aeternum stabilibus fundamentis*¹⁹³.

*Et nunc opus per imaginationem totum simul videbar nobiles superbienti metallis horologiae simulare, nunc velut singillatim percurrens: suppositiones ipsas rotis, Conclusiones seu Corollaria sonantibus aequare moliebar campanulis. Sicque mens ipsa velut delectabilibus excitata concentibus ne dicam tripudians aut choream delectabilem effigurans, excessivum quendam latenter iubulum praesentiebat*¹⁹⁴.

In questa direzione, se teniamo conto anche dei numerosi riferimenti a Ruggero Roseto che si incontrano nel corpo del testo e a margine dell’unica copia rimasta della *Lectura* di Pietro Ceffons – in particolare nella *Quaestio* 6 prologale *utrum necesse sit quod generaliter scientiae se excedant in perfectione secundum quod*

¹⁹² PETRUS CEFFONS, *Epistola introductoria*, ed. DAMASUS TRAPP, *Peter Ceffons of Clairvaux*, in *Recherches de Theologie ancienne et Medievale*, XXIV (1957), pp. 137-138. La condanna assume toni davvero coloriti: «sunt et scarabones qui in rebus vilibus delitescunt assidue aut ut corvus morticinis incubans aut vultur qui oblectamenta recipit in cadaveribus horride putrefactis. Unde et aliqui scelerati fuere quorum nomina sub<u>iceo qui veritatem verterunt in mendacium. Nam cum veritatem eis displicentem primitus audissent vel legissent agnoscentes per probationes adductas et ex multis verisimiliter concludentes quod et dictum in se verum censebatur etiam de virtute sermonis, attamen iuxta dictum propositum ex se ipsis unum sensum quomodolibet vicinum tortuose fingebant ex quo sensu pessimo vel distorto moliebantur in suae laesionem conscientiae patenter confutare scriptorem», *ibid.*, p. 142; «audivi solemnes theologos publice dogmatizantes Parisius et constanter astruentes quod haeresis est, conclusionem reputare haeticam quae nullius haeresis malitia fermentatur», *ibid.*, p. 144. Molto interessanti risultano i rilievi dell’editore dell’*epistola*, Damasus Trapp, che scorge dietro l’anonima invettiva di Ceffons Gregorio da Rimini: «Ceffons is very outspoken in his criticism of the condemnations. He considers the unnamed (!) promoters of the Mirecourt censures as his personal enemies and calls them ‘three foreign old witches’. The Augustinian Gregory of Rimini, and the Parisian chancellor Robertus de Bardis, loom through the mist of Ceffon’s anonymities (...). Ceffons laments persecution and neglect of the hard-working scholar; he calls the opponents snoopers and heresy-sleuths, envious and pompously egocentric, sanctimonious Tartuffes. Accordingly to him they are boors and dullards in Arts and Theology, hostile to literature, unable to read let alone to write a decent Quaestio. While pontificating with papal authority as judges over their betters they are deaf to reason, they are brutal authoritarians, they are a public menace to the traditions of Jerome, Augustine, and Salomon. Ceffons thinks they deserve to be lampooned by a searing pasquinade which he is willing to release against them. With an even heavier brush he paints the mas ‘three foreign old witches’, infernal creatures, unworthy to tread the sacred soil of France, worthy only to be chained against the walls of hell. To him they are torturers that heat the cauldron in which to fry the heretic, vultures, cockroaches, horse-flies that like only carrion», D. TRAPP, *ibid.*, pp. 147-148.

¹⁹³ ID., *ibid.*, pp. 128-129.

¹⁹⁴ ID., *ibid.*, p. 130.

*subiecta*¹⁹⁵ (molto simile all'impostazione della *Quaestio* 10 di Mirecourt), nel cui margine è segnalata esplicitamente l'annotazione *opinio Rogerus* – si delinea un quadro piuttosto interessante, la cui curiosità è acuita dalla strana coincidenza che vede riproposti da un autore attivo tra il 1350 e il 1353 sia Giovanni di Mirecourt che Ruggero Roseto. Non ritengo dunque impossibile che Giovanni di Mirecourt abbia frequentato i testi di Roseto, e che entrambi gli autori siano poi giunti a Ripa per il tramite di Ugolino di Orvieto e di Pietro Ceffons (probabilmente insieme ad altro materiale andato irrimediabilmente perduto), ma – finché lo studio di Ceffons non sarà possibile in una maniera più agile – questa rimane una via d'indagine sostanzialmente aperta.

5. La proposta di Giovanni da Ripa

A questo punto possiamo finalmente rivolgerci alla lunga *quaestio* che Giovanni da Ripa dedica al problema della *perfectio specierum*. L'analisi delle proposte precedenti, di cui gli spunti iniziali appartengono dapprima al dominio matematico-geometrico e si raffinano progressivamente in direzione della metafisica, unitamente al loro incremento di complessità, dovrebbe averci preparato a sufficienza all'analisi della proposta di Ripa. L'*incipit* della lunga *Quaestio* IV ci mostra bene l'interesse marcatamente metafisico che il problema della *perfectio specierum* aveva ormai assunto al tempo di Ripa (1355-1358):

*ulterius, pro pleniori discussione praecedentis materiae, ut plenius videatur latitudo essendi rerum et fluxus ipsarum a primo simpliciter, quaero igitur istam quaestionem: utrum perfectio specierum possibilium citra primum penes replicationem unitatis divinae generaliter mensuretur*¹⁹⁶.

Si coglie una notevole affinità con la formulazione della relativa *quaestio* di Ugolino di Orvieto, 'utrum aequalitas perfectionis essentialis inter creaturas attendatur penes latitudines essentiarum in sua specie'¹⁹⁷, con la sola differenza che, come criterio fondamentale per misurare le perfezioni delle specie, alle *latitudines perfectionis* sembra sostituirsi l'originale meccanismo ripiano della *replicatio unitatis divinae*, che abbiamo analizzato nel capitolo precedente. Questo rilievo è senz'altro corretto, anche se Ripa non abbandona affatto l'analisi delle *latitudines perfectionis*, che – anzi – viene fortemente rielaborata alla luce della *replicatio unitatis divinae* che offre la struttura generale all'interno della quale disporre le varie *latitudines perfectionis*. Per comprendere appieno la struttura metafisica tracciata da Ripa è bene precisare in via preliminare che lo 'spazio' occupato da ciascuna specie non è altro che una porzione determinata delle varie *latitudines denominationis perfectionis* che vengono comunicate da Dio *ad extra* mediante il meccanismo della *replicatio unitatis divinae*; in questo senso è evidente che le varie *latitudines specierum* non si sostituiscono alle *latitudines perfectionis* che abbiamo studiato nel primo capitolo (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas, ecc.*), ma ad esse si sovrappongono, in una modalità piuttosto originale che Ripa fa emergere lentamente. È altresì

¹⁹⁵ PETRUS CEFFONS, *Lectura super Sententias*, Troyes MS 62, ff. 19va-vb.

¹⁹⁶ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Articulus introductorius, BAV, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 104va.

¹⁹⁷ HUGOLINUS DE URBE VETERI O.E.S.A., *Commentarius in quatuor libros sententiarum*, vol. II, (ed. W. Eckermann, 1984), I Sent., Dist. III, Quaestio III, pp. 72-130.

bene sapere che l'origine stessa delle varie specie (caratterizzata ciascuna da una differenza specifica) è collocata in una modalità ulteriore della *replicatio unitatis divinae*, che consente ad una perfezione contenuta originariamente nell'essenza divina di essere comunicata *ad extra* dando origine alla perfezione specifica che contraddistingue la relativa specie (es. la razionalità, differenza specifica dell'uomo); va da sé che il termine di ciascuna specie sarà rappresentato dalla *replicatio unitatis divinae* che genera la perfezione specifica immediatamente successiva.

5.1 Ordinamento delle *latitudines perfectionis*

Ad ogni modo è bene procedere con ordine. Il primo interrogativo che Ripa pone riguarda la comprensione dei termini *a quo (origo)* e *a ad quem (terminus)* che determinano il cominciamento e il termine delle *latitudines perfectionis* sulle quali si collocheranno poi le varie specie. La particolare interconnessione dei termini chiave della metafisica di Ripa – moltitudine delle perfezioni divine partecipabili dalle creature; replicazione dell'unità divina come generazione progressiva di perfezioni sempre maggiori; spazio infinito (metafisico, e non fisico) come luogo della disposizione di tali perfezioni – determinano la stringente necessità di comprendere come si organizzino queste perfezioni per dare origine alla molteplicità (infinita?) di specie all'interno delle quali si disporranno poi gli individui. Non è dunque un caso che la serie di conclusioni tipiche dell'argomentare di Ripa inizi proprio dalle *latitudines perfectionis* (e non dalle *latitudines specierum!*) stabilendo che la latitudine essenziale di ciascuna perfezione inizia dal non grado di tale denominazione, e termina *exclusive* all'immensità divina:

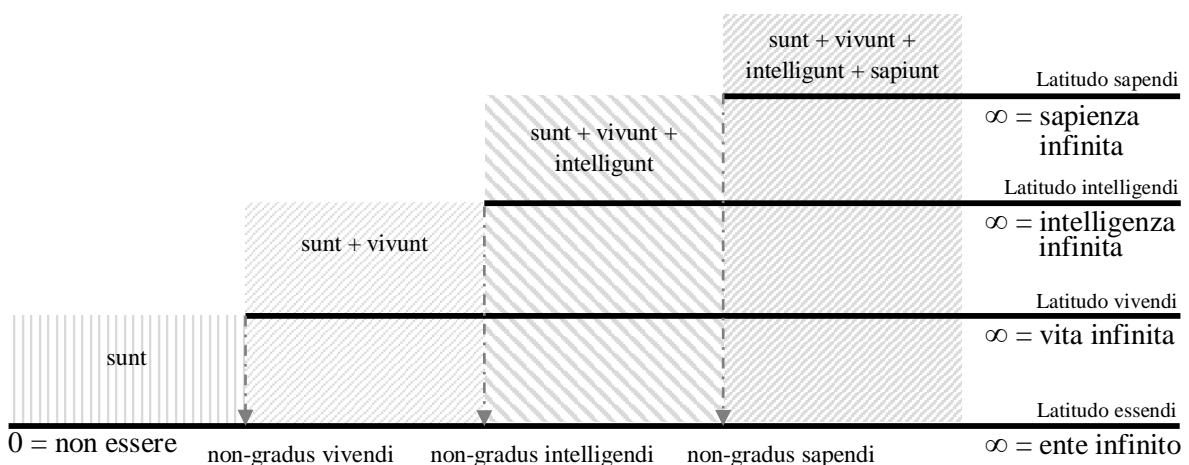
*cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter communicabilis infra latitudinem entis latitudo essentialis incipit a non gradu talis denominationis et terminatur exclusive ad gradum immensum denominationis consimilis*¹⁹⁸.

In poche righe sono condensate molte informazioni che è bene non lasciarsi sfuggire. In primo luogo Ripa sta parlando di *latitudo essentialis*: la *latitudo* chiamata in causa è *essentialis* perché riflette l'essenza della perfezione che stiamo considerando e non appartiene ad altre; la *latitudo essentialis* dell'essere sarà l'*esse simpliciter*, la *latitudo essentialis* della vita sarà la *vita simpliciter*, la *latitudo essentialis* della sapienza sarà la *sapientia simpliciter*, e via discorrendo. Il rilievo è importante perché – come vedremo – l'impianto elaborato da Giovanni da Ripa presenta una molteplicità stratificata di *latitudines* tale per cui la *latitudo essentialis* di ciascuna *denominatio perfectionis* si trova stratificata e sovrapposta a quella immediatamente precedente, in modo tale però che tra tutte le *latitudines perfectionis* giochi un ruolo fondamentale la *latitudo essendi simpliciter* che corrisponde alla prima perfezione comunicabile alle creature, che è l'essere: questa *latitudo* fornisce il 'criterio', l'unità di misura elementare in base alla quale misurare l'intensità e la perfezione di tutti gli enti, dal momento che – sicuramente – ogni singola creatura possiederà l'essere, ma non è detto che possieda anche le perfezioni superiori.

¹⁹⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 104vb.

Per questa ragione il secondo importante rilievo riguarda proprio il termine *a quo* dal quale comincia ogni perfezione comunicabile alle creature: se il punto iniziale della *latitudo essendi* è a tutti gli effetti il non-essere – prima del quale non può darsi alcunché perché sarebbe appunto un non-essere – il termine *a quo* delle *latitudines* successive non sarà più il non-essere in quanto tale (ossia il grado 0 della *latitudo essendi*), ma un grado successivo e ben determinato nella *latitudo essendi*, e questo grado è sempre maggiore mano a mano che procediamo verso perfezioni superiori, che sono repliche successive dell'unità divina; per questo Ripa parla di un non grado *talis denominationis* e non di un non grado *simpliciter* come termine *a quo* di perfezioni successive all'essere. Questa impostazione permette di garantire il darsi di tutta una serie di specie che 'sono' ma non sono 'vive', perché la vita inizierà da un punto ben determinato della *latitudo essendi*; allo stesso modo è possibile garantire il darsi di tutta una serie di specie che sono 'vive' pur non essendo 'intelligenti', perché l'intelligenza comincia da un punto più avanzato della *latitudo essendi* e – si presti attenzione – anche da un punto più avanzato della *latitudo vivendi*, e lo stesso rilievo si applica a tutte le repliche successive.

La terza informazione chiave, che ci permette di ricollegarci alla prima parte della *Distinctio 2*, riguarda l'importanza che necessariamente viene a possedere la *latitudo essendi* rispetto a tutte le altre: questa infatti è l'unica *latitudo* che comincia a tutti gli effetti al grado 0, cioè al punto di separazione tra essere e non-essere, e procede verso l'immensità divina; questa struttura è tale che tutte le conclusioni delle questioni precedenti si applicavano necessariamente a questa *latitudo* e non alle successive, giacché l'unica *latitudo* in grado di fornire una coordinata assoluta e non relativa per la disposizione ontologico-perfettiva degli enti è proprio la *latitudo essendi*: come abbiamo compreso dai primi articoli, ogni ente è misurato nel suo essere proprio dal *gradus essendi* che determina la sua *intensio* e che lo distingue da tutti i gradi successivi o precedenti; ogni *latitudo* successiva fornirebbe invece solo una misura relativa della perfezione degli enti che possiedono quella determinata *latitudo*, misura relativa perché sbilanciata sul non-grado *talis denominationis*, che necessariamente è sfalsato rispetto al piano dell'essere in quanto tale. La prima conclusione di Ripa è facilmente rappresentabile in modo grafico, permettendo di padroneggiarne meglio il contenuto:



Questa rappresentazione grafica è utile a comprendere anche le due conclusioni successive, che si concentrano proprio sul termine iniziale di ciascuna denominazione di perfezione. La seconda conclusione chiarisce dunque il *terminus a quo* peculiare della *latitudo essendi*:

solius primae denominationis perfectionis simpliciter creaturae communicabilis non gradus simpliciter est suus non gradus. Ista conclusio probatur: nam non esse simpliciter est praecise non gradus latitudinis esse sicut terminus privativus talis denominationis; esse autem simpliciter est prima denominatio perfectionis simpliciter creaturae communicabilis¹⁹⁹.

Solo dell'essere si può indicare un termine iniziale (o non-grado) assoluto (cioè un *non esse simpliciter* che coincida con il *suus non gradus*, nel lessico ripiano), ossia un termine che coincida con il punto di separazione dal non-essere assoluto, perché solo l'essere è – a tutti gli effetti – la prima denominazione di perfezione comunicabile alle creature e, in quanto tale, deve essere comune a tutto ciò che è, non potendo darsi nulla che non partecipi in qualche modo dell'essere.

Speculare a questa conclusione è la terza, che specifica invece come di tutte le restanti denominazioni di perfezione – ossia tutte quante ad eccezione dell'essere – il termine iniziale sia un certo grado collocato sulla *latitudo essendi*, e che quindi non può coincidere con il non essere assoluto, ma solo con il non-essere proprio di tale denominazione (nel lessico ripiano, non più un *non esse simpliciter*, ma un *non esse talis denominationis*):

cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter citra primam non gradus est aliquis gradus essendi citra non esse simpliciter²⁰⁰.

Disponendo in questo modo le denominazioni di perfezione che andranno a caratterizzare le specie all'interno delle quali si collocano gli individui, Ripa è in grado di giustificare l'esistenza di individui che sono, senza essere viventi; di altri individui che sono e che vivono, ma che non sono intelligenti; di altri ancora che sono, che vivono e che sono dotati di intelligenza, ma ai quali mancano perfezioni successive (sapienza, bontà, ecc.); e così via all'infinito. Queste tre conclusioni costituiscono un primo terzetto che dipende molto dall'autorità dello Pseudo-Dionigi, dal momento che alle brevi dimostrazioni delle prime due, segue una lunga dimostrazione della terza (valida comunque anche per le due anteriori) che tende a mostrare come il sistema di Ripa sia in perfetta sintonia con l'impostazione dello Pseudo-Dionigi e del commentatore Grossatesta:

si latitudo vitae terminatur ad non esse simpliciter – cum eadem sit habitudo ipsius vitae ad quamlibet speciem vitae sensitivam vel intellectivam quae est esse simpliciter ad esse vitae – sequitur quod latitudo vitae intellectualis terminatur ad non esse simpliciter; ergo stat aliquid quantumlibet remissum gradum essendi habere et esse vitam intellectualem. Cum igitur aliquid sit non vivens habens certum gradum essendi simpliciter, sequitur quod stat aliquid esse essentialiter vivens et habere quantumlibet

¹⁹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 105ra.

²⁰⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 3, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 105ra.

remissionem gradum essendi simpliciter quam certum ens signabile non vivens. Hoc autem est expresse contra determinationem beati Dionysii secundum quod ipsum exponit Commentator Lincolniensis in libro De divinis nominibus, capitulo V, parte secunda, ubi de mente Dionysii ostendit expresse quod a speciebus intellectualibus necessario intensius participatur omnis denominatio perfectionis simpliciter communis inferioribus quam ab ipsis inferioribus, ita quod nedum species superiores communicant in pluribus perfectionibus divinis quam inferiores, sed etiam in eisdem necessario intensius communicat et perfectius²⁰¹.

Il richiamo all'autorità dello Pseudo-Dionigi è interessante perché Ripa si preoccupa molto di salvare una precisa immagine proposta nei *Nomi Divini*: quella delle linee che concorrono verso il centro di una circonferenza. Dice lo Pseudo-Dionigi che le creature più perfette partecipano di più perfezioni rispetto a quelle meno perfette. Ma poiché le perfezioni si trovano maggiormente disperse nelle nature inferiori, la loro disposizione è simile ai raggi di una circonferenza: come i raggi sono maggiormente distanti l'uno dall'altro quando si trovano in prossimità della circonferenza, e si fanno sempre più vicini mano a mano che si procede verso il centro della circonferenza stessa fino a coincidere tutti quanti nel centro, così le perfezioni si trovano maggiormente disperse al livello delle nature inferiori, e concorrono in numero e in intensità sempre maggiore mano a mano che si sale verso le nature superiori; in Dio – che è simile al centro della circonferenza – tutte le perfezioni sono presenti al grado immenso²⁰² e coincidono in un unico punto:

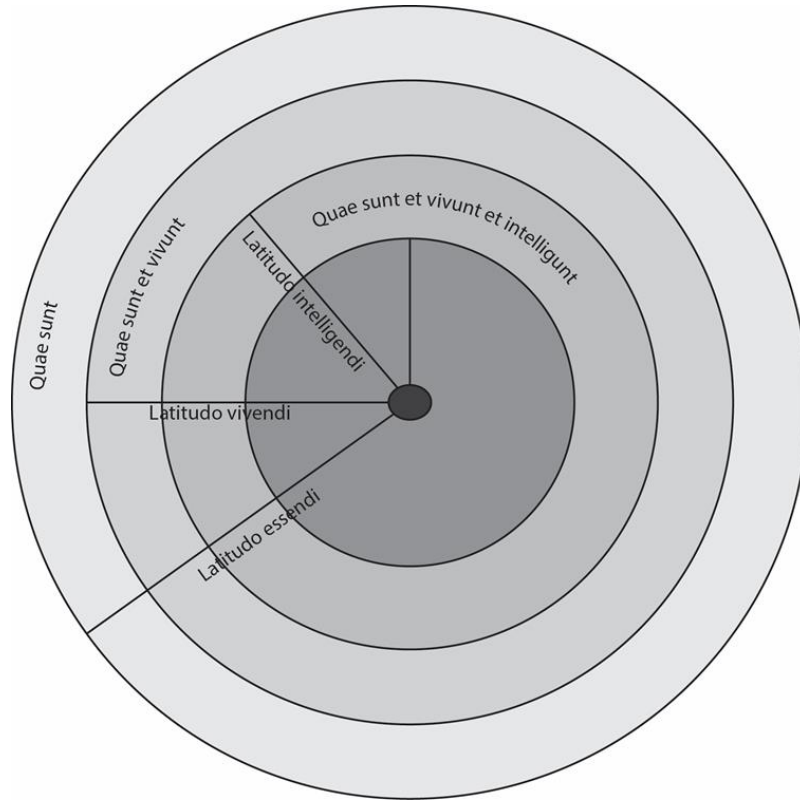
quomodo aliter salvabitur ymaginatio Dyonisi in De divinis nominibus, capitulo V, parte 6, quod perfectiones quas creatura a Deo participat, quae sunt dispersae in naturis inferioribus, concurrunt unitive in species superiores? Et ponit exemplum de lineis concurrentibus ad centrum, ubi ymaginatur quod Deus sit centrum et quod sicut natura creata magis dicitur Deo propinqua intensive, plures perfectiones divinae in ipsam concurrant. Hoc enim non est possibile secundum istam ymaginationem: nam si latitudo vitae ita ad eundem gradum non esse simpliciter terminatur sicut latitudo esse essendi simpliciter, sequitur quod sicut stat alicui entitati correspondere aliquam latitudinem essendi simpliciter absque hoc quod respondeat sibi aliquis gradus vitae, ita stat totam latitudinem entis simpliciter citra esse immensum posse esse in re absque hoc, quod ponatur in esse aliquis gradus vitae; et cum cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter sit possibilis gradus intensior inclusivus, est possibile citra Deum esse aliquem infinitum gradum essendi cui tamen nullus respondeat gradus vitae nec alicuius alterius denominationis essentialis quae importet perfectionem simpliciter. Et si sic, quomodo igitur respectu gradus superiores plures perfectiones divinae concurrunt secundum quod magis

²⁰¹ ID., *Ibid.*, f. 105ra.

²⁰² La Distinzione 8 avrà come oggetto proprio la giustificazione della distinzione formale fra gli attributi divini. Il problema è scottante, perché pur essendo Dio perfetta e piena Unità, Grado Immenso nel quale sono presenti – prive di latitudine – tutte le perfezioni, è pur vero che queste sono molteplici. Ripa dovrà dunque rendere conto di questa situazione, la cui bruciante attualità è già presente nel testo di questa stessa questione.

*appropinquant centro divino, cum respectu gradus essendi Deo immediati eadem praecise perfectio correspondeat quae correspondet cuicumque gradui citra se, quantumlibet ponatur remissus.*²⁰³

L'immagine è di straordinaria importanza perché ci permette anche di ridisegnare l'impostazione delle *perfectiones specierum* secondo una modalità più consona alla metafisica neoplatonica di Ripa:



La disposizione circolare delle *latitudines perfectionis*, con lo 'spazio metafisico' via via più ristretto che spetta alle perfezioni più elevate, rende piuttosto bene l'idea di come l'*esse* sia necessariamente la perfezione condivisa dal maggior numero di enti, dal momento che qualunque creatura, per il solo fatto di esistere, sarà caratterizzata da un preciso *gradus essendi*, ma non necessariamente dai gradi delle perfezioni successive; allo stesso tempo la disposizione circolare delle perfezioni consente anche di visualizzare come un numero progressivamente sempre minore di enti sia caratterizzato dal concorso di più di una perfezione, poiché il numero di enti che partecipano dell'*esse* e del *vivere* sarà minore del numero di enti che partecipano del solo *esse*, e il numero di enti che partecipano dell'*esse*, del *vivere* e dell'*intelligere* sarà minore del numero di enti che partecipano dell'*esse* e del *vivere*, e così via procedendo verso le perfezioni più elevate.

A questo punto dovrebbe risultare evidente anche la quarta conclusione:

cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter natura posterioris non gradus est aliquis gradus essendi distantior a non esse simpliciter quam alicuius alterius natura prioris. Voco denominationem posteriorem quam non stat concurrere in aliquam rem sine priori praevia, licet possibile sit e contra:

²⁰³ ID., *ibid.*, f. 105va.

*sicut vivere nulli essentiae potest correspondere nisi respondeat sibi esse, licet e contra sit possibile. Et eodem modo de vivere intellectualiter vel sensitive respectu vivere simpliciter*²⁰⁴.

Considerando progressivamente le varie denominazioni di perfezione, il non grado proprio di ciascuna di esse risulterà – altrettanto progressivamente – un grado sempre più perfetto della *latitudo essendi*, ossia un grado sempre più distante dal non essere *simpliciter*, cosicché la *latitudo essendi* si conferma sempre più come misura della perfezione di tutte le realtà create. Ripa si muove sempre in un contesto neoplatonico e fortemente dionisiano, dal momento che si preoccupa di mostrare nuovamente la vicinanza allo Pseudo-Dionigi:

*et haec est perfecta ymaginatio Dyonisii, quomodo lineae secundum quod magis appropinquant ad centrum magis unitive concurrunt, et secundum quod plus distant a centro magis inter se distant. Istae enim lineae ymaginariae sunt denominationes essentialis perfectionum simpliciter, secundum quas Deus est a creatura participabilis; quae lineae sunt infinitae, tam scilicet numerose, quoniam secundum infinitas denominationes essentialis quae dicunt perfectionem simpliciter Deus est a creatura participabilis; sunt etiam intensive infinitae, quoniam quaelibet terminatur exclusive ad gradum immensum denominationis consimilis, et ideo dicuntur terminari ad centrum, puta ad Deum. Istae autem denominationes secundum quod concurrunt in entitatem magis propinquam centro et distantem a non esse, secundum hoc plures unitive in talem entitatem concurrunt, et secundum hoc quod quaelibet istarum denominationum est sub gradu intensiori, secundum hoc respectu entitatis cui talis gradus correspondet, concurrunt plures divinae perfectiones*²⁰⁵.

Con questa quarta conclusione si conclude il primo gruppo di conclusioni dedicate a mostrare la natura della disposizione metafisica delle *latitudines perfectionis*. Restano da risolvere ancora alcuni problemi. Il primo è il seguente: dal momento che ogni *latitudo perfectionis* comincia dal suo proprio non-grado e termina *exclusive ad Deum*, è possibile sostenere il darsi di infinite specie all'interno di queste latitudini? Apparentemente la risposta pare positiva e in linea con quanto già affermato da Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto, come si evince dalla quinta conclusione:

*in qualibet latitudine denominationis perfectionis simpliciter terminata exclusive ad Deum vel ad gradum immensum denominationis consimilis, sunt possibles species infinitae secundum superius et inferius ordinata, communicantes essentialiter in tali denominatione*²⁰⁶.

La giustificazione della conclusione, recuperando esattamente lo schema attivo in Mirecourt e Ugolino di Orvieto, fa leva proprio sul fatto che tutte le *latitudines perfectionis* – indipendentemente dal loro punto iniziale – sono terminate *exclusive* all'immenso, pertanto qualunque punto noi prendiamo in considerazione su una

²⁰⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 105va.

²⁰⁵ ID., *Ibid.*, f. 105vb.

²⁰⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 5, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 105vb.

qualsiasi di queste latitudini, esso risulterà infinitamente distante dall'immenso; per questo motivo sia il punto più distante sia il punto più 'prossimo' all'immenso (a patto che si possa dare) risulteranno sempre infinitamente distanti dall'immenso, giustificando così l'apparente possibilità di inserire un numero infinito di specie ulteriori e sempre più perfette²⁰⁷. In realtà il problema è più complesso di quanto pare a prima vista, e richiederà ulteriori approfondimenti, contenuti negli articoli successivi; nel sistema di Ripa, infatti, gioca un ruolo fondamentale la *replicatio unitatis divinae* che regola in maniera molto precisa la generazione della *latitudines perfectionis*, delle specie, e anche degli individui al loro interno.

La sesta conclusione afferma invece una condizione che 'generaliter' è vera: quanto più una specie è perfetta *intensive* (ossia per quanto riguarda l'intensità del proprio *gradus essendi*, oppure ancora in base alla posizione sempre più avanzata che occupa sulla *latitudo essendi*), tanto più è perfetta *extensive* (ossia per quanto riguarda il numero di *denominationes perfectionis* di cui partecipa, che sono progressivamente più numerose):

*quaelibet species perfectior intensive in gradu essendi simpliciter est generaliter perfectior extensive, scilicet quoad multitudinem perfectionum essentialium*²⁰⁸.

La condizione è interessante, perché stabilisce che quando risaliamo in intensità lungo la *latitudo essendi* (orizzontalmente), ad essa si affiancano (verticalmente) sempre più perfezioni (*vivere, intelligere, sapere*, ecc.), e il numero di queste perfezioni è maggiore quanto più siamo saliti lungo la *latitudo essendi*. In altre parole, mano a mano che ci avviciniamo all'immenso (o anche, utilizzando un'altra immagine al centro della circonferenza di cui parla lo Pseudo-Dionigi), tante più si fanno le *denominationes perfectionis* che rendono un ente maggiormente perfetto non solo *intensive*, ma anche *extensive*. Naturalmente la conclusione è 'generaliter' vera perché limitata al piano delle specie, mentre gli individui all'interno di una medesima specie non possono partecipare di un numero maggiore di *denominationes perfectionis* di quante ne spettino alla specie di appartenenza. Sarà da valutare se e come gli individui all'interno di una specie possano essere reciprocamente più o meno perfetti, ma è certo che – se c'è differenza di perfezione – sarà una differenza soltanto *intensive*.

Con la settima conclusione inizia invece un gruppo di proposizioni dedicate al problema della misura metafisica della perfezione delle specie. Come abbiamo già avuto modo di notare brevemente, la *latitudo essendi* ha un'importanza particolare, dal momento che è l'unica *latitudo* di cui tutti gli enti necessariamente

²⁰⁷ «Dato quocumque gradu finito in esse vitae simpliciter, vel in esse vitae intellectualis, non minus differt talis gradus ab immenso gradu vitae vel intelligentiae quam certus et infinitus gradus essendi simpliciter ab immenso gradu essendi. Sed inter quemcumque gradum finitum essendi simpliciter et gradum immensum sunt possibles infiniti gradus specifici intermedii ad invicem ordinati; sequitur quod sic est de qualibet alia denominatione finita et gradum immensum denominationis consimilis, et per consequens inter quemcumque gradum finitum vitae et vitae intellectualis – et gradum immensum vitae simpliciter vel vitae intellectualis – sunt possibles infinitae species intermediae denominationis consimilis, quod erat probandum», ID., *ibid.*

²⁰⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 6, Cod. Vat. Lat. 1082, ff. 105vb-106ra.

partecipano; ne consegue che per misurare in maniera univoca la perfezione degli enti, questa *latitudo* risulta particolarmente efficace, se non l'unica:

*cuiuslibet speciei perfectio quoad gradum essendi simpliciter attenditur penes distantiam a non esse simpliciter*²⁰⁹.

L'aspetto interessante che Ripa nota – che permette un diretto collegamento con i primi articoli di questa seconda distinzione²¹⁰, e che al contempo mette il filosofo in diretto contatto con i *calculatores* di Oxford e con le discussioni parigine di Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto – è la consapevolezza di una certa e necessaria 'relatività' della misurazione della perfezione delle specie, legata al termine iniziale a partire dal quale si sceglie di effettuare la misurazione e che comporta una convenienza *in re* di tipologie diverse di misurazione, così che la *mensura* della perfezione di un ente – che teoricamente può essere fornita *per intensionem* o *per remissionem* a partire da un punto ben determinato – di fatto viene ad affermare sempre la stessa *quantitas perfectionis*; in altre parole Ripa si rende ben conto che *intensio* o *remissio*, a partire da un punto ben determinato, indicano sempre la stessa quantità di perfezione, quantificata secondo modalità opposte/complementari ma non contraddittorie, sebbene la preferenza di Ripa vada esplicitamente in direzione della misura fornita *per intensionem*. Interessante risulta l'accento ai 'multi opinantes' (che estende la discussione della *perfectio specierum* a numerosi altri autori che non è possibile al momento indagare, e tra i quali rientrano sicuramente almeno Pietro Ceffons e Ascensio di Santa Colomba, maestro di Ripa) che sostengono o l'una o l'altra misurazione, ma che – di fatto – si trovano ad indicare da due punti di vista complementari la stessa intensità:

*sed quia ista conclusio non vertitur nunc in dubium – non enim intendo discutere numquid intenso rei sit attendenda penes recessum a non gradu vel accessum ad summum, quoniam opinantes unum vel aliud, quamvis videantur discordes in modo dicendi, in eandem tamen concordant sententiam: ponunt enim secundi tantum accessum ad gradum summum esse tantum recessum a non gradu, ymmo dicunt quod cum quaelibet res finita infinite distet ab immenso gradu essendi, nulla dicitur magis accedere ad gradum immensum nisi quia magis recedit a non esse simpliciter; et ideo in idem coincidunt quoad rem – tamen, quid sit magis proprie dictum? Dico quod primum, quoniam sicut patet ex prima quaestione istius distinctionis, articulo quarto, quaelibet res se ipsa et per sibi essentialia distat a non esse simpliciter, et ideo quaelibet res quanta est praecise in gradu alicuius denominationis, tantum habet infra suam essentiam de latitudine intensiva qua distat a non esse talis denominationis*²¹¹.

²⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 7, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

²¹⁰ Se infatti «intensio et remissio sunt denominationes opposito modo respicientes eundem gradum, ita opposito modo sunt mensurabiles», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 89va-vb, è altrettanto vero che la misurazione *per remissionem* è messa fuori gioco in partenza dalla infinita distanza che separa qualunque ente dall'infinito, e resta così valida solo la misura *per intensionem*: «mensura (...) quae notificat quantitatem mensurati (...) est latitudo quam gradus perfectionaliter continet vel formaliter, et non aliqua supra talem gradum, et ideo intensio ipsius gradus ex tali distantia a non esse proprie mensuratur», ID., *ibid.*

²¹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

Se dunque la *latitudo essendi* offre lo sfondo comune per la misurazione dell'intensità di tutti gli enti (ed è quindi la *latitudo* che sin dall'inizio di questa seconda distinzione è stata implicitamente utilizzata per costruire l'impalcatura della metafisica di Ripa), è altrettanto vero che ogni singolo ente (e più in generale ogni specie, che contiene al suo interno diversi individui) è misurato anche per mezzo di altre *latitudines*, quelle proprie del suo grado di perfezione specifico. La misura dell'intensità di queste latitudini sarà dunque fornita allo stesso modo dell'*intensio essendi*? Formalmente sì, ossia per mezzo di una misurazione *per intensionem* a partire da un grado ben determinato, che è il *non-gradus* di quella determinata perfezione; sostanzialmente no, perché il grado prescelto per offrire la misura di latitudini successive all'essere non sarà più il grado 0 inteso come il non-essere in quanto tale, ma il non-grado proprio di ciascuna *denominatio perfectionis*, che è sempre un grado collocato in qualche punto avanzato della *latitudo essendi*, in accordo con lo schema che abbiamo tracciato per la prima conclusione. La misurazione delle perfezioni successive all'essere sarà dunque offerta secondo la stessa modalità (mediante lo stesso 'righello'), ma con un punto iniziale diverso (i *non-gradus* delle perfezioni successive all'essere corrispondono sul 'righello' rispettivamente ai cm 2, 3, 4, e così via):

*cuiuslibet speciei perfectio intensiva quoad esse specificum attenditur penes distantiam a non gradu talis denominationis essentialis. Ista patet: nam sicut res in esse simpliciter denominatur tanta vel tanta quoniam tantum distat a non esse simpliciter, ita in esse huius vel illius denominationis formalis a non gradu talis formalis denominationis*²¹².

La nona conclusione mostra molto bene la non-omogeneità dei *non-gradus*, offerta proprio dalla particolare struttura della *perfectio specierum* ripiana: la distanza che separa una qualunque specie dal non-essere in quanto tale (il punto 0 della *latitudo essendi*) è sempre maggiore della distanza che la separa dal non-grado di ciascuna perfezione di cui partecipa; in altre parole, qualunque specie noi consideriamo (poniamo un uomo, che partecipa dell'essere, del vivere e dell'intelligere, e di altre perfezioni che per comodità non considero) la distanza che la separa dal non-essere è sempre maggiore della distanza intermedia che separa qualsiasi sua perfezione dal proprio non-grado: un uomo disterà di una distanza pari a 3 dal non essere, ma disterà solo di una distanza pari a 2 dal non-vivere, e di una distanza pari solo a 1 dal non-intelligere, e questo accade perché le perfezioni successive si innestano su gradi sempre più alti della *latitudo essendi* e – parallelamente – su gradi sempre più alti delle *latitudines* successive:

*quaelibet species citra infinitam magis distat a non esse simpliciter quam a non esse sui generis remoti vel propinqui sive propriae speciei*²¹³.

Ciò significa – parallelamente – che il grado di intensità delle *latitudines* inferiori sarà sempre maggiore del grado di intensità delle *latitudines* superiori, ossia ogni ente sarà maggiormente perfetto secondo le latitudini che partecipa per prime, e sempre meno perfetto mano a mano che ci si avvicinerà alle latitudini delle

²¹² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 8, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

²¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 9, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

perfezioni che partecipa per ultime. Un animale sarà più perfetto nell'essere di quanto non sia nel vivere; un uomo sarà più perfetto nell'essere di quanto non lo sia nel vivere, ma anche più perfetto nel vivere di quanto non lo sia nell'intelligere, e – si presti attenzione – più perfetto nell'essere e nel vivere di quanto non lo sia un semplice animale; allo stesso modo, un angelo è più perfetto nell'essere e nel vivere di quanto non lo sia nell'intelligere, ma anche più perfetto – in tutte queste tre *denominationes perfectionis* – di quanto non lo sia un uomo:

*quaelibet species finita in latitudine entis est intensior secundum denominationem essentialem priorem quam posteriorem, sive magis communem quam minus*²¹⁴.

La conclusione undicesima sancisce l'inizio di una discussione relativa ai termini *a quo* e *ad quem* di tutte le possibili specie. Prestiamo attenzione perché in questo punto è operato il passaggio dalle *latitudines perfectionis* (essere, vita, intelligenza, sapienza) alle *latitudines specierum* vere e proprie (granito, leone, uomo, angelo). Mentre le conclusioni 11 e 12 appaiono a prima vista ridondanti, dal momento che sanciscono nuovamente la necessità che la *perfectio essendi* di ciascuna specie cominci dal *non-gradus essendi*, e la *perfectio specifica* cominci invece dal *non-gradus* proprio di ciascuna *denominatio perfectionis*²¹⁵, la tredicesima conclusione presenta una formulazione interessante, che punta sul fatto che il *terminus a quo* che sancisce l'effettivo inizio di una specie ben determinata è generalmente un punto avanzato sulla *latitudo essendi*, che aggiunge qualcosa al genere prossimo di quella determinata specie, e non può coincidere con il *non-esse simpliciter*:

*nulla species possibilis in latitudine entis potest incipere a non gradu essendi simpliciter. Intellego sic, quod licet cuiuslibet speciei aliquod esse essenziale incipiat a non esse simpliciter, quia cum species supra esse simpliciter dicit perfectionem specificam superadditam quae importat aliquam perfectionem simpliciter, ideo sumendo speciem secundum illud quod superaddit generi vel transcendentem, nulla species incipit a non gradu simpliciter*²¹⁶.

Questa conclusione, priva di dimostrazione, è legata alla quattordicesima, che invece sposta l'attenzione sul *terminus ad quem* di specie ben determinate, ossia di tutte le specie *citra Deum* ad eccezione della specie più perfetta, che è intensivamente infinita e per la quale varrà una 'regola' particolare:

*nulla species in entibus terminata ad aliquem gradum finitum essendi, terminari potest exclusive ad Deum*²¹⁷.

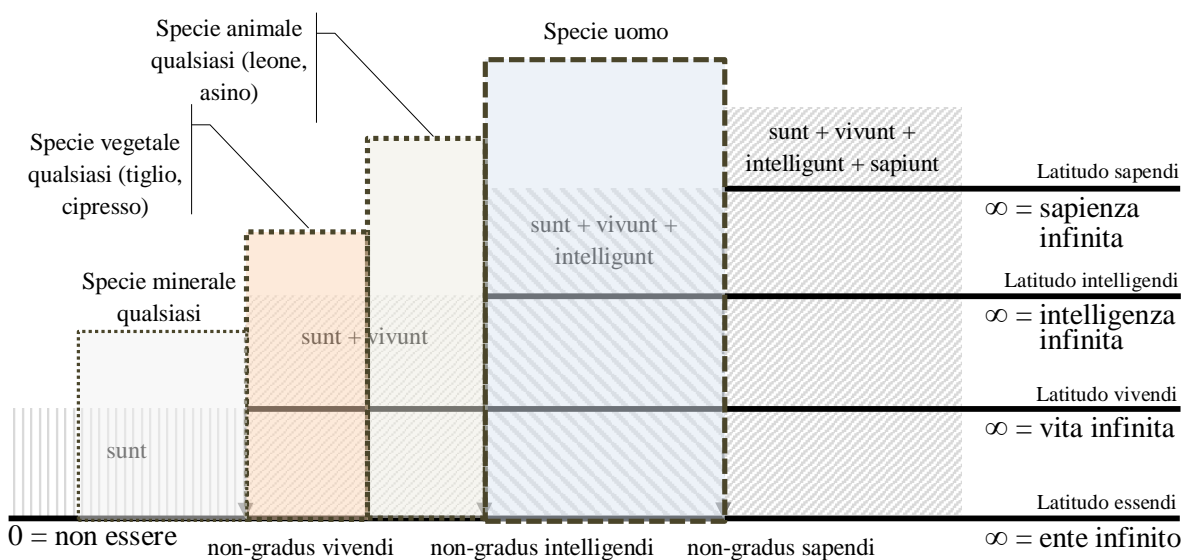
²¹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 10, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106ra.

²¹⁵ «Cuiuslibet speciei aliquod esse essenziale incipiat a non esse simpliciter», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 11, f. 106ra; «nullius speciei aliquod esse essenziale citra esse simpliciter incipit a non gradu essendi simpliciter», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 12, f. 106rb.

²¹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 13, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106rb.

²¹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 14, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106rb.

Queste due conclusioni, strettamente legate, vengono sostanzialmente ad affermare che la ‘finestra’ o lo spazio metafisico all’interno del quale si distribuisce ciascuna specie, è una sorta di ‘campo’ o ‘spettro’ che copre soltanto una porzione determinata della combinazione di più latitudini, coinvolgendo così una combinazione particolare di perfezioni, ciascuna delle quali non viene presa nella sua interezza, ma solo in quel determinato ‘campo’ di compatibilità perfetta con la specie che di volta in volta viene considerata. Ciò significa che – nonostante molte specie possano condividere le stesse perfezioni essenziali (*latitudines perfectionis*) – ciascuna coprirà una ‘finestra’ metafisica ben determinata, con un *gradus essendi* ben determinato a sancirne l’inizio, e un *gradus essendi* ben determinato a sancirne la fine, oltre che – naturalmente – una serie di gradi intermedi di perfezione progressivamente maggiore mano a mano che si sale in perfezione nella serie delle specie²¹⁸. Una nuova rappresentazione grafica può aiutare la comprensione di questa struttura:



La conclusione ha la funzione di impedire che il termine ultimo di ogni specie sia il grado immenso; se così fosse, infatti, ciascuna specie conterrebbe al proprio interno un individuo di perfezione infinita, il che è

²¹⁸ Credo di poter introdurre una notevole precisazione a quanto già affermato da JANET COLEMAN nel suo pregevole articolo sul rapporto tra Ripa e i *Calculatores*: «de Ripa concludes that in some species, just as some soul can be infinitely alive, there can be an infinite intensive latitude of being that terminates exclusively in God. Implied here is a great chain of perfected being, a continuous infinite series of perfected species, indivisible in their perfection and yet infinitely intense at the summum of each species. The picture is one of infinite subset within an infinite set, al within an infinite immense set, the latter serving as an exclusive term beyond all infinite created intensities. This concept is expressed in perfection treatise of the fourteenth century, but nowhere is it employed as clearly and with such a specifically theological purpose as by de Ripa», J. COLEMAN, *Jean de Ripa and the Oxford Calculators*, in *Medieval Studies*, XXXVII (1975), p. 163. Leggendo per intero la *Quaestio IV* di cui ci stiamo occupando emerge con chiarezza che: (a) solo per la specie infinita si da la contiguità (immediatezza) a Dio, che rappresenta il *terminus exclusive* dell’intera serie infinita degli enti; per ogni altra specie i termini di contenimento sono sempre la specie ad essa inferiore e la specie ad essa superiore; (b) i gradi specifici non sono infinitamente divisibili, almeno nella *latitudo specierum*, perché il passaggio tra una specie e l’altra segue la logica della quantità discreta e non continua; (c) le specie non sono di perfezione indivisibile, ma contengono una *latitudo* infinita (specifica e individuale, come vedremo) che introduce differenze intensive per i singoli individui; a questo livello si incontra effettivamente un’infinita divisibilità del grado specifico; (d) non tutte le specie contengono un individuo di intensità infinita, ma ciò accade solo nel caso della specie suprema.

contraddittorio e verrà infatti smentito negli articoli successivi²¹⁹. È anche piuttosto difficile non scorgere – proprio nel passaggio tra una *replicatio unitatis divinae* che determina una certa perfezione specifica e la *replicatio* che genera la perfezione specifica successiva – una rielaborazione in chiave metafisico-matematico-geometrica della teoria delle Idee: ad ogni *replicatio unitatis divinae* (*replicatio* dell'*unitas divina* che in sé, in maniera super-semplice, immensa ed unitaria è la perfezione assoluta) si genera infatti una specie caratterizzata dal concorso unitivo di più perfezioni che determinano esattamente la natura intrinseca di quella specie (quindi la molteplicità non è introdotta *in* Dio dalla pluralità delle idee, ma fluisce inevitabilmente *nell'essere* creato all'atto stesso della creazione, quando la perfezione immensa divina replica sé stessa attraverso il *tot* di scansioni successive che generano ciascuna specie); al contempo viene garantita un'ordinazione tra le specie di natura tale che la partecipazione della perfezione divina attraverso le successive *replicationes* dispone l'universo creato lungo una scala il cui criterio di misurazione è offerto (oggettivamente) dalla medesima perfezione, matematicamente/geometricamente resa misurabile attraverso la sua stessa espressione nelle numerose *replicationes unitatis divinae*.

Si giunge così all'ultima conclusione del primo articolo – *responsiva* – che afferma esattamente come nessuna specie – quanto al suo essere *specificum* – possa cominciare dal non-essere *simpliciter* e terminare *exclusive* al grado immenso, ma sarà sempre contenuta in una precisa 'finestra', delimitata nel suo inizio e nella sua fine:

*nulla species in latitudine entis potest incipere a non esse simpliciter secundum perfectionem essendi specificam et terminari exclusive ad Deum*²²⁰.

Le obiezioni a questo articolo vengono condensate da Ripa in una lunga discussione che verte proprio sull'impossibilità di attribuire alle specie una *latitudo* specifica che sia terminata *exclusive* a Dio. La discussione è interessante perché Ripa si schiera apertamente contro una serie di autori (*Doctores Moderni*) che utilizzavano l'immagine dello Pseudo-Dionigi e la proposizione attribuita ad Ermete Trismegisto in senso improprio: ponendo che Dio è una sfera intelligibile infinita il cui centro è dovunque e la circonferenza è in nessun luogo, questa serie di autori confonde il piano delle *perfectiones specierum* con quello delle *latitudines perfectionum*, appiattendo l'uno sull'altro e giungendo alla necessità di affermare che ogni specie è terminata *exclusive ad Deum*, e che contiene quindi necessariamente infiniti individui:

ponit ergo quaedam opinio modernorum quod species se habunt in entibus et in comparatione ad Deum sicut lineae parallelae vel sicut dyiameter a centro versus immensam circumferentiam protractae et uterque modus est idem in re et differens sola voce, quia a centro incipiunt et aequaliter protenduntur

²¹⁹ Se così non fosse, sarebbe necessario ammettere, ad esempio, che nella specie uomo vi sia un uomo immediato a Dio, cioè di perfezione infinita: «item, sequitur quod species humana aequae intense communicare potest in communi denominatione perfectionis simpliciter sibi et angelo sicut angelus, contra tertiam conclusionem. Et consequentia patet: nam, si latitudo humanae speciei possibilis terminatur exclusive ad Deum sub quolibet gradu essendi simpliciter, et sub quolibet gradu vitae simpliciter vel vitae intellectivae citra gradum immensum denominationis consimilis potest esse species humana», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 14, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106rb.

²²⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, conclusio 15, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106va.

versus circumferentiam per recessum a centro. Ymaginantur enim, iuxta dictum Trismegisti, quod Deus sit quaedam sphaera intelligibilis infinita cuius centrum ubique sit et circumferentia nusquam, et ideo quamlibet speciem dicunt incipere a non gradu simpliciter essendi et – velut semydiameter talis sphaerae – terminari exclusive ad Deum, et in hoc apparet quod centrum divinae perfectionis est non gradus simpliciter a quo quaelibet species oritur; et ideo dicunt ipsam esse ubique, quoniam quaelibet entitas ibi oritur; circumferentia vero – quae est terminus ultra quem nulla species potest progredi – potest dici proprie esse nusquam, quoniam est terminus exclusivus ratione suae immensitatis cuiuslibet speciei. Et in hoc videtur consistere fundamentum et modus ponendi istius opinionis; non enim recolo me legisse nec etiam audivisse a sic opinantibus aliud fundamentum ad ipsam tenendam²²¹.

La risposta di Ripa è netta e chiara: non si devono confondere le *denominationes perfectionis* – le cui latitudini sono sì terminate *exclusive ad Deum*, e sono quindi infinite – con le *latitudines specierum*, che invece seguono una logica differente, e si sovrappongono soltanto – senza coincidere interamente – con le *denominationes perfectionis*. In questo modo diviene possibile salvare la finitezza di alcune specie, che non terminano sempre e necessariamente *exclusive ad Deum*:

quaelibet huiusmodi denominationum est transcendens, quoniam est communis Deo et creaturae, et ideo in qualibet latitudine tali quae sit communicabilis entitati finitae, sunt possibles plures species, ymmo etiam plura genera, et sic patet quod ymaginatio ista de lineis non debet applicari ad latitudines specierum, sed potius ad latitudines perfectionum essentialium quibus Deus participabilis est ad extra²²².

La lunga serie di obiezioni cela una polemica con una serie di autori che utilizzavano gli esempi matematici delle quantità continue e degli eccessi degli angoli per ricavare i medesimi eccessi nelle specie, la cui individuazione è di grande difficoltà a causa dell'impossibilità di accedere direttamente ai testi degli autori di questo periodo; non credo si tratti di Giovanni di Mirecourt o di Ugolino di Orvieto, che non utilizzano l'immagine di Ermete Trismegisto e non si servono dell'esempio della circonferenza, tuttavia il richiamo all'utilizzo massiccio degli esempi degli angoli come mezzo per concludere gli stessi esempi tra le specie mi lascia pensare che in questo punto particolare Giovanni da Ripa abbia di mira Pietro Ceffons, che approfondisce notevolmente gli esempi geometrici relativi agli angoli proprio per concludere i relativi eccessi tra le specie²²³. La lunga serie di obiezioni è interessante anche perché consente di trarre altre informazioni:

²²¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, instantiae, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 106va.

²²² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, responsio ad instantias, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107rb.

²²³ Cf. JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris* (op. cit.), p. 68: «in the succeeding years the kind of phenomenon represented by Mirecourt and Ceffons does seem to have been the subject of complaint, both personal and official. It appears, for example, that Ceffons may have been the culprit behind John of Ripa's impatience with those who use angles to explain the relations of species. It is equally probable, moreover, that both Mirecourt and Ceffons and others of their sort were the object of the official admonition in the University of Paris statutes of 1366 to the effect that those reading on the Sentences should not treat logical or philosophical questions or matters unless they were strictly required by the text at hand». Cf. il relativo passo dove Ripa si scaglia contro coloro che utilizzano gli angoli come

Giovanni da Ripa (come già tra l'altro Mirecourt prima di lui, sulla scorta di Roseto), che senz'altro conosceva e si serviva degli esempi matematico-geometrici molto diffusi al suo tempo (se non altro perché la sua *Lectura* è imbevuta di questo linguaggio), è sempre molto attento a distinguere il piano genuinamente metafisico delle *res* da quello semplicemente matematico-geometrico:

*et hinc etiam est quod in hoc apparet quod arguentes ad istam materiam per exempla mathematica nihil concludunt, quoniam sicut in modo quantitativo aliter se habent species quantitatis ad quantitatem simpliciter, aliter species rerum ad genus superius, ita etiam aliter se habent species quantitatis consideratae secundum modum mathematicum ad species essentielles in latitudine entis simpliciter*²²⁴.

L'operazione è tra l'altro molto simile alla cura particolare rivolta da Ripa a distinguere il piano meramente logico (nel quale le *cavillationes* non consentono di attribuire una qualche solidità agli argomenti) e quello autenticamente metafisico, e lascia bene intendere lo spessore del filosofo:

*sed quia non multum curo insistere logice ad evacuationem argumentorum, ubi ratio aliquam soliditatem videatur praetendere, respondeo ad rationem et dico quod ratio non concludit suum intentum*²²⁵.

5.2 *Excessus specierum*

Il secondo articolo punta decisamente su di un aspetto ben determinato: comprendere se gli eccessi che separano le specie le une dalle altre (e gli individui all'interno delle specie tra loro) siano soltanto finiti o anche infiniti. Naturalmente, come abbiamo già osservato nel caso di Ugolino di Orvieto, il problema si pone perché – nonostante le specie siano di natura intrinsecamente finita – dal momento che una specie non potrà mai crescere in perfezione fino ad eguagliarne un'altra, risulta per certi aspetti corretto dire che le specie più perfette eccedono infinitamente quelle meno perfette. Per comprendere se l'eccesso che separa una specie da quella immediatamente inferiore possa essere infinito – almeno sotto qualche aspetto – Ripa sceglie di seguire la via di una analisi approfondita della natura dei gradi specifici e individuali, la cui gran parte degli elementi caratterizzanti è già stata analizzata nelle questioni precedenti. La prima conclusione afferma dunque, senza porre grossi problemi, che in qualsiasi *latitudo perfectionis* non ci può essere che un solo grado infinito, mentre al di sotto di questo, tutti i gradi risultano necessariamente finiti:

metafora della *perfectio specierum*: «et ideo, cum aliqui per exempla mathematica de angulis et proportionibus angulorum volunt conformiter loqui et agere transferendo ad proportionem et excessum specierum in latitudine entis simpliciter, nihil breviter concludunt. Aliquae enim sunt species angulorum quae consistunt in gradu indivisibili sicut species anguli recti; aliquae vero in quadam latitudinem sicut anguli acuti et obtusi. Sed numquid ita est de speciebus rerum creatae, nonnulla enim est species in latitudine entis quae non habeat secundum perfectionem specificam certam latitudinem essentialem, sicut patebit in sequenti articulo. Et ideo ex exemplis mathematicis in quantitate continua arguere sic esse in speciebus rerum naturalium nullum evidentem potest habere colorem», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, responsio ad instantias, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107va.

²²⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 1, responsio ad instantias, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107va.

²²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

*in nulla latitudine alicuius denominationis perfectionis simpliciter creaturae communicabilis est possibilis aliquis gradus infinitus citra eiusdem latitudinis gradum supremum inclusivum*²²⁶.

La conclusione ha lo scopo di sottolineare – nella generale prospettiva dell’articolo, che mira a mostrare come gli eccessi tra le specie possano essere soltanto finiti – che, essendo unico il grado infinito supremo di ciascuna *denominatio perfectionis*, qualunque altro grado o specie che noi andiamo a considerare sarà necessariamente finito; ciò implica che l’eccesso che separa questi due gradi specifici è generalmente finito (a meno che, deliberatamente, andiamo a considerare come uno dei due termini di confronto il grado supremo). Questo risultato viene preparato per mezzo di altre due conclusioni, che risultano – tenendo sempre ben presente la struttura della metafisica di Ripa – di per sé evidenti, e non sono oggetto di particolari dimostrazioni:

*signata tota latitudine essendi simpliciter, tantum gradus supremus terminans inclusive totam huiusmodi latitudinem est gradus infinitus*²²⁷.

*quilibet gradus specificus vel individualis infra latitudinem essendi simpliciter, tantum finite distat a non esse simpliciter*²²⁸.

Una quarta conclusione prova invece un aspetto particolarmente interessante: posto che sulle latitudini delle varie *denominationes perfectiones*, che tendono all’infinito, si innestano le *latitudo specierum* (i cui termini iniziali sono le *replicationes unitatis divinae* che aggiungono ad ogni replicazione proprio una nuova perfezione che garantisce il cominciamento di una specie più perfetta rispetto a quella inferiore) la *latitudo* contenuta all’interno di ciascuna specie (ossia quella *latitudo* sulla quale si dispongono effettivamente gli individui di una determinata specie) è finita o infinita? Il problema è posto – come sappiamo – dalle discussioni sulla natura del continuo e della sua infinita divisibilità:

*quilibet gradus specificus infra latitudinem entis simpliciter finitam tantum latitudinem propriae speciei includit et hoc si talis gradus habeat latitudinem*²²⁹.

Ciò significa che l’estensione metafisica di ciascuna specie è ben determinata e – a differenza della *latitudo* di ciascuna *denominatio perfectionis* sulla quale si innesta, che tende all’infinito – termina in un punto ben determinato e finito, che è il termine supremo di quella specie. Il termine supremo di una specie, in altre parole, non è il termine supremo di ciascuna delle *latitudines denominationis perfectionis* che abbraccia, i cui termini confluiscono nella specie suprema creabile da Dio, che è l’unico ente a tutti gli effetti infinito. Per fare un esempio: la specie uomo, il cui cominciamento coincide con la *replicatio unitatis divinae* che dà origine alla *latitudo* della *denominatio perfectionis* ‘*rationalitas*’ (quindi con il grado 0 della *rationalitas*), termina in un punto ben determinato che è un certo punto – finito – della *latitudo rationalitatis* (esattamente nel punto in cui

²²⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107va.

²²⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107vb.

²²⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 3, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107vb.

²²⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107vb.

una nuova *replicatio unitatis divinae* dà origine alla perfezione specifica immediatamente successiva, che – in questo caso – è la razionalità che non ha bisogno di unione al corpo, che contraddistingue l'angelo), mentre quest'ultima procede all'infinito, e consente l'innesto di gradi di perfezione più avanzati che coincidono con specie più perfette, come appunto l'angelo, che a differenza dell'uomo non partecipa della corporeità. Il motivo è semplice: se anche la specie uomo avesse come termine ultimo una razionalità intrinsecamente infinita, non sarebbe possibile un angelo più perfetto di un uomo, come effettivamente accade.

Poste queste condizioni – riepilogando: il darsi di un solo termine supremo infinito per ciascuna *denominatio perfectionis*, la non coincidenza della *latitudo* di una qualsiasi *denominatio perfectionis* con le *latitudines specierum*, la finitezza del termine supremo di (quasi) tutte le specie – il momento è opportuno per stabilire *quomodo* le specie si eccedano vicendevolmente, se *finite* o *infinite*:

*quibusdam duabus speciebus signatis infra latitudinem entis essentialiter ordinatis, superior per finitam tantum latitudinem excedit inferiorem*²³⁰.

La sesta conclusione invece scende ad indagare più in dettaglio la natura di questi eccessi, facendo entrare nel discorso due tipi di comparazione matematica: quella geometrica e quella aritmetica. Secondo entrambi i rapporti, l'eccesso della specie superiore rispetto a quella inferiore sarà sempre e solo finito:

*quaelibet species superior infra latitudinem entis finitam tantum habet proportionem tam arismetica quam geometricam ad quamcumque speciem sibi inferiorem*²³¹.

Per comprendere il senso di questa conclusione è buona cosa chiarire che cosa si intenda per eccesso aritmetico ed eccesso geometrico. Dobbiamo sapere che una prima e importante formulazione di vari tipi di proporzionalità viene formulata negli anni '20 del '300 da Tommaso Bradwardine nel suo *Tractatus proportionum seu de proportionibus velocitatum in motibus*, laddove si precisa che la proporzionalità tra diversi elementi può essere di tre tipi: (a) aritmetica, (b) geometrica o (c) armonica. La (a) proporzionalità aritmetica si ha in presenza di un'uguaglianza della differenza (*aequalitas differentiarum*) nella comparazione di due termini, quando cioè le differenze tra le quantità di due o più elementi tra loro comparati è sempre identica, ad esempio nella serie 5, 4, 3, 2, 1, dove la differenza tra un termine e quello immediatamente inferiore da come risultato sempre '1'. La (b) proporzionalità geometrica riguarda invece la similitudine o l'uguaglianza nella proporzione (*similitudo proportionum*) delle differenze tra le quantità di due termini, quando cioè le proporzioni tra le differenze di due o più termini comparati sono simili, ad esempio nella serie: 8, 4, 2, 1: la proporzionalità geometrica si riscontra nel fatto che comparando ciascun termine a quello immediatamente inferiore si scopre che l'inferiore è sempre la 'metà' del superiore, oppure – viceversa – comparando l'inferiore con il superiore si scopre che il superiore è sempre 'doppio' rispetto all'antecedente; la *similitudo* di proporzionalità è dunque questa identità che non è più un'uguaglianza della differenza della comparazione di

²³⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 5, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 107vb.

²³¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 6, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 108ra.

due termini ($4-3=1$; $3-2=1$; $2-1=1$), ma un'identità nella proporzionalità della loro comparazione ($8/4=2$; $4/2=2$; $2/1=2$; oppure, viceversa $2*2=4$; $4*2=8$; $8*2=16$) dove la *duplatio* caratterizza i successivi passaggi, ma ci pone al contempo al di fuori di una proporzionalità aritmetica ($16-8=8$; $8-4=4$; $4-2=2$). La (c) proporzionalità armonica è invece un caso particolare che si ha quando tre termini sono di natura tale che il rapporto tra il primo e il terzo è identico alla proporzione tra la differenza del primo con il medio e del medio con l'ultimo (ad esempio nel caso della serie 6, 4, 3: da un lato $[6/3]=2$; dall'altro $\frac{[6-4]=2}{[4-3]=1}=2$)²³². Tommaso Bradwardine riveste un'importanza molto elevata anche perché – proprio al tempo di Giovanni da Ripa (purtroppo non è chiaro se prima o immediatamente dopo) – un altro filosofo, Alberto di Sassonia, si preoccupava di condensare alcune intuizioni di Bradwardine in un più agile opuscolo sulle proporzioni, il cui linguaggio tra l'altro – per chi avesse la ventura di leggere Giovanni da Ripa, Tommaso Bradwardine e Alberto di Sassonia – suona stranamente simile (*troppo* stranamente simile!) a quello utilizzato da Ripa, molto più simile rispetto alla somiglianza che si potrebbe riscontrare tra Bradwardine e Ripa. Possiamo esemplificare la questione (anche per gettare ulteriore luce sull'interesse che queste teorie matematiche ricevevano a Parigi intorno al 1350) mediante alcuni brevi estratti del *Tractatus proportionum* di Alberto di Sassonia, funzionali a comprendere il discorso di Ripa:

proportionalitas arismetica: est comparatorum ad invicem equalitas differenciarum quali proporcione sunt proporcionabilia ad invicem 6; 4; 3 <et> unum, nam sicut se habent 6 ad 4, ita 3 ad 1 quoad differencias seu excessus, nam sicut 6 excedunt 4 in 2, ita 3 excedunt 1 in duobus.

*Proporcionalitas geometrica: est comparatorum ad invicem equalitas vel similitudo proporcionum quali proporcione sunt proporcionabilia 6; 3; 2; 1, nam sicut se habent 6 ad 3 quad proporcionem, ita duo ad unum, utrobique enim est proporcio dupla*²³³.

Traslando queste nozioni matematiche in ambito strettamente filosofico possiamo dire che in metafisica il rapporto tra i due eccessi assume questa valenza: due realtà si possono comparare geometricamente solo e soltanto quando comunicano nella medesima denominazione di perfezione (es. l'essere), cosicché se prendiamo in considerazione un sasso (che esprime l'essere) e un animale (che esprime l'essere e anche la vita), la comparazione geometrica tra i due può avvenire soltanto secondo la denominazione che condividono

²³² «Primum proportionalitas seu medietas arithmetica appellatur; secundum proportionalitas seu medietas geometrica appellatur; tertium proportionalitas sive medietas harmonica nominatur. Prima est aequalitas differentiarum: scilicet, quando quarumlibet duarum quantitatum comparatarum adinvicem differentiae sunt aequales: ut tria, duo unum. Et hoc arithmetice pertinet. Secunda autem quae geometricas speculationes concernit, quinto Elementorum Euclidis isto modo definitur: proportionalitas est similitudo proportionum; quando scilicet quarumlibet duarum quantitatum comparatarum adinvicem proportiones sunt similes vel aequales: ut quattuor, duo, unum. Tertia est, in tribus terminis, aequalitas seu similitudo proportionum extremorum et differentiarum; quando, scilicet, in tribus terminis proportio primi ad ultimum est similis vel aequalis proportioni differentiae primi et medii ad differentiam medii et extremi: ut sex, quattuor, tria. Senarii enim ad ternarium est dupla proportio; et binarii, quae est differentia quattuor et tria, etiam dupla proportio reperitur», THOMAS BRADWARDINE, *Tractatus proportionum seu de proportionibus velocitatum in motibus*, (ed. Crosby, 1955) p. 72.

²³³ ALBERTUS DE SAXONIA, *Tractatus proportionum*, in H. H. L. BUSARD, *der Tractatus proportionum von Albert von Sachsen*, osterreichische akademie der wissenschaften, Wien 1971.

entrambi, cioè l'essere. Nella comparazione aritmetica, invece, il rapporto si può stabilire anche tra enti che non condividono la medesima denominazione di perfezione, ossia tra il sasso che esprime l'essere e l'animale che esprime anche la vita. In quest'ottica possiamo dire – secondo l'eccesso geometrico – che l'animale è più perfetto del sasso (perché in base alla convenienza nell'essere, il grado intrinseco dell'animale è maggiore del grado intrinseco del sasso); secondo l'eccesso aritmetico, invece, possiamo dire che l'animale è più perfetto del sasso perché, oltre a possedere un *gradus essendi* maggiore rispetto al sasso (per il quale lo eccede *geometricamente*), aggiunge una *denominatio perfectionis* (la vita) nella quale il sasso non può comunicare, e questa aggiunta rappresenta esattamente l'eccesso aritmetico. È in questa direzione che – mi pare – la lunga *explicatio terminorum* di Ripa può assumere il suo senso più pieno:

ista conclusio probatur, et primo – ut habeatur notitia terminorum – advertendum est quod excessus arismeticus potest esse inter aliqua inter quae nullo modo est possibilis excessus geometricus: nam ad hoc quod aliqua se invicem excedant geometricae, requiritur quod comparentur secundum aliquam denominationem in qua utrumque quoad gradum communicet, sicut si a est magis ens quam b oportet quod b sit sub aliquo gradu entis et quod a intensius correspondeat denominatio entis. Sed in excessu arismetico non oportet, sicut si dicamus quod a sit linea pedalis longitudinis, b vero superficies pedalis: secundum utramque dimensionem b est magis quantum quam a. Hoc est verum secundum comparisonem arismetica: nam b est multiplicius quantum quam a; b enim superaddit a modum quantitativum in quo a non communicat. Sed secundum proportionem geometricam haec est falsa: nam tunc est sensus quod b comparetur a quoad gradum intensivum in aliquo esse quanto in quo utrumque communicat, et quia b non communicat cum a nisi secundum dimensionem longitudinis in qua a est aequale b, ideo secundum istam habitudinem geometricam b non est maius a²³⁴.

Se noi consideriamo una linea, lunga per esempio 5 centimetri, e un quadrato il cui lato è lungo 5 centimetri, tra i due enti possiamo misurare esclusivamente un eccesso aritmetico, ma non un eccesso geometrico. Perché? Perché la comparazione geometrica può riguardare soltanto una denominazione comune – la lunghezza – in base alla quale sia la linea che il quadrato sono lunghi 5 centimetri; la comparazione aritmetica riguarda invece quella dimensione che il quadrato aggiunge alla linea – l'altezza – e secondo questa dimensione il quadrato eccede aritmeticamente la linea. La specie 'figura geometrica' risulterà dunque aritmeticamente eccedente (maggiore) rispetto alla specie 'linea', ma non (necessariamente) geometricamente eccedente, almeno in questo caso, dal momento che il lato del quadrato è lungo quanto la linea presa in ipotesi. L'aspetto più interessante di tutto il discorso – che è il punto in cui Ripa vuole giungere – è la constatazione che ogni specie superiore eccede sempre e necessariamente una specie inferiore sia geometricamente che aritmeticamente. Perché? Se una specie superiore è caratterizzata da una nuova *replicatio unitatis divinae* (nella quale *replicatio* si colloca esattamente il passaggio ad una specie superiore), allora – *eo ipso* – la specie superiore eccede aritmeticamente quella inferiore, dal momento che la differenza tra la specie superiore e quella inferiore è

²³⁴ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 108ra.

sempre un eccesso aritmetico di uguaglianza della differenza (c'è sempre e soltanto una *replicatio unitatis divinae* in più a sancire il passaggio da una specie inferiore a quella immediatamente superiore); ma al contempo, ogni nuova *replicatio unitatis divinae* ci sposta un poco più in avanti sulla *latitudo essendi* – che è la *latitudo* che necessariamente tutte le specie condividono – determinando così al contempo anche un eccesso geometrico della specie superiore su quella inferiore:

quare autem proportio geometrica plus hoc requirat quam arismetica patet ex modo comparationis: nam secundum comparationem geometricam semper est habitudo quoad gradum denominationis, numquid gradus sint aequales vel unus intensior alio; et si sic, numquid gradus inferior secundum aliquid sui replicatus constituat latitudinem et numquid finities vel infinities replicatus – ita quod semper est habitudo quoad gradum denominationis in qua communicant species – ergo superior infra latitudinem entis utroque modo excedit inferiorem: excedit enim ipsam secundum proportionem geometricam, quoniam species superior intensius participat omni denominatione essentiali in qua communicat cum inferiori, sicut patuit ex praecedenti articulo; excedit enim ipsam modo habitudinis <arithmeticae>, quoniam species superior generaliter superaddit inferiori aliquam denominationem essentialem quae est denominatio perfectionis simpliciter, in qua non communicat inferior. Quod autem species superior, quoad modum excessus arismetici tantum finite excedat inferiorem nisi sit species suprema possibilis, potest intellegi dupliciter: vel quoad illud quod superaddit – puta quia tantum superaddit finitam latitudinem denominationis essentialis – et sic est verum, sicut patet ex praecedenti conclusione; vel quia quoad numerum non superaddit infinitas huiusmodi denominationes essentielles, et istud quamvis sit verum, tamen probabitur latius in sequenti articulo²³⁵.

Il risultato di questa conclusione è dunque l'affermazione che ogni specie superiore, sia in base ad un eccesso geometrico che in base ad un eccesso aritmetico eccede una qualsiasi specie inferiore soltanto *finite*. L'unico eccesso *infinite* che si può immaginare è quello della specie suprema possibile, che abbiamo già scoperto essere infinita *intensive*; ma Ripa differisce la trattazione di questo aspetto ad un punto più avanzato del discorso. Naturalmente è importante considerare che la comparazione geometrica può avvenire in qualsiasi *denominatio perfectionis* che due specie diverse condividono, dall'essere alla vita all'intelligenza, passando per la sapienza, e via discorrendo; resta inteso però che la *latitudo essendi*, che è l'unica latitudine comune a tutte le specie creabili, assume un'importanza rilevante anche ai fini della comparazione geometrica di tutti gli enti mediante un criterio per così dire 'univoco', che li abbraccia tutti indistintamente, benché in gradi di intensità differenti. Il risultato è comunque sempre il medesimo: tanto secondo la comparazione geometrica quanto secondo la comparazione aritmetica, la specie superiore può eccedere quella inferiore solo e soltanto *finite*. Dobbiamo inoltre notare che Ripa pone questa conclusione contro una tendenza comune ai suoi tempi:

²³⁵ ID., *Ibid.*

ex ipsa autem evidenter apparet error communis antiquorum Doctorum et etiam modernorum ponentium quod species superior infinite excedit speciem inferiorem. Hoc enim nullo modo est verum, loquendo de speciebus infra latitudinem entis, sive fiat comparatio secundum excessum arithmeticum vel geometricum. Apparet etiam nihilominus quod non est verum quod quaelibet species infra se comprehendit latitudinem infinitam, sicut multi posuerunt et ponunt²³⁶.

Questo rilievo è estremamente fertile perché si accompagna ad una critica feroce di una posizione precisa: quella di Ugolino di Orvieto, giudicata comunque di un certo spessore (la più ‘sottile’ tra quelle che i Moderni discutono)²³⁷. Che si tratti della proposta di Ugolino di Orvieto, che a sua volta perfeziona quella anteriore di Giovanni di Mirecourt – in assenza di una verifica dell’attualmente indisponibile *Lectura* di Pietro Ceffons – si può essere abbastanza certi semplicemente rammemorando i numerosi esempi della bianchezza, la distinzione tra la *latitudo individuale* e *nobilitas specifica* e gli eccessi finiti/infiniti tra le specie che caratterizzavano il testo di Ugolino; la critica di Ripa, infatti, si concentra soprattutto all’inconciliabilità tra l’indivisibilità del grado specifico e la *latitudo* individuale numerica e infinita, che si incontra al suo interno, e intorno alla mancata distinzione tra perfezione individuale e perfezione specifica, che verrà potentemente introdotta da Ripa; l’unico punto circa il quale si potrebbero sollevare dei dubbi è la questione degli eccessi geometrici, non così approfondita da Ugolino. Potrebbe eventualmente trattarsi della posizione di qualche Autore di cui si è persa traccia (non ultimo l’inglese Giovanni di Stuklee, di cui – vedasi il volume di edizione critica, Dist. 2, Q. IV, Art. 2, V 107va – Ripa sembra riprendere un esempio²³⁸), o che perfezionò ulteriormente le intuizioni di Ugolino, ma il legame con l’agostiniano pare comunque al di fuori di ogni ragionevole dubbio. La critica di Ripa è infatti preparata da una ricapitolazione abbastanza puntuale di questa posizione:

dicit ergo ista opinio quod in latitudine entis quaelibet species est indivisibilis secundum gradum specificum, ita quod nulla species claudit infra se aliquam latitudinem. Et ratio sua est: nam aliter unum individuum possit esse essentialiter magis perfectum in eadem specie quam aliud, quod est falsum – ut dicunt – nam nullum individuum in specie hominis est magis homo quam aliud individuum, nec in alia specie qualicumque. Ymaginatur tamen ulterius ista positio quod in qualibet specie est possibilis latitudo numeralis infinita, sicut in specie albedinis est possibilis aliquis gradus individualis albedinis, et duplus, et triplus et sic in infinitum; et eodem modo de qualibet alia specie. Sed quomodo cum indivisibilitate gradus specifici stet infinita latitudo numeralis in eadem specie? Ymaginatur enim quod perfectio individualis quam individuum superaddit speciei non est perfectio simpliciter sed tantum secundum quid, et ideo ex hoc, quod unum individuum in eadem specie est magis perfectum individualiter, non est magis perfectum simpliciter, nec magis distat a non esse entis simpliciter. Et

²³⁶ ID., *Ibid.*, f. 108va.

²³⁷ «Sed quia inter alias positiones quae in ista materia pro nunc pullulant quaedam est communior hiis diebus quam subtiliores moderni videntur sequi, restat ipsam discutere et ex dictis ponere contra ipsam aliquas conclusiones quae declarant praesentem articulum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 108ra.

²³⁸ Quello della linea infinita protratta in direzione di entrambi gli estremi. Cf. IOHANNES DE STUKLEE, *Opus abbreviatum super Sentencias*, Troyes MS 505, f. 99vb.

eodem modo, si tale individuum esset infinitum, non plus distaret a non esse entis simpliciter, quapropter tota latitudo individualis in aliqua specie eundem indivisibilem gradum habet in latitudine entis simpliciter; et ideo quia talem gradum in latitudine entis simpliciter habet ex gradu specifico, ideo cum indivisibilitate gradus specifici stat infinita latitudo perfectionis individualis. Quomodo autem individuum et species ad invicem comparentur et quomodo non? Dicit quod quia perfectio individualis non superaddit perfectioni speciei aliquam perfectionem essentialem, ideo aggregatum ex perfectione speciei et perfectione individuali non est in aliqua proportione magis perfectum quam si haberet praecise perfectionem speciei; et ex hoc sequitur – ut dicunt – quod unum individuum in eadem specie non est in aliqua proportione geometrica magis perfectum quam aliud, sed tantum secundum arithmetica proportionem; bene tamen dicit quod tam species in latitudine specierum quam individua in latitudine numerali ad invicem comparantur secundum proportionem geometricam, et per ista dicta solvunt communem difficultatem in ista materia: quomodo individuum speciei superioris excedit individuum speciei inferioris, numquid finite vel infinite? Dicunt enim quod qualis est proportio speciei superioris ad speciem inferiorem, talis est proportio individuum speciei superioris ad individuum speciei inferioris, et utraque est finita; et dicunt ulterius quod quodlibet individuum speciei superioris excedit quodlibet speciei inferioris et cum arguitur quod infinite aliquod individuum speciei inferioris potest excedere aliud in eadem specie, sed plus excedit quodlibet individuum speciei superioris, ergo etc., hic dicunt quod nullum individuum in specie inferiori potest excedere essentialiter aliud, et ideo in ista argumentatione non fit comparatio penes idem: nam quod unum individuum excedat aliud in eadem specie, hoc est praecise individualiter et non essentialiter; sed individuum speciei superioris excedit simpliciter individuum speciei inferioris, quoniam est in superiori gradu essendi simpliciter²³⁹.

La motivazione principale che impedisce a Ripa di considerare valida la posizione di Ugolino, risiede nell'impostazione stessa della metafisica di Ripa, secondo la quale – come abbiamo visto nell'analisi dell'articolo precedente – le varie *replicationes unitatis divinae* si vanno a sopraggiungere alla *latitudo essendi*, determinando così non solo per le specie, ma anche per gli individui al loro interno un progressivo aumento di perfezione e di allontanamento dal non-essere. In altre parole, mentre in Ugolino di Orvieto un individuo all'interno di una specie può crescere infinitamente in perfezione individuale senza che il *gradus nobilitatis* della specie subisca variazioni (cf. gli schemi tracciati nella sezione su Ugolino), nella metafisica di Ripa ogni aumento di perfezione individuale è al contempo un aumento della perfezione specifica: questo accade perché ogni specie copre una determinata 'finestra', all'interno della quale ciò che l'individuo aggiunge alla perfezione specifica fa sì che l'individuo si allontani sempre più dal non-essere *qua talis* e contemporaneamente dal *non-gradus* della propria specie, occupando così una posizione specificamente più perfetta rispetto agli individui meno perfetti, e maggiormente distante dal non-essere. Che cosa effettivamente un individuo aggiunga alla specie, sarà oggetto dei successivi articoli. Per il momento Ripa si preoccupa di

²³⁹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, Cod. Vat. Lat. 1082, ff. 108va-vb.

concludere l'articolo con una serie di conclusioni accessorie che possano rispondere alla proposta di Ugolino, giudicata *multipliciter infecta in sua radice*²⁴⁰. La prima conclusione sostiene dunque che nessun grado specifico all'interno della *latitudo entis* può essere considerato in sé indivisibile:

*nullus gradus specificus in latitudine entis simpliciter est indivisibilis perfectionaliter*²⁴¹.

Ogni grado specifico comprende una serie ben determinata di gradi che compongono la latitudine propria di quella determinata specie (che naturalmente è una sottosezione della *latitudo entis*); non è immaginabile che un grado specifico possa essere indivisibile, altrimenti non potrebbe contenere alcuna *latitudo* nè consentire al suo interno una divisibilità tale da poter essere riempita dalle individualità singolari, senza contare che ogni individuo – anche il più perfetto possibile – disterebbe dalla specie inferiore secondo il medesimo eccesso dell'individuo meno perfetto, annullando di fatto qualsiasi perfezione individuale. La distinzione tra un indivisibile grado specifico e un'infinita *latitudo* individuale cade sotto i colpi della critica ripiana.

Segue dunque una seconda conclusione complementare, che afferma proprio la presenza in ogni grado specifico di una determinata latitudine che caratterizza essenzialmente proprio il grado specifico:

*quilibet gradus specificus infra latitudinem entis continet essentialiter aliquam latitudinem*²⁴².

La spiegazione è evidente: ogni grado specifico deve contenere necessariamente una molteplicità di gradi che vadano a comporre la perfezione crescente gli individui al suo interno. Segue dunque una conclusione che ci informa proprio che all'interno della *latitudo* di ciascuna specie è possibile il darsi di un individuo che possenga un grado meno intenso della perfezione specifica senza possedere necessariamente anche i gradi superiori:

*in qualibet specie infra latitudinem entis est possibile individuum in quod concurrat unitive gradus remissior latitudinis perfectionis specificae sine gradu intensiori*²⁴³.

È dunque possibile che un individuo all'interno di una specie partecipi solo di parte della *latitudo specifica*, determinando così la possibilità che due individui della medesima specie siano più o meno perfetti:

²⁴⁰ «Ista positio quamvis consequenter sit posita, datis suis fundamentis, tamen in sua radice multipliciter est infecta. Primo quidem quia ponit quod quilibet gradus specificus est indivisibilis; secundo quia ponit quod perfectio individualis non est perfectio essentialis superaddita specificae perfectioni ex qua individuum magis distet a non esse simpliciter. Contra istud tamen secundum non arguam in isto articulo quoniam in quarto specialiter de hoc tractabitur. Contra primum tamen, pro pleniori ostensione veritatis in hac materia, quae satis affectuose studetur ab omnibus, pono aliquas conclusiones», ID., *ibid.*, f. 108vb.

²⁴¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 1 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 108vb.

²⁴² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 2 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109rb.

²⁴³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 3 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109rb. La spiegazione della conclusione è piuttosto semplice: «ista conclusio probatur: nam ex quo quaelibet species infra latitudinem entis habet latitudinem specificam tam essentialiter quam perfectionaliter signata sua latitudine, stat gradum remissorem in aliquam entitatem unitive concurrere sine gradu intensiori. Cum enim gradus remissior sit prior naturaliter gradu intensiori, et perfectio specifica non limitatur ex se ad aliquem gradum individualem, stat sine contradictione alicui individuo in tali specie correspondere partem latitudinis specificae et non totam», ID., *ibid.*, f. 109rb.

nam generaliter sic est in specie hominis, quod non in quolibet individuum talis speciei concurrit tota latitudo speciei humanae; cum enim perfectio specifica hominis sit ex perfectione rationalitatis quam homo superaddit aliis speciebus inferioribus et unum individuum in specie hominis est magis vitale intellectualiter quam aliud, sequitur propositum. Minor patet: nam quaelibet anima rationalis tam praecise est vitalis essentia intellectualiter sicut potentiae suae intellectuales sunt vitales potentiae. Sed una anima rationalis habet potentias intellectivas magis vitales intellectualiter quam alia, et magis perceptivas, sicut patet de intellectu animae Christi qui est essentialiter perfectior intellectus et magis perceptivus vitaliter quam intellectus Iudae²⁴⁴.

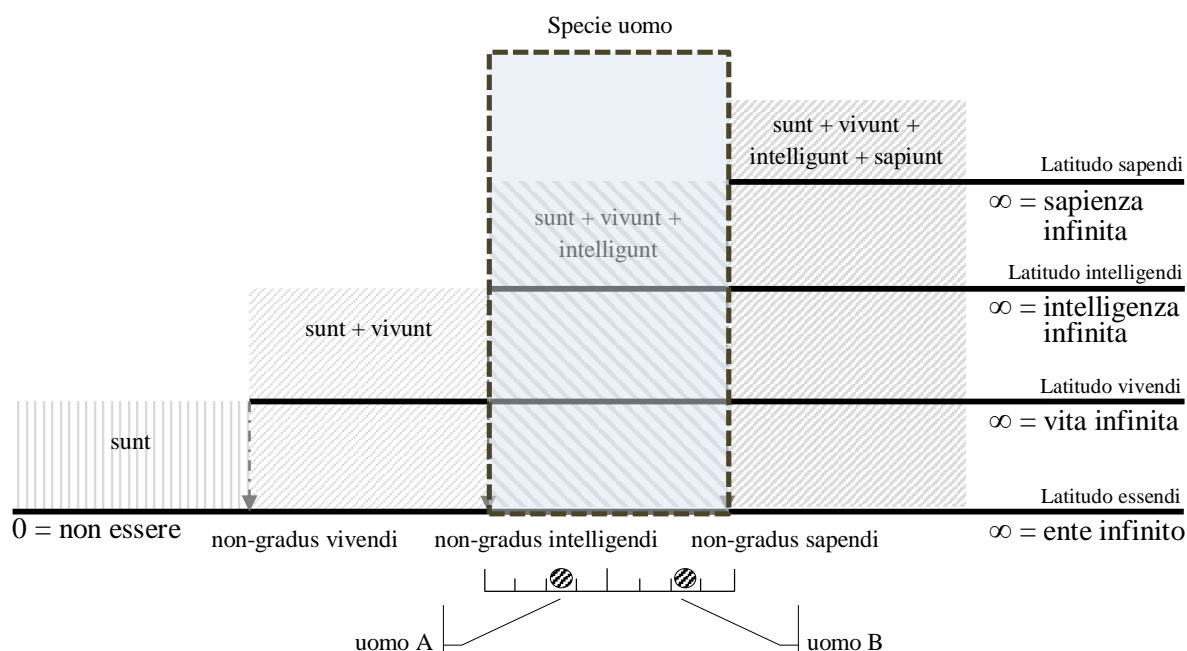
È piuttosto interessante notare come Ripa non sia più di tanto preoccupato nell'ammettere che due individui della medesima specie possano avere una perfezione differente, essendo possibile che un uomo sia 'magis perfectus individualiter/specifice' rispetto ad un altro, perché è possibile affermare che i suoi talenti (o le sue potenze) sono attualizzate in un grado più intenso rispetto a quelle di un altro uomo (*una anima rationalis habet potentias intellectivas magis vitales intellectualiter quam alia, et magis perceptivas*); naturalmente la perfezione individuale così qualificata andrà indagata più in dettaglio, e – come vedremo – Ripa cercherà di fornire una spiegazione precisa della maggiore o minore perfezione individuale, ma fuori discussione è che l'aumento della perfezione individuale corrisponde contemporaneamente ad un aumento della perfezione specifica. La quarta conclusione chiarisce esplicitamente che ogni aumento nella perfezione specifica coincide con un aumento in ciascuna delle *latitudines denominationis perfectionis* che la specie contempla. Un uomo più perfetto di un altro, sarà più perfetto secondo l'essere, secondo il vivere e secondo l'intelligere:

cuiuslibet individuo cui correspondet maior latitudo perfectionis simpliciter correspondet etiam maior latitudo essendi simpliciter, et cuiuslibet alterius denominationis essentialis communioris. Verbi gratia, si a individuum in specie hominis est perfectius in tali specie quam b, est etiam sub intensiori gradu in latitudine essendi simpliciter, et sub intensiori gradu in esse vitae simpliciter, et in esse vitae sensitivae vel intellectivae²⁴⁵.

Una rappresentazione grafica può nuovamente aiutarci a fare il punto della situazione:

²⁴⁴ ID., *ibid.*, f. 109va.

²⁴⁵ ID., *Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 4 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109va.*



L'individuo B presenterà un grado maggiore nell'essere, nel vivere e nell'intelligere rispetto all'individuo A, pur essendo entrambi uomini; l'aspetto interessante di questa rappresentazione è l'introduzione – ancora tutta da verificare – di perfezioni non direttamente collegate alla specie: potrebbe essere interessante indagare se individui più perfetti, dispongano anche di perfezioni non direttamente collegate all'essenza della propria specie (nel nostro caso, ad esempio: la sapienza). Un ulteriore aspetto interessante di questa conclusione – che si pone in diretto contrasto con Ugolino di Orvieto, per il quale la perfezione specifica (con il grado indivisibile della sua nobiltà) risulta sempre ugualmente distante dal non essere per ciascuno dei proprio individui – è proprio la constatazione che un individuo più perfetto di un altro, all'interno della stessa specie, può risultare maggiormente distante dal non essere:

et ex ista conclusione patet contra praecedentem opinionem quod unum individuum potest plus distare a non esse simpliciter quam aliud²⁴⁶.

Se infatti Ugolino disponeva le perfezioni specifiche secondo una *longitudo* derivante direttamente da Dio, *longitudo* che si sviluppa attraverso gli ordini del genere sommo, del genere prossimo e della specie, la cui *nobilitas* è invariabile e al contempo contiene una *latitudo infinita* composta da tutti gli individui che partecipano di quella determinata perfezione specifica, è evidente che ogni singolo individuo, indipendentemente dalla porzione di *latitudo individualis* che occupa, avrà sempre il medesimo *gradus nobilitatis specificae*, e pertanto – nella *longitudo* delle perfezioni specifiche e generiche – risulterà ugualmente distante dal non essere. Secondo Ripa, invece, la logica è totalmente opposta, e non solo un individuo

²⁴⁶ ID., *ibid.*, f. 109va.

all'interno di una specie può risultare più distante dal non essere rispetto ad un altro, ma anche il grado specifico della sua perfezione sarà maggiore:

*cuilibet individuo individualiter perfectiori correspondet in eadem specie gradus specificus perfectior*²⁴⁷.

L'attacco diretto alla posizione di Ugolino di Orvieto è evidente, dal momento che il grado di perfezione specifica può subire *intensio et remissio* pur restando vincolato alla medesima specie: ciò che garantisce infatti l'accesso a specie superiori è la *replicatio unitatis divinae*, che – aggiungendo una nuova denominazione di perfezione, secondo la logica dell'eccesso aritmetico – introduce uno stacco netto tra le specie.

Terminata questa serie di conclusioni relative agli individui all'interno di una specie, seguono alcune conclusioni dedicate alla natura della specie, finalizzate a mostrare come la *latitudo* propria di ciascuna specie (ad eccezione della specie suprema) occupi soltanto una porzione finita della *latitudo entis*, e sia dunque racchiusa entro due termini finiti e ben determinati:

*cuilibet speciei infra latitudinem entis finita tantum latitudo individualis potest correspondere*²⁴⁸.

Nella dimostrazione di questa conclusione Ripa stabilisce anche un'importante identità tra la *latitudo specifica* e la *latitudo individualis*, che – sostanzialmente – vengono a coincidere:

*in qualibet specie tanta est praecise latitudo specifica quanta potest sibi correspondere latitudo individualis, sicut patet ex praecedenti conclusione; cuilibet enim individuo in tali specie quacumque signata, tanta praecise correspondet latitudo individualis sicut latitudo specifica*²⁴⁹.

Questo rilievo comporta anche che l'individuo supremo di qualsiasi specie (ad eccezione della specie suprema) può essere solo e soltanto finito, come afferma la settima conclusione:

*cuilibet speciei infra latitudinem entis correspondere potest aliquod supremum individuum et tantum finitum. Voco autem supremum individuum negative, scilicet quo nullum sit possibile maius quamvis multa – ymmo infinita – possibilia sint aequalia*²⁵⁰.

Dal momento che la *latitudo specifica* coincide con la *latitudo individualis*, è evidente che in quell'individuo nel quale concorre *unitive* l'intera *latitudo individualis* si giunge anche al grado sommo della relativa *latitudo specifica*, determinando così il fatto che l'individuo supremo di quella determinata specie (ad eccezione della specie infinita *intensive*) debba essere necessariamente finito.

²⁴⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 5 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109va.

²⁴⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 6 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109vb.

²⁴⁹ ID., *ibid.*

²⁵⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 7 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 109vb.

Infine segue una conclusione – responsiva all’articolo – in base alla quale si stabilisce l’impossibilità di eccessi infiniti tra individui all’interno della medesima specie e tra specie differenti:

*nullum individuum in specie superiori infra latitudinem entis excedere potest aliud in quacumque inferiori specie infinite; ymmo, signatis quibuslibet duobus individuis diversarum specierum infra latitudinem entis, talia individua finite invicem se excedunt secundum proportionem geometricam*²⁵¹.

Dal momento che ciascuna specie condivide con tutte le altre almeno la *latitudo essendi*, risulta sempre possibile operare una comparazione geometrica tra le specie, in base alla quale (a meno che andiamo deliberatamente a considerare la specie suprema ed infinita come termine) gli eccessi tra specie e specie possono risultare soltanto finiti.

5.3 Gradi continui e gradi discreti

Nel terzo articolo si entra in una discussione dettagliata della natura delle specie. L’articolo è dedicato alla comprensione di questo problema: se la latitudine delle specie si abbia in riferimento ai propri gradi secondo la modalità continua o secondo la modalità discreta. Il problema è sostanzialmente il seguente: se l’*ordo specierum* si desse secondo la logica del continuo, tra due specie qualsiasi sarebbe sempre possibile l’interposizione di una specie ulteriore; se l’*ordo specierum* si dà secondo la logica del discreto – come i numeri – due specie risultano invece immediate, con relativa impossibilità di ammettere una proliferazione indefinita di specie, come accadeva nel caso di Giovanni di Mirecourt e Ugolino di Orvieto.

Per rispondere a questo problema Ripa presenta dapprima una serie di conclusioni dedicate a comprendere la natura delle specie. Secondo la prima conclusione, che richiama la teoria della *replicatio unitatis divinae*, ogni specie è a tutti gli effetti una *replicatio unitatis divinae*:

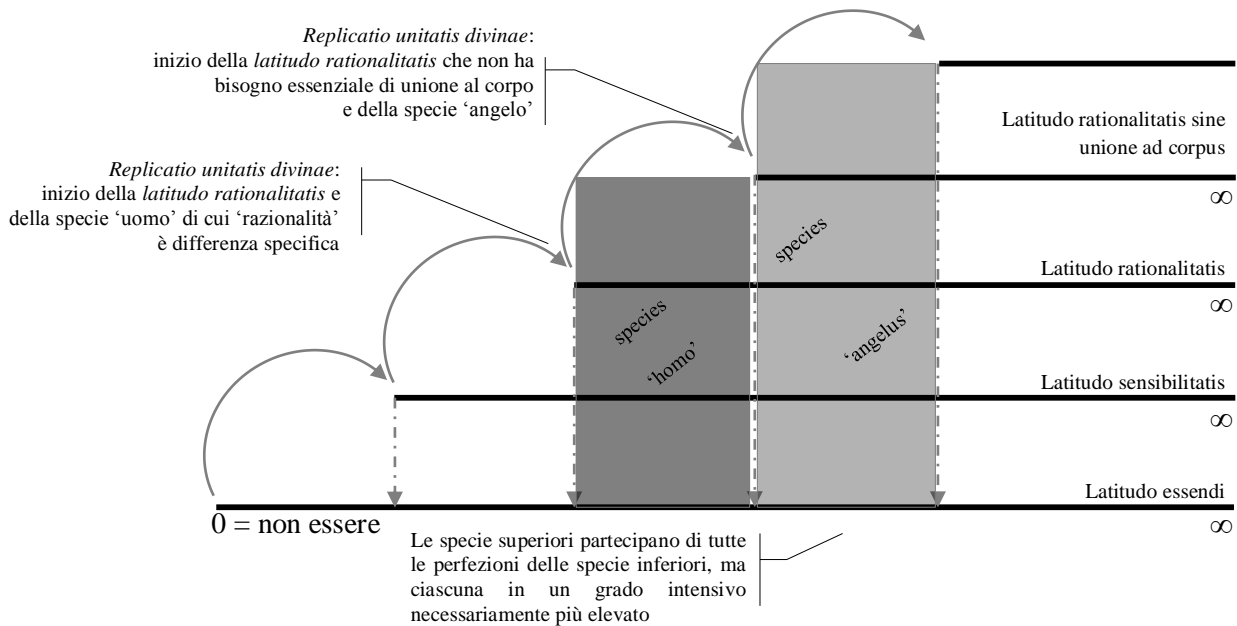
*quaelibet species in latitudine entium formabilis est in esse ex replicatione unitatis divinae*²⁵².

Questa conclusione è piuttosto significativa perché ci permette di comprendere come la differenza specifica che genera ogni specie sia una precisa *replicatio unitatis divinae*, che consente pertanto ad una specie di ottenere la perfezione che la contraddistingue e la determina. Ciò significa che ad ogni replicazione dell’unità divina – che è simile alla replicazione dei numeri e che si traduce sostanzialmente in uno stacco netto (discreto e non continuo) che separa replicazione e replicazione – si genera una specie nuova, che aggiunge alla precedente una *denominatio perfectionis* ulteriore coincidente con la *replicatio* che si è realizzata, che non appartiene alla specie inferiore. L’origine ‘divina’ della specie, fortemente rimarcata dal suo fondamento collocato nella *replicatio unitatis divinae* non può esimerci dal riconoscere un forte legame tra la metafisica di Ripa e un impianto fortemente platonico che attribuisce un’elevata dose di realismo ad entità quali appunto le specie. Una rappresentazione grafica può mostrare molto chiaramente l’origine di ogni specie (per semplicità

²⁵¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 2, conclusio 8 completiva, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 110ra.

²⁵² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 110va.

e chiarezza mi limito a rappresentare due sole specie, di perfezione piuttosto elevata, ma il meccanismo è il medesimo per qualunque specie, a partire dalla più infima):



Una seconda conclusione congiunta riguarda il fatto che – se specie differenti si generano mediante successive *replicationes unitatis divinae* – è impossibile che due specie distinte condividano il medesimo grado specifico, ossia è impossibile che due specie siano uguali:

*impossibile est ab unitate immensa species aequales in esse formari*²⁵³.

Questa conclusione è tesa ad escludere che due specie possano essere identiche o caratterizzate dal medesimo grado specifico, e la spiegazione è di per se evidente: così come è contraddittorio che dall'unità numerica, per successive replicazioni, si generino due numeri identici, così è contraddittorio che per successive replicazioni dell'unità divina si generino due specie identiche di enti²⁵⁴. Il parallelo tra numeri e specie assume dunque piena valenza, e il noto assunto aristotelico secondo il quale le specie sono come i numeri assume nella prospettiva matematizzata di questi autori la sua piena valenza. Facendo coincidere ogni specie con una nuova replicazione dell'unità divina, che aggiunge alle precedenti una nuova *denominatio perfectionis*, Ripa è così in grado di spiegare come mai le specie superiori siano più perfette rispetto a quelle inferiori: ciascuna di esse è di fatto un'aggiunta di una perfezione ulteriore, originariamente contenuta nell'essenza divina e messa a disposizione delle creature perché queste partecipino in numero, peso e misura differenti la perfezione

²⁵³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 110va.

²⁵⁴ «Nam sicut claudit repugnantiam ab unitate mathematica fluere duas species numerorum aequales, ita ab unitate divina species entium pares. Praeterea, sicut quilibet numerus constituitur ex replicatione unitatis et propter hoc impossibile est duos numeros esse aequales, ita – consequenter loquendo – ex quo quaelibet species rerum formatur a Deo in certo numero et per certam replicationem unitatis divinae, impossibile est duas species ab unitate divina formari in esse et esse aequales», ID., *ibid.*, f. 110va.

divina²⁵⁵. Con questo rilievo è preparato il terreno per la conclusione successiva, che stabilisce un ordine essenziale tra le specie, veicolato e strettamente determinato dalle successive *replicationes unitatis divinae* che aggiungono *denominationes perfectionis* ulteriori alle specie inferiori:

*necessario inter quaslibet species signabiles in latitudine entis simpliciter est ordo essentialis secundum superius et inferius*²⁵⁶.

La prova è di per sè evidente:

*nam nullae duae species possunt esse aequales in latitudine entis; igitur quibuslibet duabus signatis una est superior altera, vel inferior, et per consequens essentialiter ordinantur secundum ordinem perfectionis*²⁵⁷.

Posto dunque che non è possibile il darsi di due o più specie che siano uguali secondo la perfezione del grado specifico, e che due o più specie saranno sempre o più o meno perfette, ne consegue che la perfezione maggiore, misurata *extensive* sulla base del numero di *replicationes* che le specie partecipano, è il criterio dell'ordinamento essenziale delle specie, che si dispongono nell'universo creato a partire dalla più elementare – che è quella caratterizzata dalla sola *replicatio unitatis divinae* 'esse' (la cui natura sarà soggetta ad indagine) – per giungere alla più complessa, che è la specie suprema possibile, infinita *intensive*, nella quale coesistono tutte le possibili *denominationes perfectionis* e che è terminata dall'ultima *replicatio unitatis divinae* (come abbiamo osservato nell'analisi della terza questione).

A questo punto Ripa si dedica alla soluzione del problema della natura del grado specifico: esso è caratterizzato dalla logica del continuo o dalla logica del discreto? La quarta conclusione è inequivocabile:

*cuiuslibet speciei latitudo tam specifica quam individualis necessario se habet per modum continui non discreti*²⁵⁸.

La soluzione è vincolata dal fatto che ammettere la logica della quantità discreta come caratteristica della natura della *latitudo* del grado specifico implicherebbe l'introduzione di un elemento in grado di far compiere ad un determinato grado specifico un salto in una *ratio* specifica differente, salto che si può spiegare soltanto con l'avvento di una nuova *replicatio unitatis divinae* che aggiunge al grado specifico proprio quell'elemento ulteriore che le permette di evolversi al livello di una specie superiore e più perfetta. Se ciò però è consentito

²⁵⁵ «Secundo arguo sic: quaelibet denominatio perfectionis simpliciter superaddita rei vel subtracta, nisi sit individualis, reddit rem alterius rationis; sed quaelibet replicatio unitatis divinae vel subtractio talis replicationis est cuncursus novae perfectionis essentialis participatae a divina essentia vel eiusdem subtractio; sequitur quod nullae duae species possunt esse in latitudine essendi simpliciter aequales. Confirmatur, nam omnis entitas in qua concurrunt plures replicationes unitatis divinae est in maiori gradu in latitudine essendi simpliciter, quoniam in ipsam concurrunt plures perfectiones essentiales tamquam differentiae specificae. Hoc etiam patet ex primo articulo, ergo nullae diversae species possunt esse aequales», ID., *ibid.*, f. 110va.

²⁵⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 3, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 110vb.

²⁵⁷ ID., *ibid.*, f. 110vb.

²⁵⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 111ra.

nel passaggio da una specie a quella immediatamente superiore, non può valere (almeno non nei medesimi termini) all'interno di una specie considerata in sé stessa²⁵⁹.

La quinta conclusio stabilisce che anche ogni *latitudo* di una qualsiasi *denominatio perfectionis* – ossia ogni *latitudo* che si genera mediante successive *replicationes unitatis divinae*, ma senza costituire una specie: *esse, vivere, intelligere*, ecc. – si dà secondo la modalità del continuo e non del discreto:

*cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter communicabilis creaturae latitudo necessario se habet per modum continui non discreti*²⁶⁰.

Questo significa che i gradi della *latitudo essendi* (che abbraccia necessariamente tutte le specie possibili) si danno secondo la logica del continuo, e lo stesso discorso vale per tutte le altre *latitudines perfectionis*. Ma allora come si eccedono reciprocamente le specie? Se l'eccesso specifico avvenisse secondo la logica del continuo, allora tra due specie qualsiasi che noi andassimo a considerare sarebbe sempre possibile l'interposizione di una specie ulteriore – esattamente come accade per gli individui all'interno di una specie – rendendo così impossibile l'immediatezza di una specie nei confronti dell'altra. La soluzione che Ripa propone punta sulla *replicatio unitatis divinae*. Da un lato, avendo ammesso la piena coincidenza di *latitudo individualis* e *latitudo specifica*, la *latitudo* propria di ciascuna specie si dà secondo la logica del continuo, ossia infiniti individui possono essere contenuti al suo interno; allo stesso tempo però, ogni *replicatio unitatis divinae* genera una nuova *latitudo* immediata – non contigua – a quella inferiore, e separata da questa secondo il modo della quantità discreta, e questa è precisamente la modalità con la quale una specie ne eccede un'altra:

*quacumque specie finita infra latitudinem entis data quae non sit infinita, sub tali est species immediate inferior vel superior in huiusmodi latitudine, ita quod sicut numeri sunt immediati, ita et species in latitudine entis. Et in hoc species se habent ad invicem per modum discreti et non continui*²⁶¹.

La spiegazione è evidente: se l'eccesso tra due specie non fosse discreto, ma continuo, tenendo conto del fatto che ogni nuova perfezione specifica è determinata da una nuova *replicatio unitatis divinae*, tra due specie finite sarebbero possibili infinite specie intermedie, cioè infinite replichezioni dell'unità divina, che genererebbero si

²⁵⁹ «Haec conclusio probatur: nam cuiuslibet speciei latitudo individualis necessario se habet per modum continui; sed cuiuslibet speciei latitudo specifica eodem modo se habet sicut latitudo individualis, ergo etc. Prima pars antecedentis nota est: nam in qualibet latitudine individuali si unum individuum in aliqua specie est perfectius individualiter alio, inter gradum intensiorem et remissiorem infiniti sunt signabiles intermedii, sicut patet de quocumque gradu albedinis qui quemlibet remissiorem signabilem per infinitos gradus excedit; inter quemlibet enim gradum intensiorem et quemcumque signabilem remissiorem in latitudine individuali albedinis sunt possibiles infiniti gradus intermedii. Secunda pars patet: nam latitudo individualis et latitudo specifica in qualibet specie sunt aequales, ita quod cuilibet gradui in latitudine individuali correspondet proprius gradus specificus in latitudine specifica et generaliter gradui individuali remissiori remissior, sicut patet ex praecedenti articulo; ergo sicut inter quoslibet duos gradus in latitudine numerali infiniti sunt intermedii, ita etiam in latitudine specifica, et per consequens utraque latitudo se habet per modum continui», ID., *ibid.*, f. 111ra.

²⁶⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 5, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 111rb.

²⁶¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 6, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 111rb.

quella specie suprema di cui abbiamo trattato nella terza questione, ma la genererebbero nel posto sbagliato, ossia tra due specie finite:

quaelibet species superior continet perfectionaliter inferiorem, aliter non esset sub intensiori gradu essendi in latitudine entis simpliciter; igitur omnium specierum citra se perfectio simpliciter unitive concurrat in speciem superiorem. Sit igitur a aliqua species non infima nec suprema in latitudine entis; vel igitur sub a specie est aliqua species immediata a vel non. Si sic habetur intentum: nam eodem modo arguo quod aliqua sit immediata supra a. Si non, igitur inter quamlibet speciem citra a et a speciem est possibilis intermedia, et si sic igitur inter quamlibet speciem citra a et a sunt possibles infinitae. Sed quaelibet species superior supra inferiorem addit replicationem unitatis divinae, sicut patet ex conclusionibus praecedentibus; sequitur quod in a speciem concurrat infinita replicatio unitatis divinae, et per consequens a formatur secundum formam numeralem infinitam, et sequitur necessario quod a est species infinita. Et eodem modo arguo de qualibet specie sub a vel supra a citra infinitam²⁶².

È necessario garantire che lo ‘spazio’ occupato da una specie non si estenda all’infinito però, dal momento che la *latitudo* propria di qualsivoglia specie si dà secondo la logica del continuo. La settima conclusione ricorda dunque che il termine iniziale di ciascuna specie è il non grado proprio della *denominatio perfectionis* che viene aggiunta alla specie inferiore da una nuova *replicatio unitatis divinae*²⁶³, mentre l’ottava e la nona conclusione ci informano che la logica delle *replicationes unitatis divinae* fa sì che ciascuna *denominatio perfectionis* sopraggiunta mediante una nuova *replicatio* sia partecipata anche dalle specie che si generano mediante *replicationes* successive e più perfette:

cuiuslibet speciei infra latitudinem entis denominatio perfectionis simpliciter quam superaddit cuiuslibet citra se et quae in tali specie incipit a non gradu correspondet formaliter cuiuslibet supra se²⁶⁴.

Cuiuslibet speciei inferioris quaelibet denominatio essentialis quae in ipsa dicit perfectionem simpliciter correspondet formaliter superiori²⁶⁵.

Ciò garantisce che le perfezioni più comuni siano comunque presenti anche nelle specie più perfette, in modo tale che la logica ‘continua’ possa trovare un naturale sbocco non solo all’interno di una specie determinata, ma nella serie completa delle *latitudines perfectionis*; in altre parole, essendo ogni *latitudo specifica* innestata su di una più vasta *latitudo perfectionis* (che abbraccia tutte le specie che condividono quella determinata perfezione), è possibile che la logica ‘continua’ della *latitudo specifica* possa trovare un naturale proseguimento nella *latitudo perfectionis* relativa, ma nella ‘finestra metafisica’ occupata da un’altra specie:

²⁶² ID., *ibid.*, f. 111va.

²⁶³ «Cuiuslibet speciei in latitudine entis simpliciter correspondet aliqua denominatio perfectionis simpliciter quae in tali specie incipit a non gradu», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 7, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112ra.

²⁶⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 8, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112ra.

²⁶⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 9, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112ra.

È interessante notare un rilievo che Ripa introduce, e che ci permetterà di comprendere la disposizione dei generi all'interno del complesso impianto proposto dal filosofo:

si homo habet esse rationale tamquam ultimam differentiam constitutivam hominis et ibi in homine rationalitas incipit a non gradu et tota latitudo rationalitatis terminatur exclusive ad rationem immensam, omnis species supra speciem hominis communicat ista latitudine rationalitatis, et intensius species superior quam inferior, sicut patet ex praecedenti conclusione. Ergo, consimili ratione, si species hominis corresponderet alia denominatio perfectionis simpliciter naturaliter prior et magis communis – puta vivere simpliciter – talis denominatio terminatur ad aliquam speciem inferiorem tamquam ad extremum remissius et in alio extremo ad vitam immensam; sequitur quod quaelibet species intermedia inter a et vitam immensam communicat cum a in esse vitae simpliciter, ita quod generaliter, si quaelibet species supra inferiorem communicat cum ultima denominatione perfectionis simpliciter inferioris a, multo fortiori necesse est ipsam communicare cum ea in omni alia denominatione priori²⁶⁶.

La differenza specifica (che non è altro che la *replicatio unitatis divinae* che dà inizio ad ogni nuova specie) è ciò che contraddistingue ogni individuo di quella determinata specie; ma questa differenza – che è specifica solo per la specie che di volta in volta prendiamo in considerazione – viene partecipata anche da tutte le specie ad essa superiori, benché nel loro caso non tanto come differenza specifica, ma come differenza potenziale a specificazioni ulteriori, (o – lo vedremo – in quanto *ratio generis*). Ed ecco che si spiega la breve decima conclusione:

cuiuslibet speciei inferioris tota perfectio essentialis unitive concurrat et formaliter in speciem superiorem. Patet ex praecedenti conclusione: nam cuiuslibet speciei perfectio essentialis vel correspondet differentiae specificae vel generi, et sive sic sive sic, quaelibet talis perfectio correspondet essentialiter speciei superiori²⁶⁷.

L'undicesima entra maggiormente nel dettaglio: l'ultimo atto sostanziale di una specie – cioè la sua differenza specifica – coincide con la *replicatio unitatis divinae* che genera quella determinata specie. Ma ponendo che la specie immediatamente superiore debba necessariamente partecipare di questo atto sostanziale, in essa tale atto non può coincidere con la differenza specifica o con l'ultimo atto sostanziale, ma solo con la *ratio generis* o quantomeno con un atto sostanziale potenziale ad una ulteriore specificazione, che giungerà per il tramite di una nuova *replicatio unitatis divinae*:

²⁶⁶ ID., *ibid.*, f. 112rb.

²⁶⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 10, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112rb.

*cuiuslibet speciei inferioris actus ultimus substantialis in specie superiori est actus potentialis ad actum substantialem ulteriorem*²⁶⁸.

Ciò conduce il filosofo ad un interessante rilievo: ponendo che ogni atto sostanziale ulteriore – ottenuto mediante una nuova *replicatio unitatis divinae* – genera una specie più perfetta, nessun atto sostanziale di una specie che sia soltanto finita può essere l'ultimo atto sostanziale *simpliciter*, ossia una differenza specifica ultima, tale che non sia possibile un'ulteriore risalita in perfezione:

*nullus actus substantialis alicuius speciei finitae potest esse ultimus actus essentialis simpliciter*²⁶⁹.

Questa impostazione ricalca fedelmente la possibilità di una risalita all'infinito nella serie delle cause seconde, come è evidente dalla breve dimostrazione della conclusione, testimoniando così una notevole solidità interna nell'impianto metafisico di Ripa.²⁷⁰

La tredicesima conclusione informa il lettore sulla disposizione della *ratio generis*: la differenza specifica che contraddistingue una specie inferiore, diventa la *ratio generis* della specie immediatamente superiore, potenziale ad una ulteriore specificazione:

*eadem ratio formalis omnino quae in specie inferiori est ultima differentia specifica, in specie superiori est ratio generis*²⁷¹.

Se la *rationalitas* è la differenza specifica dell'uomo, la *rationalitas* diventa la *ratio generis* per la specie angelica, che sarà contraddistinta dalla propria differenza specifica:

*nam in homine esse rationale a quo sumitur ultima differentia specifica hominis respectu angeli est ratio potentialis ad actum specificum ipsius angeli, et per consequens in ipso angelo est ratio generis potentialis ad actum ulteriorem a quo sumitur ultima differentia specifica angeli*²⁷².

²⁶⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 11, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112rb. L'esempio proposto da Ripa è piuttosto chiaro: «nam ultimus actus substantialis speciei inferioris est ultima replicatio unitatis divinae in ipsam; cum igitur talis replicatio correspondeat superiori cui etiam superior superaddit replicationem ulteriorem tamquam perfectionem essentialem posteriorem et actum respectu prioris, sequitur propositum. Exemplum: ultima actuatio speciei hominis in esse essentiali est esse rationale; si igitur angelus sit species superior homine in tali esse angelus communicat; vel igitur tale esse correspondet angelo ut ultima perfectio essentialis, vel non. Si sic, sequitur primo quod species angeli nullam superaddit replicationem unitatis et perfectionis essentialis speciei hominis, et sequitur quod angelus non est alterius speciei ab homine».

²⁶⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 12, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112rb

²⁷⁰ «Patet ex priori: nam quilibet actus essendi qui est ultimus speciei inferioris, in specie superiori est actus potentialis ad actum ulteriorem; cum igitur nulla species finita sit ultima et suprema possibilis, sequitur propositum», ID., *ibid.*, ff. 112rb-va.

²⁷¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 13, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112va.

²⁷² ID., *ibid.*, f. 112va.

A questo punto segue una serie di conclusioni dedicate ad un argomento differente: la possibile risalita all'infinito nella perfezione delle specie. La conclusione 14 stabilisce che tra la prima *ratio generis* in assoluto, e l'ultima differenza specifica, l'ordine essenziale è infinito:

*in coordinatione essentiali lineae praedicamentalis substantiae inter primum genus simpliciter et ultimum actum simpliciter unde sumitur ultima differentia simpliciter est ordo essentialis infinitus*²⁷³.

E giungiamo così ad una conclusione interessante, che stabilisce due punti fondamentali: la prima *ratio generis* in assoluto deve essere tale che nulla vi sia di anteriore; l'ultima differenza specifica deve essere tale che sia immediata a Dio. Se osserviamo bene, vedremo condensata in questo punto l'intera metafisica di Ripa, nella quale la *latitudo essendi* comincia effettivamente dal grado 0 (il non essere) e termina *inclusive* al grado infinito (la specie suprema creabile), che è immediato rispetto a Dio, che ne rappresenta invece il *terminus exclusivus*:

*totius coordinationis praedicamentalis possibilis secundum aliquem essentialem ordinem in praedicamento substantiae sicut aliqua est simpliciter prima ratio correspondens generi generalissimo, ita aliqua est ultima simpliciter ratio, et ultimus actus possibilis totius coordinationis*²⁷⁴.

Ciò significa che l'*esse* (la prima *denominatio perfectionis* comunicabile alle creature) è ciò che contiene la *ratio generis generalissimi* (la cui natura è ancora da indagare), mentre la specie suprema possibile contiene l'ultima *replicatio unitatis divinae* che coincide con l'ultima differenza specifica. La lunga spiegazione di Ripa – pur nella sua difficoltà – è sufficientemente chiara:

nam quod aliqua sit prima ratio et potentialis in praedicamento substantiae patet de ratione essentiali in qua communicat quaelibet species substantiae; cum enim quaelibet species finita habeat actum substantialem a quo sumitur sua specifica differentia et rationem potentialem – scilicet generis – data ratione potentiali, vel illa est ulterius resolvibilis in rationem potentialem priorem, vel non. Si non, igitur est prima ratio potentialis simpliciter; talis autem nulla est nisi prima denominatio perfectionis simpliciter, puta esse; sed in hac etiam aliqua extra praedicamentum substantiae communicant. Si vero sit composita ex actu substantiali et ratione potentiali priori actuali, per talem actum, cum in nullam speciem finitam possunt infiniti tales actus essentialiter ordinati concurrere – cum quilibet dicat denominationem perfectionis simpliciter, quod patet ex hoc: nam etiam primus actus essendi et potentialis ad omnes alios, puta esse, dicit perfectionem simpliciter – sequitur quod aliqua est prima

²⁷³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 14, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112va. La prova della conclusione desta interesse: «Ista conclusio probatur: nam, data aliqua ratione generis in praedicamento substantiae – puta ratione vitae – quae est potentialis ad diversas differentias specificas, talis ratio est potentialis immediate ad aliquam differentiam specificam; vel igitur constitutum ex ratione vitae et huiusmodi differentia est species finita vel infinita. Si infinita, igitur quaelibet res cui correspondet ratio vitae determinata per aliquam differentiam specificam – puta vitam vegetativam vel sensitivam – est species infinita, quod notum est esse falsum. Si finita, igitur actus suae differentiae specificae est potentialis in specie superiori ad actum ulteriorem specificum, quo actu dato – cum ex illo constituatur species finita – sequitur quod talis actus in specie superiori est potentialis ad actum ulteriorem specificum, et necessario erit processus in infinitum per infinitos gradus specificos versus superius ordinatos», ID., *ibid.*, f. 112va.

²⁷⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 15, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112va.

ratio potentialis in coordinatione praedicamentali substantiae. Quod vero aliquis sit ultimus actus simpliciter, patet de suprema specie possibili: tali enim correspondet ultimus actus specificus possibilis, cum denominatio perfectionis simpliciter qua huiusmodi species constituitur in suo gradu specifico non sit communicabilis alicui alteri speciei, et ista est species in qua concurrat omnis actualitas essentialis totius coordinationis praedicamentalis substantiae, cum divina unitas super ipsam infinities replicetur, et ideo communicat cum omni specie inferiori in ultimo suo actu essendi et perfectione essentiali; talis enim species in esse substantiae cum omnibus substantibus communicat et in esse vitae simpliciter cum tota latitudine specierum possibilium in esse vitae communicantium et consimiliter de aliis posterioribus perfectionibus essentialibus²⁷⁵.

Ponendo i due limiti della *ratio generis* e dell'ultima differenza specifica, si comprende bene come la *perfectio specierum* sia misurata per mezzo delle successive *replicationes unitatis divinae*, che – aggiungendo di volta in volta una perfezione che è differenza specifica nella specie inferiore, e *ratio generis* in quella superiore – determinano una struttura dalla perfezione crescente che culmina nella perfezione infinita (non di Dio, ma della specie suprema creabile):

generaliter penes multitudinem actuum inter primum actum simpliciter creaturae communicabilem et ultimum eius actum substantialem attenditur et mensuratur perfectio speciei, et hoc est dicere quod generaliter penes multiplicatam replicationem unitatis divinae attenditur perfectio speciei²⁷⁶.

In questo punto raggiungiamo la massima distanza dalla posizione dei predecessori (Ugolino e Mirecourt), dal momento che il criterio, non solo intrinseco ma contemporaneamente anche estrinseco, per misurare la *perfectio specierum* è offerto dalle successive *replicationes unitatis divinae*, che aggiungono di volta in volta un elemento in più, dotato di una precisa esistenza metafisica e che va a qualificare la *perfectio* delle specie che abbraccia. Bisogna però notare che anche la perfezione delle specie è misurabile secondo un doppio ordine: aritmetico e geometrico. Secondo la comparazione geometrica, definita anche intensiva, le specie vengono comparate secondo il grado di una medesima denominazione di perfezione (per esempio la vita) che entrambe condividono: in questo modo, pur essendo specie differenti (come l'uomo e l'angelo), il loro grado intensivo sulla *latitudo vitae* può dimostrare la maggiore perfezione dell'angelo rispetto all'uomo. Secondo la comparazione aritmetica, definita anche estensiva, la perfezione delle specie viene misurata sulla base delle molteplici replicazioni dell'unità divina che aggiungono via via denominazioni di perfezione successive, in modo tale che una specie superiore è più perfetta rispetto ad una inferiore perché caratterizzata da un numero maggiore di *replicationes unitatis divinae*. Il testo di Ripa è chiaro:

sed advertendum est quod aliter mensuratur quantitas speciei secundum modum geometricum, aliter secundum arismetium. Si enim loquimur de mensura sua modo geometrico, talis mensurat speciem

²⁷⁵ ID., *ibid.*, f. 112va.

²⁷⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 16, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112va.

quoad gradum intensivum; si secundo modo tunc mensuratur quoad multitudinem perfectionum essentialium, et sic mensuratur quodammodo extensive. Non loquor autem hic primo modo, quoniam quoad gradum quaelibet species secundum quamcumque perfectionem essentialem mensuratur penes latitudinem a non esse talis perfectionis qua tota latitudo in ipsam unitive concurrat. Quoad secundum modum, dico quod mensuratur penes multitudinem concursus actuum essentialium sive denominationum perfectionis simpliciter quae tot sunt quot replicationes unitatis divinae. Ista conclusio patet: nam cum latitudo specierum se habeat per modum quantitatis discretas, sequitur quod sicut cuiuslibet speciei in numeris quantitas mensuratur penes replicationem unitatis mathematicae, ita in speciebus penes replicationem unitatis divinae quae est multitudo concursus inter primum actum simpliciter inclusive – puta esse simpliciter – et ultimum actum eius substantialem²⁷⁷.

A questo punto viene stabilita anche una comparazione tra i due tipi di misurazione della perfezione, geometrico ed aritmetico, stabilendo che *generaliter* i due tipi di perfezione sono sostanzialmente coincidenti²⁷⁸. Infine, Ripa si concentra sulla natura degli eccessi delle varie perfezioni che vengono condivise dalle diverse specie. Se due specie condividono molte perfezioni (ad esempio l'essere e la vita, e la vita sensibile e la vita intelligibile), nel complesso impianto di Ripa dovremmo dire che la proporzione delle due specie (per esempio l'uomo e l'angelo) è maggiore secondo le perfezioni successive di quanto non lo sia secondo quelle anteriori:

generaliter signatis quibuscumque duabus speciebus finitis communicantibus in diversis perfectionibus essentialibus, minor est proportio unius ad alteram quoad gradum essendi simpliciter quam quoad gradum cuiuscumque alterius perfectionis essentialis. Volo dicere quod si angelus et homo communicant in esse simpliciter et in esse vitae, maior est proportio angeli ad hominem in esse vitae simpliciter quam in esse simpliciter. Et eodem modo si communicant in esse vitae simpliciter et in esse vitae intellectivae, maior est proportio angeli ad hominem in esse vitae intellectivae quam in esse vitae simpliciter. Et eodem modo generaliter maior est proportio unius speciei ad aliam secundum denominationem posteriorem quam secundum denominationem essentialiter priorem²⁷⁹.

Cosa significa questo ragionamento? Poniamo che la *latitudo essendi* sulla quale si collocano l'uomo e l'angelo cominci al grado 0 e termini al grado 8; la *latitudo vitae* – come sappiamo – non comincia dal *non-gradus essendi* (cioè il grado 0), ma in un punto più avanzato della *latitudo essendi*, che poniamo per ipotesi pari a 2; ne segue dunque che mentre la *latitudo essendi* che abbraccia le due specie è, secondo la sua estensione, pari a 8 (andando dal grado 0 al grado 8), la *latitudo vitae* è invece, secondo la sua estensione, pari a 6 (andando

²⁷⁷ ID., *ibid.*, ff. 112va-vb.

²⁷⁸ «Generaliter qualis est proportio specierum quoad perfectionem huiusmodi extensivam, talis est ipsarum proportio quoad gradum essendi simpliciter intensive. Ista patet: nam sicut generaliter species numeri dupla ad aliam duplo plus distat intensive ab unitate mathematica inclusive, ita correspondenter species dupla in entibus quoad replicationem unitatis divinae est in duplo distantior a non esse simpliciter», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 17, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112vb.

²⁷⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 18, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112vb.

dal grado 2 al grado 8); ora, se il grado proprio dell'uomo è 4 (e tale grado dista 4 dal non-essere e solo 2 dalla non-vita, perché la vita comincia al grado 2 della *latitudo essendi*), e il grado proprio dell'angelo è 8 (e tale grado dista 8 dal non essere e 6 dalla non-vita), la proporzione dell'uomo e dell'angelo nella vita sarà tripla (di 6 a 2), mentre nell'esse sarà solo doppia (di 8 a 4). Da ciò si evince che la proporzione tra le varie specie è sempre maggiore nelle denominazioni di perfezione successive.

La diciannovesima conclusione, puntando sulla proporzione degli eccessi di specie che condividono più di una perfezione essenziale sostiene che se per ipotesi un ente continuasse a crescere verso l'infinito, in maniera proporzionale e progressiva si ridurrebbe la proporzione delle perfezioni superiori nei confronti di quelle inferiori. L'enunciato della conclusione è il seguente:

si per ymaginationem aliqua essentia cresceret ab aliquo gradu vitae simpliciter acquirendo latitudinem specierum versus Deum, continue proportio ipsius in esse simpliciter ad seipsum in esse vitae vel alterius perfectionis remitteretur. Volo dicere quod si a est species hominis, a correspondet intensior gradus in esse simpliciter quam in esse vitae, ut patet ex primo articulo. Dico ergo quod si a intenderetur continue, proportio gradus a in esse simpliciter ad gradum in esse vitae remitteretur²⁸⁰.

Risulta interessante notare come nozioni fisiche siano alla base di questa conclusione, che si regge sulle seguenti due proposizioni di natura molto simile ai contenuti del *Tractatus proportionum* di Alberto di Sassonia:

- 1) *si aliqua sunt inaequalia et aequae velociter crescant, continue minoratur proportio maioris ad minus²⁸¹*
- 2) *cuiuslibet aequali latitudini essendi simpliciter aequalis latitudo cuiuslibet alterius perfectionis essentialis quae in ipsam unitive concurrunt necessario correspondet, ita quod quaecumque essentia vitalis intendatur in esse vitae aequae precise intenditur in esse simpliciter. Et odem modo si intendatur in esse vitae intellectualis, aequae precise intenditur in esse vitae vel in esse simpliciter²⁸²*

In base alla prima Ripa sostiene che se due entità sono diseguali e crescono allo stesso ritmo e secondo la stessa modalità, progressivamente la distanza tra i due si ridurrà. In base alla seconda proposizione, Ripa sostiene che ogni aumento nelle perfezioni superiori è un corrispondente aumento nelle perfezioni inferiori, in modo tale che la lettura combinata di entrambe le proposizioni permetta di affermare che se due enti diversi crescono allo stesso ritmo nella serie delle *latitudines perfectionis*, la proporzione del maggiore nei confronti del minore si riduce progressivamente.

L'ultima conclusione dell'articolo stabilisce dunque che mano a mano che si considerano enti sempre più perfetti la proporzione tra le loro perfezioni superiori e inferiori si fa progressivamente minore:

²⁸⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 19, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112vb.

²⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 19, propositio 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 112vb.

²⁸² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 19, propositio 2, Cod. Vat. Lat. 1082, ff. 112vb-113ra.

*quarumlibet specierum superiorum minor est proportio ipsarum in esse prioris perfectionis essentialis ad esse posterioris quam in speciebus inferioribus*²⁸³.

È evidente che l'approdo è in quella specie nella quale convengono unitive tutte le perfezioni possibili, che è la specie infinita che contiene al massimo grado tutte le perfezioni che nelle specie inferiori si trovano disperse, dando così pieno significato all'immagine dello Pseudo-Dionigi su cui Ripa torna più volte.

5.3.1 Alcune obiezioni di rilievo

Questo articolo – il più esteso dell'intera *distinctio 2* – contiene alcune obiezioni sulle quali non è possibile soprassedere. La prima obiezione si dirige contro la prima conclusione dell'articolo, in base alla quale ogni specie viene formata da Dio secondo una forma numerale propria, mediante il meccanismo delle replicazioni dell'unità divina. L'obiezione contesta che se ogni specie è composta almeno da genere e differenza specifica, la differenza specifica deve essere quantomeno una ulteriore replicazione dell'unità divina (posteriore all'essere) che qualifichi ciò che – partecipando esclusivamente dell'*esse* – non è dotato di alcuna specificazione ulteriore. In altre parole: è possibile che si diano realtà che partecipano solo dell'*esse*, ma non di altre *denominationes perfectionis*?

*Pro solutione istius rationis, quoniam tangit pulchram difficultatem, pono aliquas conclusiones*²⁸⁴.

In primo luogo Ripa chiarisce che è possibile il darsi di un'entità nella quale concorra esclusivamente l'*esse*, senza alcuna delle perfezioni successive:

*data prima perfectione essentiali creaturae communicabili – puta esse simpliciter – ipsam stat sine contradictione in aliquam entitatem concurrere absque quacumque posteriori*²⁸⁵.

La ragione risiede nell'impostazione stessa della metafisica di Ripa, nella quale – come sappiamo – ogni perfezione successiva nella serie delle *replicationes unitatis divinae* ha un proprio non-grado che non coincide mai con il non-grado assoluto (il non-essere), ma con un grado ben preciso della *latitudo perfectionis* ad essa immediatamente inferiore:

omnis denominatio posterior naturaliter esse simpliciter terminatur ad aliquem gradum essendi citra non esse simpliciter; igitur data prima perfectione essentiali citra esse simpliciter, talis terminatur ad aliquem gradum essendi distantem a non esse simpliciter tamquam ad non esse talis denominationis, et per consequens dictus gradus et quilibet citra illum habet praecise perfectionem essendi simpliciter, nec aliqua alia in ipsam unitive concurrat, et per consequens possibilis est aliquis gradus essendi in entibus

²⁸³ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio IV*, *Art. 3*, conclusio 20, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113ra.

²⁸⁴ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio IV*, *Art. 3*, responsio ad instantias contra primam conclusionem, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113ra.

²⁸⁵ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 2*, *Quaestio IV*, *Art. 3*, conclusio 1 ad instantiam, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113ra.

*et aliqua entitas est producibilis a Deo quae praecise participat esse simpliciter et nullam aliam perfectionem divinam*²⁸⁶.

A questo punto è necessario indagare la natura di quell'entità che partecipa esclusivamente dell'*esse* e di nessuna altra perfezione, e che – a rigore di termini – non può essere una specie, perché manca una seconda *replicatio unitatis divinae* che possa aggiungere una specificazione ulteriore alla *ratio* puramente potenziale rappresentata dall'*esse*:

*possibile est Deum aliquam entitatem in esse producere et ipsam non formare in aliqua specie entium*²⁸⁷.

Se tale entità non è formata in alcuna specie, sarà anche anteriore alla sostanza e all'accidente, e alle altre dieci categorie:

*possibilis est aliquis gradus essendi in entibus et aliqua entitas habens ultimum actum essendi substantialem, quae entitas nec sit substantia nec accidens, ita quod infra nullum genus praedicamentale claudatur*²⁸⁸.

Che sia dunque la materia prima, informe ricettacolo di ogni perfezione e specie successiva, ciò cui Ripa si riferisce? Naturalmente sì, anche se purtroppo la perdita del testo cui Ripa rimanda per un approfondimento del problema non consente di entrare ulteriormente nei dettagli:

*concedo quod aliqua est possibilis entitas numeralis quae non sit in aliquo genere praedicamentali, ymmo extra omnem genus et numerum possibile ens citra omnem possibilem speciem substantiae vel accidentis in entibus; et hanc entitatem non solum dico esse possibilem, verum etiam ipsam dico esse de facto, quam vocant philosophi materiam primam quae nec est ex se quid, nec quale, nec quantam, sed citra quodlibet tale et proprie nihil, ut ait Augustinus, XIII Confessionum. Et ex hoc apparet dilucidatio illius communis distinctionis quod ens primo dividitur in ens in potentia et in ens in actum, et ens in actum in decem praedicamenta quoniam infimum in tota coordinatione entium est ens in potentia – puta materia prima – quae participat solum esse simpliciter. Ens vero in actu generaliter est perfectius et ipsum continet totam aliam coordinationem in entibus, in qua latitudine sunt decem praedicamenta. Sed de entitate ista potentiali materiae primae et dubiis emergentibus circa quidditatem ipsius patebit in II Sententiarum, distinctione 12*²⁸⁹.

L'obiezione ulteriore – rivolta contro la seconda conclusione: è impossibile che due specie siano uguali secondo la medesima *replicatio unitatis divinae* – contesta che all'interno della stessa specie, la materia e la forma sono diverse. La risposta di Ripa controbatte che, nonostante la materia non sia inclusa nella forma, è

²⁸⁶ ID., *ibid.*, f. 113ra.

²⁸⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 2 ad instantiam, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113ra.

²⁸⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, conclusio 3 ad instantiam, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113rb.

²⁸⁹ ID., *ibid.*, f. 113rb.

solo la forma che dà la differenza specifica al composto; ma il composto non potrebbe darsi senza la materia (che abbiamo appena visto provenire dalla *perfectio essendi*); di conseguenza materia, forma e composto presentano il medesimo grado specifico e costituiscono la specie nel suo numero²⁹⁰.

Le obiezioni successive si concentrano sulla sesta conclusione, che ammette l'immediatezza delle specie e il loro darsi reciproco secondo la modalità della quantità discreta. Secondo alcuni Dottori, contemporanei di Ripa, sarebbe ipotizzabile che fra due specie qualunque se ne possano interporre infinite, come già abbiamo visto in Mirecourt e Ugolino. La soluzione di Ripa è molto chiara e distingue attentamente in che modo le specie vanno considerate secondo la logica del continuo, e in che modo secondo la logica del discreto:

ad probationem: assumptum est falsum, ymmo non est possibilis latitudo individualis in aliqua specie nisi prius sit possibilis latitudo specifica. Et ad aliam probationem, dico quod ex illa aequè probatur quod non inter quaslibet duas species est possibilis media, quoniam sic est in numeris. Dico ergo quod latitudo specierum assimilatur numeris non in hoc, quod gradus specifici non contineant latitudinem, sed in hoc, quod omnes species rerum fluunt in esse ab unitate divina, et ex replicatione unitatis divinae quantificantur. In hoc etiam species sunt sicut numeri, quoniam latitudo specierum se habet per modum discreti et non continui, quoniam species sunt immediatae, licet quilibet gradus specificus contineat latitudinem quae se habet per modum continui²⁹¹.

Inoltre Ripa chiarisce la differenza che intercorre tra la *ratio generis* e l'ordine con il quale essa entra in rapporto con le specie, e il rapporto tra gli individui e le specie:

ad aliam rationem dico quod non est simile de conceptu generis respectu specierum, et speciei respectu individuorum, quoniam ratio correspondens generi non est potentialis ad diversas actiones specificas, nisi sub aliquo ordine, ita quod non potest descendere immediate in varias species propter ordinem specierum essentialem. Non sic est de specie respectu individuorum, nam in quamlibet eius speciem et in quemlibet eius gradum concurrere possunt gradus individuales infiniti, et hinc est etiam quod latitudo individualis se habet per modum continui non discreti²⁹².

5.4 Perfectio individualis

Nell'ultimo articolo della seconda distinzione si discute il problema della perfezione individuale. Stante l'impostazione della metafisica di Ripa, dove la variazione del grado individuale comporta anche una

²⁹⁰ «Nam licet compositum includat essentialiter materiam quam non includit forma, et ex hoc composito multa praedicata in quid correspondeant, quae non competunt ipsi formae, tamen ista non variant gradum specificum, quoniam sicut materiae non competit ratio distinctiva, ita nec propter materiam nec propter praedicata (?) materialia, quamvis essentialia variatur gradus specificus, et secundum hoc diceretur quod idem est gradus specificus sicut et eadem differentia specifica correspondens composito et suae formae», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, responsio ad instantias contra secundam conclusionem, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 113va.

²⁹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 3, responsio ad instantias contra sextam conclusionem, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 114ra.

²⁹² ID., *ibid.*, f. 114rb.

variazione del grado specifico (senza variazione della specie), bisogna capire effettivamente cosa aggiunga l'individuo alla perfezione specifica. Se non aggiungesse nulla, due individui non potrebbero distinguersi reciprocamente; se aggiunge qualcosa, tale qualcosa non può essere una replicazione dell'unità divina al modo in cui questa genera una variazione della specie²⁹³.

Prima di dedicarsi al problema della perfezione individuale, Ripa si sente in dovere di chiarire la natura del genere e della specie, e lo spazio che ciascuna di queste realtà occupa nella struttura metafisica che abbiamo individuato in precedenza. L'articolo si apre dunque con una serie di conclusioni che hanno lo scopo di chiarire la collocazione dei generi. La prima conclusione sostiene che la *latitudo* occupata da un genere le cui specie sono finite (per esempio il genere colore, e il bianco o il nero al suo interno) è soltanto finita:

*in quolibet genere creaturae sub ente cuius aliqua species est finita, latitudo specierum est solum finita*²⁹⁴.

Ciò permette a Ripa di chiarire che un genere può finire in un punto intermedio della *latitudo entis*, abbracciando più specie la più perfetta delle quali resta comunque finita. Si ammette così la possibilità che un genere più perfetto possa cominciare nel punto immediatamente successivo e terminare in un altro altrettanto finito (per esempio il genere animale – più perfetto del colore – e la specie uomo al suo interno).

Da ciò segue una seconda conclusione che sostiene che un genere sotto il quale si trovano alcune *species extremales* (in un arco cioè che abbraccia molte specie, e che va dalla meno perfetta alla più perfetta), abbraccia tutte le specie intermedie:

*cuiuslibet generis potentialis ad aliquas species extremales communitas se extendit ad omnes intermedias species*²⁹⁵.

La terza conclusione stabilisce che la natura del genere è limitata ad abbracciare solo e soltanto una porzione limitata della *latitudo entis* solo e soltanto per una sua intrinseca limitazione a determinati gradi di perfezione, che non possono estenderlo a gradi di perfezione successivi:

*non aliunde oritur distinctio generum quam ex limitatione sui ipsorum ad certam latitudinem specierum*²⁹⁶.

²⁹³ È interessante notare l'apertura dell'articolo, che anticipa il tema dell'analogia dell'essere, trattato nella terza distinzione: «ubi advertendum est quod licet in creaturis non sit aliqua perfectio simpliciter nec possit esse – sicut patebit in sequenti quaestione – tamen voco perfectionem simpliciter in creatura denominationem essentialem cuius consimilis denominatio in Deo est perfectio simpliciter; talis autem imitatio potest dici in creatura perfectio simpliciter, quoniam melius est in creatura ipsam formaliter quam non ipsam, licet in Deo melius sit non ipsum formaliter quam ipsum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115ra.

²⁹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115ra.

²⁹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115rb.

²⁹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 3, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115rb.

La perfezione contenuta nel genere ‘colore’ non gli consente di abbracciare gli individui del genere ‘animale’, e questo dipende esclusivamente dalla natura intrinseca del genere, che è limitato alla porzione della *latitudo entis* sulla quale si collocano i colori, ma non gli animali.

Questa conclusione è interessante perché ne porta connessa una quarta che sostiene proprio che è la natura intrinseca del genere a poter abbracciare solo e soltanto un gruppo ben determinato di specie, mentre la differenza tra generi non può basarsi su di un eccesso (intrinseco e perfetto) delle specie al suo interno:

cuiuslibet speciei distinctio ab altera oritur ex limitatione sui gradus specifici et non ex aliquo intensivo excessu. Volo dicere quod loquendo de intensivo excessu graduum specierum non potest ex hoc oriri distinctio specierum, sed potius ex limitatione suae latitudinis specificae quamvis magis proprie oriatur ex replicatione unitatis divinae²⁹⁷.

L'esempio di Ripa è piuttosto chiaro: non sono gli eccessi tra gli individui all'interno delle specie, o tra le specie a determinare le differenze dei generi, perché è possibile riscontrare eccessi maggiori all'interno di una stessa specie rispetto ad eccessi tra individui di specie differenti:

sicut ponendo exemplum de quacumque specie finita: si enim species hominis contineat latitudinem specificam ab 8 ad 12, species vero immediate inferior a 4 ad 8, et immediate superior a 12 usque ad 16, constat quod maior est distantia intensiva ab 8 ad 12 quam ab 8 ad 9 vel a 12 ad 13, et per consequens infra gradus eiusdem speciei potest esse maior excessus formalis quam inter certos signabiles alterius speciei, et ideo quod gradus essendi sicut 13 sit alterius speciei a gradu essendi sicut 12 non est ex excessu unius gradus super alterum, sed potius ex limitatione speciei humanae: limitatur enim ad tantam latitudinem non maiorem ex potentialitate quam habet quilibet intensior gradus essendi ad denominationem essentialem alterius rationis. Sed hic adverte quod non pono genera nec species distingui formaliter ex huiusmodi limitatione, sed potius originaliter et causaliter, quoniam ex ipsa oriuntur rationes positivae formaliter distinctivae specierum et generum²⁹⁸.

Questo conduce Ripa a sostenere che procedendo da un qualsiasi genere e risalendo in perfezione fino a giungere alla specie suprema, sono ordinabili infiniti generi:

infinita genera sunt signabilia ad aliquas species immediata in latitudine entis simpliciter²⁹⁹.

Bisogna però di conseguenza ammettere che il genere della specie suprema non può invece comunicare con nessuna delle specie inferiori:

²⁹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115rb.

²⁹⁸ ID., *ibid.*, ff. 115rb-va.

²⁹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 5, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115va.

*data suprema specie possibili in latitudine entis, talis cum nulla specie finita communicare potest sub aliquo immediato genere*³⁰⁰.

Questo significa anche che la specie suprema immediata a Dio non è una specie estrema, che possa abbracciare – insieme ad altre specie – un arco accomunato dall'appartenenza ad un medesimo genere; ne consegue la possibilità di un genere che abbracci esclusivamente una sola specie:

*aliquod est possibile genus cui tantum una species potest correspondere*³⁰¹.

A questo punto Ripa chiarisce in che modo si dispongano la sostanza e l'accidente. Ponendo che il puro e semplice esse non può che coincidere con la materia prima (come osservato nell'articolo precedente) e che solo con una successiva replicazione dell'unità divina si genera una qualche specie, è giunto il momento di capire quale sia la specie infima, la più semplice di tutte. Ponendo che l'accidente sia escluso dalla partecipazione all'infinità, poiché '*tantum finita latitudo specierum potest correspondere generi accidentis*³⁰²', da ciò si evince che la specie infima è proprio una specie del genere accidente:

*necessario infima species possibilis in latitudine entis est de genere accidentis*³⁰³.

La prova è evidente e permette di portare un po' di ordine nell'impianto metafisico ripiano:

nam data huiusmodi specie talis vel est substantia simplex et actus subsistens, vel materia prima vel forma substantialis, vel compositum ex materia et forma vel accidens. Non primum, nam nulla talis potest esse nisi substantia intellectualis; si etiam aliqua talis sit possibilis, constat quod ipsa est perfectior quam forma substantialis vel compositum ex materia et forma, cum sit actus subsistens; forma vero sit actus inhaerens naturaliter utpote forma materialis. Nec secundum est dandum, ex praecedenti articulo, nam materia prima est citra omnem coordinationem generum. Nec tertium vel quartum, nam ad idem reddit utrumque cum tota perfectio essentialis compositi correspondeat ultimae formae: si enim aliqua substantia est imperfectior quocumque accidente, sequitur quod quantacumque perfectio possit correspondere generi substantiae, tanta potest generi accidentis et maior, contra precedentem conclusionem. Praeterea, talis species superaddit ad esse simpliciter primam replicationem unitatis divinae, quae est prima perfectio simpliciter post esse ut sic. Ergo si talis species sit de genere substantiae, sequitur quod quaelibet species accidentis superaddit huiusmodi speciei de genere substantiae; sequitur etiam quod ratio qua aliquid est substantia constituit inferiorem gradum in latitudine entis quam ratio quam superaddit genus accidentis ad esse simpliciter, et per consequens

³⁰⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 6, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115va.

³⁰¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 7, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115va.

³⁰² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 8, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115va.

³⁰³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 9, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115va.

*accidens ut sic dicit intensiorem gradum essendi in entibus quam substantia ut sic. Sed constat istud esse falsissimum, et contra quodcumque philosophicum documentum*³⁰⁴.

Segue infine la chiara affermazione della maggiore perfezione della sostanza sull'accidente, e la subordinazione delle specie del genere accidente a quelle del genere sostanza:

*qualibet species accidentis quaelibet species substantiae est perfectior*³⁰⁵.

A questo punto Ripa inizia la trattazione vera e propria del problema della perfezione individuale, facendo leva su alcune conclusioni preamboli. In primo luogo Ripa ritiene opportuno ricordare che ogni creatura può definirsi perfetta solo ed esclusivamente in riferimento ad una qualche *ratio perfectionis simpliciter*. Questo rilievo ha il doppio scopo di garantire che la perfezione individuale sia in qualche modo una sorta di *ratio perfectionis*, e – ricordando che la *perfectio simpliciter* si trova esclusivamente in Dio – preannuncia un qualche collegamento tra la perfezione individuale e l'azione divina:

*per nullam rationem formalem aliqua creatura potest esse perfectam essentialiter quae non sit ratio perfectionis simpliciter*³⁰⁶.

La dipendenza della perfezione di una *res* dall'azione divina è evidente dalla prova di questa conclusione:

*nulla ratio superaddita creaturae quae non dicit replicationem unitatis divinae est perfectio essentialis creaturae; sed nulla ratio quae in creatura non est ratio simpliciter ponit aliquam replicationem unitatis divinae; ergo etc. Prima pars antecedentis patet: nam omnis ratio perfectionis simpliciter in creatura sine perfectionis essentialis est participative a perfectione divina, et per consequens talis perfectio est in creatura replicatio unitatis divinae*³⁰⁷.

In secondo luogo Ripa stabilisce che in una certa misura, anche la *ratio generis* e la *ratio speciei* contribuiscono a determinare la perfezione di un ente:

*cuiuslibet generis vel differentiae specificae ratio a qua sumitur dicit in creatura perfectionem simpliciter*³⁰⁸.

In terzo luogo Ripa argomenta però che la *perfectio ultima distinctiva* di una qualunque *res* non può essere una *perfectio specifica*, o almeno non al pari della *ratio generis* o *speciei*:

*nullius generis vel speciei ratio formalis ulterius distinctiva est ratio perfectionis simpliciter*³⁰⁹;

³⁰⁴ ID., *ibid.*, f. 115va.

³⁰⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 10, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

³⁰⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 1 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

³⁰⁷ ID., *ibid.*, f. 115vb.

³⁰⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 2 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

³⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 3 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

infatti – come *perfectio simpliciter* – sarebbe comunicabile a più enti; ma come *ratio ultima distinctiva* non può che appartenere ad un solo individuo. La prova è evidente da questo passaggio:

*nam quaelibet ratio perfectionis simpliciter est ex se communicabilis diversis generibus vel speciebus; sed nullius rei ratio ultima distinctiva est communicabilis, ymmo formaliter est incommunicabilis, ergo etc. (...), nam impossibile est rationem ultimam distinctivam unitive concurrere secundum aliquem suum gradum in aliam entitatem extra propriam quam distinguit, aliter non distingueret ipsam a qualibet alia, nec esset per consequens ratio ulterius distinctiva*³¹⁰.

Solo a questo punto si comincia a discutere approfonditamente della perfezione individuale. In primo luogo Ripa stabilisce chiaramente che ogni individuo aggiunge effettivamente qualcosa (un *actus ulterior substantialis*) che va ad aggiungersi alla perfezione specifica:

*quodlibet individuum in quacumque signabili specie aliquem actum ulteriorem substantialem superaddit propriae speciei*³¹¹.

Questo atto ultimo sostanziale è già stato preannunciato dalle conclusioni precedenti, nelle quali si stabiliva la supremazia della sostanza sull'accidente; ora la sostanza è ciò che conferisce all'individuo – o meglio, non la sostanza in sé, ma l'atto ultimo sostanziale di ogni singolo ente – la propria individualità³¹².

La quinta e la sesta conclusione pongono un grosso problema, perché se da un lato non è l'individuo a dotarsi dell'ultimo atto sostanziale che procede ad individuarlo, ed è anche possibile che sotto lo stesso grado individuale (per esempio il grado 8 nella specie uomo) possano trovarsi più individui, dall'altro lato l'individuo in quanto tale aggiunge effettivamente una qualche forma di perfezione alla perfezione meramente specifica, che gli proviene già 'essenzialmente' per il solo fatto di appartenere ad una determinata specie:

*nullum individuum supra proprium gradum specificum rationem ultimo distinctivam superaddit praecise*³¹³.

*quodlibet individuum in quacumque specie creaturae superaddit perfectioni specificae aliquam rationem perfectionis simpliciter*³¹⁴.

In particolare questa sesta conclusione contiene un rilievo significativo:

³¹⁰ ID., *ibid.*, f. 115vb.

³¹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 4 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 115vb.

³¹² «Nam non stat alicui entitati creabili correspondere gradum specificum tamquam ultimum eius gradum essentialem; ergo etc. Consequentia patet, et antecedens proba: nam si detur oppositum, cum igitur quantumcumque creabilem entitatem stet esse sine contradictione sine quocumque esse sibi accidentale, sequitur quod staret aliquid creati in esse et sub aliquo gradu specifico sine quocumque ulteriori esse substantiali vel accidentali. Consequens notum est esse impossibile: nam tunc esset possibile aliquid habere esse hominis et non distingui per aliquem actum essendi substantialem vel accidentalem ab aliquo homine, et tale esset homo nec tamen possit agere vel pati, mereri vel demereri», ID., *ibid.*, ff. 115vb-116ra.

³¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 5 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116ra.

³¹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 6 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116rb.

arguo specialiter ad istam conclusionem sic: quodlibet individuum in esse substantiali superaddito speciei formatur ab incommutabili forma; ergo quodlibet tale individuum in esse superaddito speciei participat essentialiter aliquam perfectionem divinam, et per consequens in esse tali dicit aliquam rationem perfectionis simpliciter. Consequentiae sunt notae, et primum antecedens proba: nam ratio specifica est ex se potentialis sub quocumque gradu specifico signetur ad quemcumque gradum individualement; ergo impossibile est sibi correspondere aliquem gradum individualement nisi per agens extrinsecum. Consequentia patet: nam dato opposito – puta quod circumscripto omni extrinseco gradui specifico corresponderet talis vel talis gradus individualis – sequitur quod non staret talem gradum specificum poni in esse quin necessario poneretur quilibet gradus individualis ad quem est potentialis. Patet igitur consequentia, et si sic, cum cuiuslibet actionis Deus sit prima causa et immediata – vel potest esse – sequitur quod quodcumque tale individuum in esse superaddito speciei formatur immediate ab incommutabili forma, quod erat probandum³¹⁵.

Se dunque la perfezione individuale è qualcosa che sopraggiunge dall'esterno, ma nella metafisica di Ripa ogni perfezione è contenuta originariamente in Dio, non stupirà che la perfezione individuale sia generata da un'altra modalità della *replicatio unitatis divinae*:

quodlibet individuum constituitur in gradu individuali ex replicatione unitatis divinae³¹⁶.

Naturalmente non può trattarsi della medesima *replicatio unitatis divinae* che genera le varie specie, perché altrimenti ogni individuo all'interno di una specie dovrebbe costituire una specie a sé stante; deve trattarsi dunque di una modalità differente della *replicatio unitatis divinae*, una modalità che generi per ogni grado individuale una *latitudo* numerica infinita (contenente cioè la possibilità che infiniti individui condividano il medesimo grado di perfezione individuale), come sembra evincersi dalle brevi conclusioni successive, che hanno lo statuto di corollari:

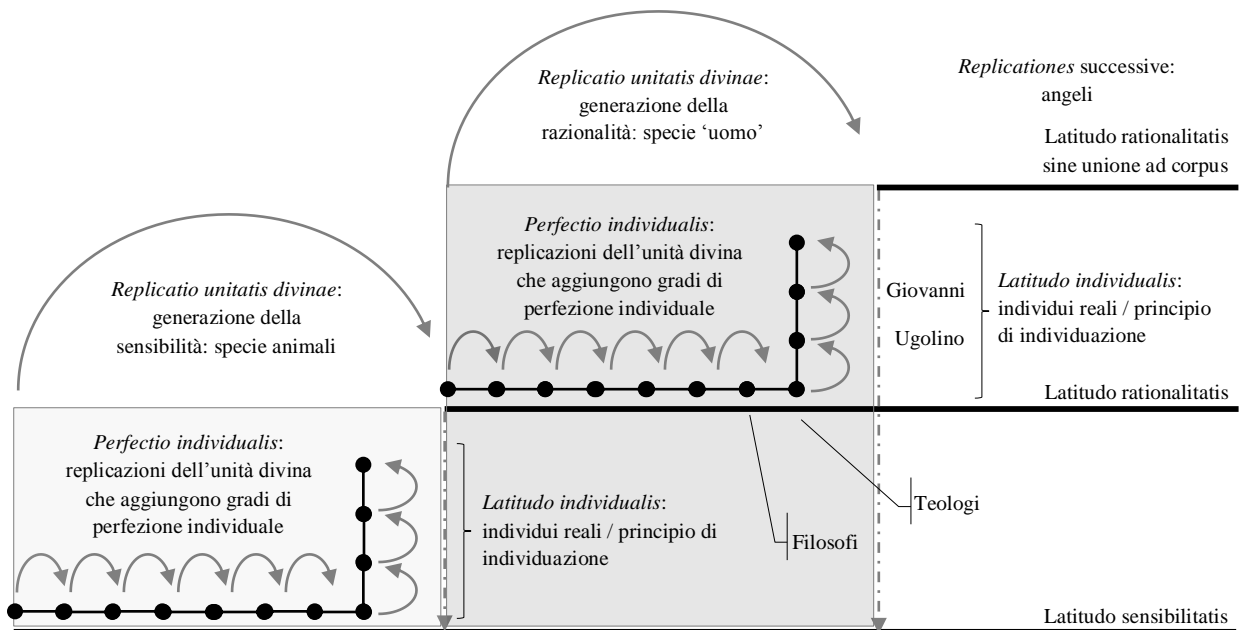
cuiuslibet individui ratio qua constituitur in gradu individuali infinitam habet latitudinem terminatam exclusive ad Deum³¹⁷.

Una rappresentazione grafica può aiutare a comprendere meglio i termini della questione:

³¹⁵ ID., *ibid.*, f. 116rb.

³¹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 7 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116rb.

³¹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 8 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116va.



Naturalmente la struttura delineata comporta la necessità che più individui possono disporsi lungo la medesima *latitudo numerica* che contraddistingue uno stesso grado individuale:

*aliqua sunt possibilis individua in eadem specie communicantia in aliqua ratione essentiali superaddita rationi specificae*³¹⁸.

Cosa li distingue dunque l'uno dall'altro? La questione infatti, non è affatto risolta, perché la perfezione individuale in quanto tale indica semplicemente un certo grado di sostanzializzazione della perfezione specifica, ma nulla vieta – a sua volta – che due individui *reali* possiedano lo stesso grado o la stessa perfezione individuale (Giovanni da Ripa e Ugolino di Orvieto sono entrambi 'teologi'). Ciò che manca, a questo punto, è l'indicazione di un vero e proprio principio di individuazione, la cui collocazione è quantomeno originale. Ci si potrebbe aspettare – data la natura del complesso sistema tracciato – che l'individuazione sia fornita mediante la combinazione dei gradi appartenenti ai diversi ordini (individuo, specie, *latitudo*), ma in realtà l'individuazione sembra essere fornita direttamente dall'essenza divina: la riformulazione della distinzione formale (oggetto dell'ottava distinzione) è a tal punto sottile che si spinge – in Dio – non soltanto (a) a distinguere formalmente le varie *denominationes perfectionis*, ma, (b) a distinguere all'interno di ciascuna di esse tra (b1) la *denominatio perfectionis* in quanto tale e non comunicativa *ad extra*, cui spetta la priorità 'metafisica', e (b2) la medesima *denominatio perfectionis* in quanto comunicativa *ad extra*; in altre parole: prima di essere 'formatore' delle creature nell'*esse*, o nella vita, Dio è ens e vita³¹⁹. Parallelamente Giovanni

³¹⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 11 de principali quaesito, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116va.

³¹⁹ La sottigliezza dell'argomentare ripiano emerge bene dalla lettura comparata di queste due conclusioni della *Distinctio* 8: «secundum nullam perfectionem essentialem a creatura participabilem divina essentia potest esse participatae perfectionis causaliter formativa. Intelligo istam sic: quod divina essentia in esse entis est participabilis a creatura; ipsa autem divina essentia non per idem formaliter quo est ens est causaliter derivativa participatae perfectionis in esse entis;

da Ripa viene anche a sostenere che qualunque effetto (*effectus*) creato che sia distinto in qualunque modo da altri, trova la ragione della sua distinzione in una *ratio formativa* presente in Dio³²⁰; se uniamo questa conclusione ad uno dei rari punti in cui Ripa si spinge a parlare dell'*haecceizzazione* delle creature, sembra possibile concludere che la loro individuazione sia in qualche modo collegata direttamente a Dio:

cuiuslibet effectus distinctio essentialis a quocumque altero aequae dependet a distinctione rationis formativae in Deo sibi propriae, sicut entitas ab entitate; sed quaelibet entitas creata sic fluit ab entitate divina quod prius est in ipsa causaliter quam fluat in esse in proprio genere, nec potest habere esse in proprio genere nisi praefuit in ipsa causaliter; ergo conformiter esse distinctum quod habet ab altera re provenit a ratione distinctiva in Deo. Prima pars assumpti probatur: nam sicut nulla essentia creata habet a se quod sit haec essentia, ita nec distinctionem quaecumque essentialem ab altera; ergo sicut in essendo habet causalem originem in Deo, ita et in esse distincto ab altero rationem in Deo propriam distinctivam³²¹.

Per padroneggiare appieno questa soluzione dovremo però passare per le vie (tortuose) dell'ottava distinzione. Per il momento limitiamoci ad osservare un dubbio molto significativo, che ci conduce verso la conclusione dell'articolo e della distinzione: se anche la perfezione individuale è una forma di replicazione dell'unità divina, perché la perfezione individuale non varia la specie, esattamente come fa la *replicatio unitatis divinae* che dà origine alle differenze specifiche?

Ripa risponde con alcune differenze tra le perfezioni specifiche e quelle individuali. Secondo la prima differenza non è possibile che due specie comincino dal medesimo grado, perché la *replicatio* che genera una specie più perfetta ha un punto di partenza successivo (cioè più avanzato nella *latitudo entis*) rispetto alla specie inferiore; non è così per gli individui:

prima est quod in perfectionibus specificis impossibile est varias perfectiones oriri ab eodem non gradu, cum una sit prior quam altera, et ideo oritur a remissiori gradu essendi simpliciter. Non sic est de perfectionibus individualibus: ab eodem enim non gradu oritur perfectio specifica hominis et perfectio individualis in eadem specie; quidquid enim est sub aliquo gradu unius, et alterius, ut notum est³²².

La seconda differenza riguarda il fatto che mentre la *replicatio* della specie genera una nuova *latitudo*, la *replicatio individualis* consente a diversi individui di avere il medesimo non-grado:

et eodem modo per aliud formaliter est vita et per aliud derivativa vitae causaliter», «secundum quamcumque perfectionem essentialem divina essentia prior est quam sit eiusdem causaliter productiva per participationem. Volo dicere quod prius divina essentia est ens quam sit productiva creaturae in esse entis, et prius vita quam sit causaliter productiva creaturae in esse vitae, et sic de quacumque alia perfectione essentiali creaturae comunicabili», ID., *I Sent.*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusiones 3 et 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 140rb-va.

³²⁰ «Quibuslibet diversis effectibus in creaturis qualitercumque distinctis essentialiter correspondet in divina essentia varia ratio formativa», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

³²¹ ID., *Ibid.*, ff. 140ra-rb.

³²² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, differentia 1, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116vb.

secunda differentia, quod ex additione cuiuscumque perfectionis specificae ad aliquam rem, sequitur maior distantia a non esse simpliciter et a quacumque perfectione priori: sicut enim perfectio specifica hominis superaddit asino, ita reddit hominem magis distare intensive a non esse simpliciter et a quacumque perfectione essentiali in qua communicat cum asino. Non sic est de perfectione individuali, sicut patet ex priori differentia: nam cuiuslibet perfectionis individualis et specificae idem est omnino non gradus et omnis recessus a tali non gradu est acquisitio utriusque latitudinis aequaliter³²³.

La terza differenza riguarda il fatto che la distanza che separa le specie si ha secondo la modalità dell'eccesso discreto, mentre tra gli individui si ha la logica del continuo:

tertia differentia, quod latitudo specierum necessario se habet per modum discreti, ita quod impossibile est varias perfectiones specificas reddere res aequales, sicut patet ex prioribus differentiis. Non sic est de latitudine individuali: non enim perfectio individualis superaddita speciei non reddit huiusmodi speciem magis distare a non esse simpliciter, ita, si infinitae tales perfectiones in eandem speciem unitive concurrant. Et hoc est quia idem est non gradus omnium, et ideo sub eodem gradu essendi simpliciter infinitae tales possunt esse³²⁴.

La quarta differenza riguarda il fatto che mentre le specie superiori contengono *unitive* la perfezione delle specie inferiori, per gli individui accade invece che nelle specie superiori non è necessaria la presenza *unitive* delle perfezioni individuali presenti nelle specie inferiori:

quarta differentia est quod quaelibet perfectio specifica prius communicabilis unitive concurrat cum posteriori: non enim stat posteriorem sine priori communicari, ut ex praecedentibus patet. Non sic est de perfectionibus individualibus: non enim species superior unitive continet quamlibet perfectionem individualement speciei inferioris, ymmo stat quod nullam contineat; alias albedo contineret omnem perfectionem essentialem nigredinis, et per consequens omnem proprietatem essentialem. Et ita, si nigredo sit essentialiter activa, nigredinis et albedo – et eodem modo de caliditate respectu frigiditatis – sequitur quod isto modo omnis species superior continet unitive omnem causalitatem essentialem compossibilem speciei inferioris, quod falsum est. Sed de hoc diffuse alias³²⁵.

Un'ultima chiarificazione è volta a spiegare in che modo si distingue la *replicatio unitatis divinae* per le specie e per gli individui:

notandum est quod replicatio unitatis divinae potest sumi dupliciter: vel pro omni communicatione divinum esse seu cuiuscumque perfectionis divinae, ita quod idem sit replicatio unitatis et participatio alicuius divinae perfectionis; et hoc modo non solum participatio divini esse, sed etiam divini posse – prout distinguitur posse ab esse – potest dici replicatio unitatis divinae, et isto modo sum locutus in

³²³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, differentia 2, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116vb.

³²⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, differentia 3, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116vb.

³²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, differentia 4, Cod. Vat. Lat. 1082, f. 116vb.

septima conclusione et aliis, sicut patet ex rationibus. Alio modo sumitur magis stricte pro replicatione solius perfectionis divinae constitutivae per modum unitatis, sicut unitas mathematica per sui replicationem constituit numeros varios, et isto modo sola perfectio specifica potest esse replicatio unitatis divinae, et nullo modo perfectio individualis est talis, sicut patet tam ex rationibus factis in principio dubii quam ex differentiis assignatis, et sic patet solutio dubii³²⁶.

Con questa differenza si chiude la seconda distinzione, senza che venga sollevato alcun dubbio ulteriore³²⁷, e si apre la discussione relativa all'univocità dell'essere.

³²⁶ ID., *Ibid.*, ff. 116vb-117ra.

³²⁷ «Licet autem contra omnes conclusiones huius articuli arguere singillatim satis utile esset, ut melius delucidaretur intentio et veritas praemissarum, tamen quia ad alia oportet me progredi et istam materiam adhuc enucleatius in *Secundo* intendo prosequi, et quoad ordinem specierum et quoad modos causalitatum, ideo pro nunc iam dicta sufficiant, et sit finis articuli et totius quaestionis», ID., *ibid.*, f. 117ra. A questo punto, data la presenza del secondo rimando al libro II del Commento Sentenziario, si avverte ancor più l'assenza del testo completo di Ripa.

Capitolo III¹

Distinctio III: La questione dell'univocità dell'ens

1. Impostazione del problema: la proposta di Duns Scoto

Et ne fiat contentio de nomine univocationis: con queste parole Duns Scoto introduceva la più nota delle definizioni dell'univocità dell'essere², quasi a voler sottolineare come questa discussione (metafisica) risulti pericolosamente intrisa di difficoltà; nonostante la buona volontà del Dottor Sottile, le discussioni dei decenni seguenti sollevarono numerosi e vivaci dibattiti intorno alla questione dell'univocità dell'essere. Il problema che nemmeno il 'padre' dell'univocità era riuscito (pienamente) a risolvere riguardava il tormentato rapporto tra l'*ens* che è Dio e l'*ens* che è creato, in qualunque grado metafisico questo si trovi: se questo rapporto – per garantire la conoscibilità di Dio – deve fondarsi su qualcosa di univoco, come si esclude una qualche forma di *convenientia in re* tra la natura divina e quella creaturale? In una prospettiva di univocità, dove l'*ens* presenta una sola 'ratio' ben definita, appunto perché univoco a tutto ciò che è, alla quale è stata per di più sottratta la preminenza della categoria aristotelica di sostanza³, l'unico modo per differenziare le realtà che a diverso titolo 'sono' coincide con il puntare pesantemente sulla diversa intensità degli enti; non a caso il complesso discorso di Duns Scoto in merito ai modi intrinseci dell'*ens* – che non sono *rationes* univoche, ma gradi immediati nei quali ogni ente si esprime e non può non esprimersi, e che possono essere 'sottratti' alla comprensione puramente intellettuale della *ratio entis univoca* – non è altro che una embrionale formulazione di una visione

¹ Grazie alla cortesia del professor Francesco Fiorentino ho potuto partecipare al VI Convegno internazionale su Francesco d'Appignano, tenutosi ad Appignano del Tronto (MC) il 4-5 Ottobre 2013, i cui atti sono disponibili online al sito www.francescodappignano.com, dove ho presentato una versione molto ridotta del presente capitolo. In esso, infatti, tramite analisi accurata dei testi di Giovanni da Ripa e di Francesco d'Appignano sono riuscito a dimostrare il legame particolarmente forte tra i due autori (esplicitamente rimarcato da Ripa).

² «Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptu dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficiat ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri», IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, *Distinctio* 3, § 26 (ed. Vaticana, vol. III, p. 18).

³ Evidente dall'originale distinzione dell'*ens* in *ens increatum* (da un lato) e nelle dieci categorie (dall'altro): «ens videtur sufficienter dividi – tamquam in illa quae includunt ipsum quiditative – in ens increatum et in decem genera, et in partes essentielles decem generum; saltem non videtur habere plura dividencia quiditative, quidquid sit de istis (...). Sed non est aliquid decem generum, patet, nec ex se est ens increatum, quia convenit entibus creatis» cf. ID., *Ordinatio*, I, *Distinctio* 3, § 135 (ed. Vaticana, vol. III, p. 84), e dalla limitazione delle dieci categorie al dividendo 'finito' dell'*ens*, cf. ID., *Lectura*, I, *Distinctio* 8, § 107 (ed. Vaticana, vol. XVII, p. 37); *Ordinatio*, I, *Distinctio* 8, § 113 (ed. Vaticana, vol. IV, pp. 205-206).

metafisica nella quale ogni ente dell'universo ottiene la propria collocazione in base al grado metafisico della propria intensità *entitativa*⁴.

1.1 *Ratio entis univoca*

La questione dell'univocità in Duns Scoto deve essere analizzata a partire dai noti argomenti con i quali il *Doctor Subtilis* propone la sua concezione dell'univocità. In primo luogo l'univocità dell'*ens* viene giustificata in base all'impossibilità che uno stesso concetto possa essere certo e dubbio allo stesso tempo:

*omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptus de quo est certum alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus*⁵.

Questo primo argomento serve a Scoto per dimostrare come, essendo possibile disporre di un concetto di essere che non include necessariamente nessuna delle determinazioni successive (finito o infinito, creato o increato, contingente o necessario), risulta evidente che il concetto di essere è anteriore a tutte le possibili determinazioni successive (anche opposte) e ciononostante può essere applicato *indifferentemente* a tutte quante, e quindi è loro univoco. A loro volta le perfezioni indicate dal Sottile non sono casuali, ma riflettono la struttura delle proprietà disgiuntive dell'essere, che consentono la predicazione univoca dell'essere tanto a Dio (infinito, increato, necessario) quanto alle creature (finite, create, contingenti), rimandando ad altro luogo il problema dell'elemento realmente differenziante (ed è in questa direzione che va letta l'esclusione della predicazione *in quid* dell'*ens* dalle differenze ultime, che a rigore di termini non sono enti, ma *haecceitates* differenzianti che vanno intese come modulazioni di intensità di un medesimo essere univoco).

Il secondo argomento di Scoto a sostegno dell'univocità è forse il più importante, e pertanto deve ricevere un'attenzione adeguata. La *secunda ratio*⁶ è divisa in almeno due momenti distinti, il secondo dei quali decisivo: Duns Scoto ritiene infatti che (a) l'intelletto del *viator* non possa ricavare alcun concetto se non a partire da ciò che è *naturaliter* in grado di muovere l'intelletto (il fantasma o l'oggetto che riluce nel fantasma), e questo primo rilievo riguarda a tutti gli effetti i concetti; ma (b) ciò che non è univoco a ciò che riluce nel fantasma, *sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam*, non può in alcun caso essere conosciuto dall'intelletto, e in questo caso non stiamo più parlando (soltanto!) di concetti, bensì di un legame metafisico anteriore all'atto intellettivo, in base al quale o si ammette univocità tra tutti gli enti che compongono la realtà

⁴ Risulta senz'altro eccessivo vedere nella sola speculazione di Duns Scoto i prodromi della riflessione del XIV secolo, profondamente intrisa di *proportio, latitudo, intensio, remissio, duplatio, triplatio, infinitatio* (concetti fortemente legati ad una speculazione che punta molto sulle intensità degli enti), perché la fisica va incontro ad un notevole sviluppo nella prima metà del XIV secolo, ad opera non solo dei *Calculatores*, ma anche di Roseto, Buridano, Oresme e Ceffons; tuttavia non mi sento di escludere Duns Scoto, la cui metafisica va ben al di là della lettera del testo, dagli sviluppi successivi di questa filosofia.

⁵ *Id.*, *Ordinatio*, I, *Distinctio* 3, § 27 (ed. Vaticana, vol. III, p. 18).

⁶ *Id.*, *Ordinatio*, I, *Distinctio* 3, § 35 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 21-22).

(per garantirne la conoscibilità), oppure – strutturalmente – ciò che è soltanto analogo non ha nessun punto di contatto con ciò che è *pro statu isto* conoscibile, essendo *del tutto diverso*:

nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucens in phantasmate, sed omnino alius, prior, a quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit – et ita non poterit haeri naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum⁷.

In altre parole, se Dio in quanto *ens* non è univoco alle creature, non sarebbe possibile in alcun modo disporre *naturaliter* di un concetto (comunque non proprio) di Dio.

La terza argomentazione riguarda la strutturale necessità – per legittimare ogni *inquisitio metaphysica* – che l'intelletto possa disporre di una serie di concetti univoci a Dio e alla creatura, in base ai quali, *reservata eadem ratione*, togliere da essi l'imperfezione rappresentata dalla finitezza, dalla contingenza e dalla creaturalità e attribuirli in sommo grado (in quanto infinite, necessarie e increate) a Dio:

omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum haere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis⁸.

Molto interessante risulta un passaggio di questa terza argomentazione, che afferma l'impossibilità di ammettere diverse *rationes* – una in Dio, l'altra nella creatura – per la medesima perfezione, pena l'impossibilità strutturale (motivata da un'alterità radicale tra le due *rationes*) di conoscere Dio:

quod si dicas, alia est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconueniens, quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo, quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum⁹.

Questi sono i tre argomenti fondamentali che Duns Scoto adduce a sostegno dell'univocità dell'*ens*, quelli che anche i dottori degli anni successivi si preoccuparono di analizzare nel discutere la proposta di Scoto. La

⁷ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 35 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 21-22).

⁸ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 39 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 26-27).

⁹ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 40 (ed. Vaticana, vol. III, p. 27).

questione diviene ancora più interessante se prestiamo attenzione al fatto che lo stesso Duns Scoto aveva addotto almeno altri due argomenti, e che – senza tenere conto dell'intero impianto scotiano – i tre argomenti già presentati risultano sostanzialmente autoreferenziali e facilmente confutabili. Un quarto argomento introdotto e poi cancellato da Scoto riguardava il fatto che il concetto proprio di un determinato soggetto è *ratio* sufficiente per concludere – di quel soggetto – tutto ciò che gli inerisce necessariamente; ma poiché non disponiamo di un tale concetto, è necessario ammettere l'univocità di quel concetto 'meno' proprio che è quello di *ens*, il quale proprio grazie alla sua univocità risulta applicabile non solo alle creature, ma anche a Dio, garantendone la conoscibilità¹⁰.

Un quinto argomento richiamava l'autorità di Anselmo: se non ammettiamo l'univocità, risulta impossibile attribuire a Dio quelle perfezioni che ricaviamo dalle creature, perché o (a) la *ratio* formale di quelle perfezioni appartiene soltanto alle creature, ma in tal caso non sarebbero strutturalmente applicabili a Dio, o (b) la *ratio* di quelle perfezioni appartiene solo a Dio, ma in tal caso – non avendo possibilità alcuna di conoscere quella *ratio* – non potremmo sapere niente di Dio, oppure (c) la *ratio formalis* delle perfezioni è comune (cioè univoca) a Dio e alle creature, e si differenzia in base ad un elemento che non è un ente (ma una *haecceitas*-differenza ultima):

aut aliqua 'perfectio simpliciter' habet rationem communem Deo et creaturae, et habetur propositum, aut non sed tantum propriam creaturae, et tunc ratio eius non conveniet formaliter Deo, quod est inconueniens; aut habet rationem omnino propriam Deo, et tunc sequitur quod nihil est aliud dicere nisi quod quia ratio eius ut convenit Deo dicit 'perfectionem simpliciter', ideo ipsum ponitur in Deo; et ita peribit doctrina Anselmi Monologion, ubi vult quod 'praetermissis relationibus, in omnibus aliis quidquid est simpliciter melius ipsum quam non ipsum attribuendum est Deo, sicut quodcumque non tale est amovendum ab ipso'. Primo ergo, secundum ipsum aliquid cognoscitur esse tale, et secundo attribuitur Deo; ergo non est tale praecise ut in Deo¹¹.

Da questi rilievi si può evincere chiaramente come Duns Scoto mantenga la questione dell'univocità dell'essere sempre entro i limiti di una sola *ratio* (*ratio entis univoca*), comune a Dio e alle creature, e che si deve differenziare in base a qualcosa che non sia un'altra *ratio formalis*, ma un elemento molto più immediato. Il richiamo ad Anselmo¹² non fa che aggiungere spessore alla questione, perché Duns Scoto è ben consapevole della caratterizzazione dell'*ens reale* come superiore al mero *ens rationis*:

¹⁰ «Tertio arguitur sic: conceptus proprius alicuius subiecti est sufficiens ratio concludendi de illo subiecto Omnia conceptibilia quae sibi necessario insunt; nullum autem conceptum habemus de Deo per quem sufficienter possimus cognoscere Omnia concepta nobis quae necessario sibi insunt – patet de Trinitate et aliis creditis necessariis; ergo etc.», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 36 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 24).

¹¹ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 38 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 25).

¹² Del quale, oltre alla 'doppia' colorazione dell'argomento Anselmiano offerta da Scoto, si veda quanto affermato in IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 138 (ed. Vaticana, vol. II., pp. 209-210).

*ens rationis est ita diminutum quod non potest esse perfectio per se entis realis*¹³.

Risulta dunque difficile – o quantomeno sterile – sostenere nuovamente che l’architrave del pensiero genuinamente scotiano, l’univocità dell’*ens*, sia una mera *quaestio logicalis* o appartenente esclusivamente al dominio dell’*ens rationis*¹⁴.

1.2 Elemento differenziante

A questo punto si rende necessario individuare quell’elemento che possa differenziare un essere le cui espressioni (da Dio alla creatura più infima) sono accomunate dalla medesima *ratio* in se una e univoca, e questo elemento non può che essere collocato nell’*intensità* dell’essere stesso (esprimibile in diversi gradi, ai quali corrispondono statuti ontologici ben diversi). Se infatti, al livello più generale della comprensione globale di tutti gli *ens*, Duns Scoto sottolinea già come il grado intrinseco risulti un elemento non accidentale ma strutturale:

*quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi*¹⁵;

al livello più specifico dei singoli enti ciascuna realtà risulta espressione dell’essere in un determinato grado di perfezione metafisica, in modo tale che ogni singolo ente risulta espresso ed esprimibile (immediatamente) soltanto in un ben determinato grado di intensità, che distingue l’*ens* che è Dio (*ens infinitum*) dall’*ens* che è creato (*ens finitum*), e indica *di per sé* il soggetto in un certo grado di perfezione, che non è un concetto ottenuto mediante l’unione del soggetto con una proprietà accidentale:

*‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, (...) sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum ens’, habeo (...) conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, – sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se*¹⁶.

In questo senso risulta evidente che c’è una qualche forma di connessione – anche solo embrionale ma pur sempre presente – tra il problema dell’univocità dell’*ens* e la questione dell’individuazione; e poiché il grado intrinseco si presta bene a caratterizzare le potenzialmente infinite espressioni dell’essere (ciascuna in un grado

¹³ Il rilievo si trova inserito nella cornice delle tarde *Quaestiones Quodlibetales*: ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio I, Art. I, § 37 (ed. Alluntis), Madrid, 1967, p. 24.

¹⁴ Sempre nelle *Quaestiones Quodlibetales*, Duns Scoto non si astiene dal notare come nell’accezione più larga possibile di *ens* rientrano tanto l’*ens rationis* quanto l’*ens realis* (congiunti nell’unità di ciò che non implica contraddizione), mentre – più specificatamente ancora – l’*ens* indica ciò che ha una qualche *entitas* indipendente dalla considerazione dell’intelletto: «ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens ens in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus», ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio III, Art. I, § 8, p. 93.

¹⁵ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 142 (ed. Vaticana, vol. II, p. 212).

¹⁶ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 58 (ed. Vaticana, vol. III, p. 40).

determinato), ci si potrebbe spingere a parlare di una individuazione tramite intensità di potenza, che potrebbe caratterizzare al meglio la troppo martoriata *haecceitas* scotista.

Il percorso di Duns Scoto sembra infatti procedere in questa direzione: l'esclusione dell'univocità dalle differenze ultime (oltre che dalle *passiones entis*), ha proprio la funzione di indicare quell'elemento interno ad ogni *ens* che univocamente 'è' che non partecipa dell'univocità perché escluso dalla *ratio entis in quid* o *in quale*, e l'unica realtà che soddisfa pienamente questa condizione non è la differenza specifica, ma il grado metafisico di intensità nel quale ogni ente (il singolo individuo e non la specie) si esprime: (a) perché il grado di intensità non può esistere senza l'*ens* che esprime se stesso in una precisa gradazione distinta da tutti gli altri enti, pur potendo condividere con alcuni di essi la medesima differenza specifica; (b) perché è talmente immediato ad ogni *ens* da non poter essere un'ulteriore *ratio formalis* che si aggiunge all'ente, ma solo il suo modo intrinseco; in questa direzione risulta evidente come ogni ente si disponga accanto ad altri enti che si differenziano reciprocamente in base al proprio grado di intensità. La differenza ultima, che Scoto sottrae deliberatamente dalla predicazione *in quid* e *in quale* dell'*ens*, non è altro che un grado di intensità come elemento positivo di individuazione che deve essere necessariamente assolutamente semplice, e – in questo senso – non può contenere alcuna entità o *ratio formalis* ulteriore:

dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis. Differentia ultima dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum¹⁷.

Oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includat alterius¹⁸.

¹⁷ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio III, § 131 (ed. Vaticana, vol. III, p. 81).

¹⁸ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 3, § 133 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 82-83). Ho analizzato la questione – credo con sufficiente approfondimento e con riferimenti testuali più precisi – in ANDREA NANNINI, *Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 3 (2011), pp. 389-423. Faccio inoltre notare come la questione dell'univocità dell'*ens* e della sua declinazione in in(de)finiti gradi di intensità rifletta il più vasto problema dell'Identità e della Differenza (di cui Unità e Molteplicità rappresentano una espressione), e – soprattutto – la necessità che ha il pensiero di dover rinvenire l'originarietà dell'Identità, dal momento che una Differenza radicale risulta assolutamente inconoscibile. Cf. MICHELE ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2010.

1.3 *Ens infinitum*

La funzione individuante del grado metafisico di intensità risulta particolarmente evidente dalla qualificazione dell'infinità come modo intrinseco ed inseparabilmente connesso all'essenza divina, in una modalità talmente immediata che la distingue sia dai trascendentali che da qualsiasi altra perfezione che può competere a Dio. In questa direzione procedono tutti i testi di Duns Scoto, fino a giungere alle tarde *Quaestiones Quodlibetales* nelle quali – più che in ogni altro testo – l'infinità appare come il nucleo centrale del pensiero scotiano:

infinitas intensiva non sic se habet ad ens quod dicitur infinitum, tamquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti; nec etiam eo modo quo 'verum' et 'bonum' intelliguntur passiones vel proprietates entis, imo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica. (...). Ipsum etiam infinitum praecisissime acceptum non sub aliqua ratione proprietatis attributalis ut bonitatis vel sapientiae, potest comparari secundum ordinem essentialem ad aliqua quae excedit, et non secundum aliquam proportionem determinatam, quia tunc esset finitum; intrinsecus ergo modus cuiuslibet infiniti intensive est ipsa infinitas, quae intrinsece dicit ipsam esse cui nihil deest et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem¹⁹.

L'infinità *intensive* non solo dunque è 'il' modo intrinseco per eccellenza, ma risulta attivo anche se – idealmente – circoscrivessimo qualunque proprietà o perfezione:

infinitas intensiva non dicit proprietatem vel passionem eius cuius est, sed modum intrinsecum eius, circumscripta etiam quacumque proprietate; nulli ergo potest convenire, nisi cui ex natura rei intrinsece convenit²⁰.

In questo modo si attribuisce all'infinità intensiva un ruolo primario, dal momento che viene a rappresentare quel grado metafisico di intensità dal quale procedono – quasi per necessità strutturale – le varie perfezioni divine, tant'è che il rapporto tra infinità e perfezioni sembra nettamente sbilanciato sul lato dell'infinità, intesa come 'il' fondamento²¹. L'eternità divina consegue all'infinità quasi come un corollario:

¹⁹ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, Art. I, § 10, p. 170. È anche interessante notare come nelle *Quaestiones Quodlibetales*, che sono l'opera più tarda di Scoto, il Dottor Sottile non rinneghi affatto quanto sostenuto in *Ordinatio*, I, Distinctio III, ma piuttosto vi rimandi esplicitamente: «non est sibi possibilis ex naturalibus nisi conceptus qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris de lege communi; istorum autem virtute, scilicet phantasmatum et intellectus agentis, non potest causari in nobis conceptus distinctus de Deo qui virtualiter et evidenter includit veritates ordinatas usque ad istam: 'Deus est omnipotens' utroque modo. Cuius probatio dependet ex solutione quaestionis illius 'quomodo Deus est cognoscibilis a viatore'», ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio VII, Art. II, § 30, pp. 264-265

²⁰ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio VI, art. I, § 16, p. 211.

²¹ «Che l'infinito sia un modo intrinseco dell'ente a cui appartiene, indica una peculiare sottolineatura scotista dell'ontologia, nella quale si afferma una sorta di 'gerarchia' di attributi dell'essere, alcuni dei quali (*modus intrinsecus*) sono, per così dire, più essenziali degli altri (*passiones convertibiles et disiunctivae*), mentre a *latere* stanno le perfezioni

potest responderi ad illud quod arguitur in contrarium quod scilicet aeternitas sit proprius modus existentiae divinae sicut infinitas essentiae divinae; haec est neganda, quia si, per impossibile, essentia divina raptim transiret, adhuc haberet tam essentia quam existentia modum intrinsecum, scilicet infinitatem intensivam; sed non haberet illa existentia aeternitatem per quam intelligimus infinitatem durativam, quae ultra infinitatem intensivam non addit nisi negationem deficiendi vel relationem rationis potentialitatis, scilicet coexistendi cuicumque possibili, quae relatio non est nisi rationis²².

Anche l'onnipotenza divina rappresenta un aspetto complementare dell'infinità *intensive*:

infinita potentia non potest ab aliqua potentia excedi, nec intelligi excedi, quia tunc aliqua posset esse maior illa, et ita illa non esset infinita; sed omnis potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi a potentia, quae est omnipotentia²³.

L'ente infinito, inoltre, è l'unico ente che risulta assolutamente semplice, perché l'infinito non può risultare per composizione o addizione di parte a parte, ma è ciò che esclude la composizione stessa:

infinitum non solum non est compositum, sed etiam omnino incomponibile cuilibet alteri; omne enim componibile potest esse pars et per consequens excedi, quia totum est maius sua parte. Infinitum autem nullo modo potest excedi; ergo est omnino simplex et incompositum et incomponibile²⁴.

Proprio l'infinità *intensive*, dunque, garantisce la massima differenza possibile tra Dio e le creature, perché l'infinito coincide per sua stessa essenza con un'eccedenza di cui non può pensarsene una maggiore: l'*id quo maius cogitari nequit* non è altro che un ente la cui infinità eccede oltre ogni proporzione immaginabile o determinabile qualsivoglia ente creato; da questo punto di vista l'eccesso che separa Dio dalla creatura più perfetta e l'eccesso che separa Dio dalla creatura più infima sono di fatto coincidenti, trattandosi di un eccesso infinito, incommensurabile oltre ogni possibile immaginazione o determinazione. Qualificato in questo modo, non sorprenderà che l'*ens infinitum* venga a coincidere con la fontale espressione e con la fondazione metafisica di tutto ciò che esiste, dall'unità dell'essenza divina alla molteplicità del creato passando attraverso la stessa pluralità delle Persone che compongono la Trinità, ad ogni livello quasi 'depotenziandosi' e adattandosi alla natura del ricevente:

essentia habet infinitatem et formaliter et propriam et primam quia a se; quia respectu omnium dicitur pelagus, quia omnem perfectissime continet entitatem intrinsecam, ut possibile est eam contineri in uno

somme o assolute (*perfectiones simpliciter*), attributi esclusivi di quell'ente particolarissimo che è Dio», ERNESTO DEZZA, *Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto*, in "Pro statu isto: l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto", a c. di ALESSANDRO GHISALBERTI e ERNESTO DEZZA, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2010, pp. 151-152.

²² IOHANNES DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio VI, Art. I, § 35, pp. 222-223.

²³ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio VII, Art. I, § 3, p. 250.

²⁴ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, Art. II, p. 185. E, più chiaramente ancora, cf. Quaestio XV, § 84, p. 577: «infinitas excludit omnem potentialitatem». Tutte dottrine già contenute nei testi anteriori.

formaliter. Ab hac autem prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate; primo quidem intrinseca essentialia, quae non dicunt respectum ad extra; secundo, notionalia; tertio et ultimo, creata sive extrinseca; et quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea cuius est capax, si sibi non repugnat; et illius recepti causa quasi effectiva et primaria est infinitas essentiae, causa autem sive ratio formalis est ipsa entitas propria cuiuslibet emanantis²⁵.

Il carattere dell'infinità viene così a coincidere con l'assoluta semplicità, l'assenza di composizione e la fondazione metafisica di tutto il reale e in questo senso non può strutturalmente individuarsi che un solo *ens infinitum*: Dio²⁶. Parafrasando il *De primo principio* potremmo dire che poiché l'infinito è pensabile come non-contraddittorio deve esistere di fatto, e di fatto esiste:

infinitas intensiva non competit alicui enti rationis sed solum enti reali²⁷.

Per queste ragioni è anche possibile sostenere che Dio è immediatamente 'hoc': perché è l'unico ente infinito (stante la contraddittorietà intrinseca all'esistenza di più infiniti); ogni altro ente è invece 'hoc' perché pur condividendo la medesima *ratio entis* si esprime ad un grado metafisico ben distinto, che lo rende differente da ogni altro ente e dipendente dal Primo ente infinito. La metafisica delle *passiones disiunctivae entis* risulta attiva al punto tale che il dominio dell'*ens*, diviso in infinito e finito che ne rappresentano i modi intrinseci ma verso i quali l'*ens* può essere considerato (dall'intelletto) nella sua indeterminatezza, si accompagna al depotenziamento di ogni ente finito/creato rispetto al Primo attraverso l'individuazione di una gradualità

²⁵ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio V, art. III, pp. 196-197. Questa triplicità è pienamente espressa nella Quaestio VIII: «ubi in divinis terminatur ordo rationis in essentialibus, ibi incipit ordo originis in personis; ergo, pari ratione, ubi terminatur ordo originis in personis, ibi incipit ordo originis creaturarum; non potest ergo Pater creaturam producere, nisi prius productis Verbo et Spiritu Sancto. Si autem Pater haberet in se formaliter omnem rationem causandi creaturam, ita quod in Verbo non esset aliqua propria ratio causandi, videtur quod posset Pater causare, licet non produceret Filium», ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio VIII, Art. I, § 19, p. 319.

²⁶ Molto interessanti in questa direzione sono le attribuzioni contenute nel primo *Quodlibet*, relative all'essenza e alla distinzione tra *essentialia* e *notionalia*, che riflettono anche l'intersezione tra filosofia e teologia. Per quanto riguarda il primo punto, l'*essentia* è ciò cui strutturalmente appartiene l'*esse ipsum* e che risulta necessariamente prima, unica e per sé: «in divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei et hoc in existentia actuali; alioquin nihil esset ibi reale in actu. Illa entitas realis actualis, sive ponatur omnino unica sive ponatur aliquo modo distinctio rei vel rationis, semper erit ibi ponere de necessitate aliquam entitatem primam, unicam, quae non praexigat aliquam priorem. Si enim quaelibet praexigeret priorem nulla esset prima et, per consequens, nec aliqua alia esset posterior. Illam etiam primam entitatem oportet esse absolutam sive ad se (...). Habetur ergo ista conclusio: quod in divinis oportet ponere aliquam entitatem realem, in existentia actuali, et aliquam unicam, primam et illam esse ad se. Ista realis entitas quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur 'essentia'. Unde Augustinus VII *De Trinitate* cap. 1 in fine: 'quod est sapientiae sapere et quod est potentiae posse et aeternitati aeternam esse et iustitiae iustam esse, hoc est essentiam ipsum esse'» (ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio I, pp. 7-8). Sull'unità e primalità di questa essenza (scaturigine dell'essere?) si innesta la distinzione tra *essentialia* – che pertengono alla 'totalità' dell'essenza divina, indipendentemente dalla distinzione suppositale – e *notionalia* – che qualificano invece le singole Persone: «theologi vero aliter utuntur hoc nomine 'essentiale' in divinis. Cum enim essentia sit omnino primum, ut iam dictum est, et similiter est commune communitate reali, quia dicitur de qualibet persona et de omnibus singulariter; et ideo quodcumque etiam aliud praedicetur simili modo in divinis dicitur 'essentiale', quia simile essentiae in modo praedicandi sive in communitate reali. Et per oppositum, 'notionale' dicitur illud quod nec sic praedicatur nec habet talem communitatem, sed quod pertinet ad notitiam distinctionis personarum. Sic ergo distinguit theologus 'essentiale' contra 'notionale'» (ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio I, pp. 12).

²⁷ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio I, Art. I, § 34, p. 22

in(de)finita di gradi finiti, ciascuno dei quali infinitamente ecceduto dall'*ens infinitum*, che ne rappresenta anche la causa e il principio. Tale struttura è anche compatibile con la parallela distinzione tra *obiectum supernaturale* (la Trinità) e *obiectum naturale* dell'intelletto, laddove l'*obiectum naturale et adaequatum* è l'*ens* inteso nella sua comunanza:

*obiectum adaequatum commune tam angelici intellectus quam nostri, est ens in communi vel saltem ens limitatum*²⁸, (...) *quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motivae intellectus*²⁹;

laddove l'*ens limitatum* non va letto nel senso di un'esclusione di Dio dal dominio dell'*ens*, perché altrimenti non si capirebbe in che modo Dio possa essere conosciuto; va piuttosto letto in direzione della possibilità – naturalmente concessa all'intelletto umano – di ottenere una prima forma di conoscenza, imperfetta ma del tutto valida, di Dio, garantita dalla metafisica dell'univocità e delle proprietà disgiuntive dell'essere:

*breviter, dico quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum, vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit*³⁰.

Interpretata in questi termini la metafisica di Scoto, sembrano potersi evitare sia il rischio di un'univocità *in re*, sia l'appiattimento sull'univocità concettuale, nonché un solido collegamento con la teoria dell'*haecceitas*.

1.4 Univocità e analogia. Totalità e partecipazione.

Potrà dunque apparire spiazzante un rilievo della *Quaestio XIV* del *Quodlibet*, nel quale Duns Scoto non si cura di indicare su l'*ens* – nell'accezione più larga (*communissime*) – sia univoco o analogo:

*diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi: uno modo, ad quod potentia inclinatur; alio modo, ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium; ens in sua communitate, sive sit univocationis sive analogiae, non curo modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cuiuscumque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato primo modo, non tamen de obiecto adaequato secundo modo, imo sic pro quocumque statu, cuiuscumque intellectus creati praecise, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motivae intellectus*³¹.

²⁸ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio 14, art. I, § 2, p. 495.

²⁹ ID., *ibid.*, art. II, § 39, p. 511.

³⁰ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio 14, art. I, § 13, p. 499.

³¹ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio XIV, Art. II, § 39, p. 511. Il problema – che in questo *quaestio* si modula intorno al problema della conoscibilità naturale della Trinità – si trova già accennato nella *Quaestio III*, in riferimento al problema dell'oggetto proprio dell'intelletto: «et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem (sive illa communitas sit analogiae sive univocationis, de qua non curo modo) posset poni ens primum obiectum intellectus; quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto

L'indicazione va forse letta in direzione di un appiattimento dell'univocità sull'analogia? Per affermare qualcosa di significativo intorno a questo problema dobbiamo tener conto del fatto che se è vero che Duns Scoto sembra aprirsi in direzione dell'*analogia entis*, risulta altrettanto evidente che il Sottile sembra 'forzare' l'apertura di Aristotele in direzione dell'*univocatio entis*; discutendo infatti dell'accezione di *res* 'strictissime', in riferimento ai libri VII e IV della *Metafisica*, Duns Scoto osserva quanto segue:

tertius modus habetur a Philosopho, qui dicit VII Metaphysicae: 'accidentia dicuntur entia, quia sunt entis'. Et infra cap. 3: 'sicut de non ente logice quidam dicunt esse non est, non quidem simpliciter, sed non enim sic et qualitatem'. Et infra: 'quaemadmodum non scibile, et quaemadmodum medicinale, quo quod ad idem quidem et unum, non idem autem et unum', sic de ente. Et videtur eandem sententiam dicere in principio IV, quod quemadmodum medicinale et salubre multipliciter dicitur, ita et ens. Ens, ergo, sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc sive sit analogum sive univocum, accipit ibi Philosophus pro ente cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola³².

Questo rilievo è fertile perché induce a riflettere sull'architrave che sostiene l'intera problematica filosofica: il tema dell'identità e della differenza. Battibeccare sull'identità che accomuna Dio e le creature (*ens*) e sulla differenza che le separa (analogia di proporzionalità? Univocità declinata in differenti intensità?) è sostanzialmente sterile se non si riconosce che entrambe le proposte (analogia ed univocità) condividono la strutturale necessità di individuare quell'elemento differenziante che faccia emergere dallo sfondo dell'Identico Dio e le creature; questo elemento differenziante – indipendentemente dal fatto che lo si collochi in una qualche forma di proporzione (analogia) o nell'individuazione di una gradualità indefinita (univocità) – si può innestare solo e soltanto su di un anteriore Identità (*ens*), che è proprio ciò che deve differenziarsi³³. In altre parole si potrebbe sostenere che mentre è possibile differenziare l'Identico, mediante l'individuazione di differenze che distinguono due espressioni di un essere in qualche modo comune, non è possibile identificare il Differente, perché un'alterità a tal punto radicale da non possedere alcun elemento di identità risulta assolutamente irricognoscibile o quantomeno strutturalmente non-identificabile (se non c'è comunanza almeno nell'essere, qual è lo sfondo comune che rende possibile il riconoscimento della differenza?). Le stesse parole di Duns Scoto sembrano procedere in questa direzione, allorché il Sottile esclude dalla *ratio ens* la '*ratio repugnantiae*' che permette la differenziazione di più espressioni dell'essere:

idem non competit eidem nisi per eandem rationem, ergo similiter est de repugnantia, respondeo: non est simile, quia multis communiter non convenit idem praedicatum, saltem quod non est de essentia

modo, quia, ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile; et isto modo, quaecumque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re sive de ente», ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio III, Art. I, § 9, p. 94.

³² ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio III, Art. I, § 13, pp. 95-96.

³³ Non a caso il problema dell'univocità dell'*ens* coincide anche in Scoto – quanto alla genesi storico-filosofica – con la problematica gnoseologica dell'individuazione di un ponte che garantisca la conoscibilità divina, al pari della stessa necessità che contraddistingue, per esempio, la filosofia di Tommaso.

eorum, nisi per idem commune eis; sed multis repugnare potest idem non per aliquid commune eis. Exemplum: repugnat homini et albedini esse angelum, et licet forte homini et albedini sit ens commune univoce, tamen ens non est ratio istius repugnantiae, quia convenit angelo. Exemplum manifestius: lapidi, albedini, chimerae, repugnat esse Deum, non tamen per aliquid commune, sicut manifestum est³⁴.

Benché coartare il pensiero di Duns Scoto in questi termini costituisca una forzatura eccessiva per il pensiero di un Autore medievale³⁵, risulta comunque interessante notare come il rilievo della *Quaestio XIV* del *Quodlibet* consente a Duns Scoto di fare entrare nella sua speculazione quella *participatio* che solitamente viene individuata come l'elemento caratteristico di ogni prospettiva analogica. L'innovazione proposta dal Sottile, comunque, non riguarda l'abbandono dell'univocità a favore di un ritorno alla più canonica analogia, ma piuttosto la possibilità di considerare l'*ens* divino come il fondamento e la totalità dell'essere di cui le creature non sono che una partecipazione: partecipazione non in senso analogico o proporzionale, ma – etimologicamente – come la ricezione di una parte (*partem capere*), cioè la limitazione di quella totalità (che può essere solo infinita ed unica) in una molteplicità di gradi finiti di intensità, ciascuno dei quali è infinitamente ecceduto dall'intensità divina:

infinitas in entitate dicit totalitatem in entitate, et per oppositum suo modo finitas dicit partialitatem entitatis; omne enim finitum ut tale minus est infinito ut tali (...). Nullum creatum est pars Dei, cum Deus sit simplicissimus, sed omne finitum, cum sit minus illa entitate infinita, conformiter potest dici pars, licet non sit secundum aliquam proportionem determinatam, quia exceditur in infinitum; et hoc modo omne alius ens ab ente infinito dicitur ens per participationem, quia capit partem illius entitatis, quae est ibi totaliter et perfecte³⁶.

Per questo motivo lo sfondo dell'univocità e dell'individuazione mediante grado di intensità risulta sempre attivo. Questo rilievo risulta confermato dal fatto che l'intera speculazione di Scoto – a differenza, come vedremo, degli Autori successivi – appare priva di sotto-livelli (*ratio, rationes* o *intentio*) che caratterizzano il discorso sull'*ens* e la modalità della sua espressione: l'*ens* è univoco o non è univoco; la questione dell'univocità si imposta direttamente al livello dell'*ens*: è l'*ens* ad essere univoco o meno, e per questa ragione la *ratio entis* univoca può essere unica. Se l'*ens* non è univoco a tutte le sue espressioni, alcune di esse (Dio) non saranno conoscibili; se è univoco a tutti gli enti, l'unico modo di garantire la differenza tra le sue

³⁴ ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio IX, art. III, § 53, p. 365-366.

³⁵ Nonostante una qualche consapevolezza del problema del rapporto tra identità e differenza (*identitas et distinctio*, o *idem et diversus*) sia presente nella solutio quaestionis che Duns Scoto dedica alla questione dell'identità tra relazione ed essenza divina: «et licet non sit hic quaestio de identitate vel distinctione relationis et essentiae (imo illa est difficilior quaestione proposita)», ID., *Cuestiones Cuodlibetales*, Quaestio III, ad argumentum principale, § 55, p. 129, e poco oltre: «quaestio de realitate relationis non est quaestio de alietate, imo prima pertinet ad problema de accidente vel genere, secunda ad problema definitivum de eodem vel diverso. Patet ex I *Topicorum*; in exemplo etiam patet idem: homo, ut comparatur ad Socratem est res, imo Socrates, ut comparatur ad Socratem, est res. Et utrumque probatur, quia identitas realis non est nisi rei ad rem; homo est idem realiter Socrati, et Socrates est idem Socrati, ut dicitur idem Socrates comparatur Socrati, patet de se; nec tamen homo vel Socrates, ut comparatur ad Socratem, est alia res a Socrate. Sic ergo in proposito stat quod relatio ut comparata ad essentiam est res, et tamen non alia res», ID., *ibid.*, § 57, p. 121.

³⁶ ID., *Ibid.*, pp. 198-199.

espressioni coincide con l'individuazione del loro grado intrinseco. Non ci sono *rationes* interne all'*ens*, che ne frantumano la monolitica tenuta interna, ma solo *modi intrinseci* (finito/infinito) che ne caratterizzano l'espressione e che, nel caso del modo finito, è a sua volta declinabile in una serie potenzialmente infinita di gradazioni finite.

2. Il 'dubbio' di Pietro Aureolo

La difficoltà intrinseca alla posizione di Duns Scoto, e la facilità con la quale si presta al fraintendimento (se non altro perché è impossibile pensare con la testa di un altro) è bene evidente se pensiamo che già Pietro Aureolo, che commentò le *Sentenze* a Parigi in un periodo compreso tra il 1316 e il 1318, giunse ad impostare il problema dell'univocità dell'*ens* in questi termini: se l'*ens* è univoco a tutte le realtà che esistono, dobbiamo forse immaginare una *ratio* interna all'*ens* che sia comune a tutti gli oggetti possibili (o in altri termini, che abbracci le *rationes* degli oggetti più disparati, benché in modo confuso)? Aureolo, infatti, apre la questione dedicata all'univocità dell'*ens* in questi termini:

*et videtur quod ens dicat conceptum unius rationis, sub quo clauditur Deus et denarius praedicamentorum*³⁷.

La posizione di Aureolo risulta ancora più interessante se ci soffermiamo a notare come il filosofo francese osservi che la difficoltà di tutti i discorsi sull'*ens* è *anche* logica, ma non solo:

*de hoc termino 'ens'. Potest enim esse haec quaestio metaphysica, et potest esse grammaticalis*³⁸;

prima e più ancora il problema dell'*ens* è metafisico, e *difficilis valde*:

*potest autem esse metaphysica et philosophi primi, si fiat vis de comunissimo conceptu, qui imprimatur prima impressione, qui claudit omnem rem et omnem rationem, et qui est adeo universalissimus infra quem clauditur et Deus et creatura, et quidquid concipi potest. Est enim hic valde dubium, utrum ille conceptus claudit omnia sub propriis rationibus actualibus et distinctis, vel claudat omnia sub una ratione communi, sicut animalis conceptus claudit omnes species, non sub rationibus propriis, sed sub una ratione sensibilitatis communis. Secundum hoc enim est quaestio metaphysica et difficilis valde*³⁹;

tertio vero considerandum est circa conceptum, quoniam potest accipi vel pro actu intellectus realiter intellectui inhaerente, vel pro conceptu obiectali. (...) Si vero currat quaestio secundum modo, tunc inquiritur an isti intellectioni correspondeat aliqua una simplex ratio obiectalis, communis omni ei quod est ens vel aliquid, sicut correspondet omni speciei animalis una ratio communis, puta sensibile, sub

³⁷ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, Distinctio II, sect. 9, p. 471, ed. Buytaert (1956), The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y..

³⁸ ID., *ibid.*, ed. Buytaert (1956), p. 481.

³⁹ ID., *ibid.*, pp. 481-482.

*qua omnes species praedictae concipiuntur, cum intelligitur animal; aut non est aliqua una ratio communis, sed sunt ibi in actu et distinctae omnes propriae rationes entium quorumcumque, puta propria ratio substantiae, qualitatis, et similium, aut quomodo est de isto conceptu*⁴⁰.

Se analizziamo in dettaglio, osserviamo che il punto nevralgico dell'argomentazione di Aureolo è il seguente: se vogliamo ammettere l'univocità dell'*ens*, dobbiamo ammettere che questo concetto abbracci le *rationes* di tutti gli oggetti possibili? E ancora: abbraccia *distincte* tutte le *rationes* possibili di tutti i possibili oggetti, o esso stesso presenta una *ratio* che *confuse* abbraccia tutte le possibili *rationes obiectales*? Al di là dell'effettiva soluzione che Aureolo propone – che punta sul *confuse* – l'aspetto interessante è l'introduzione di uno 'sdoppiamento' di piani che non appartiene alla proposta di Duns Scoto: un conto infatti è domandarsi se l'*ens* (1° livello) sia univoco a tutti gli enti (*effective/possibile existentes*); un altro è domandarsi se l'*ens* (1° livello) non contenga al suo interno una *ratio* (2° livello) in grado di abbracciare le *rationes* di tutti i possibili oggetti esistenti (*effective/possibile existentes*), indipendentemente dall'ulteriore *inquisito* relativa al rappresentare *confuse* o *distincte* di questa *ratio*. Impostata in questi termini la questione è veramente *difficilis valde*, paradossalmente molto più difficile della proposta di Duns Scoto, perché l'introduzione di un ulteriore livello interno all'*ens* (quello delle *rationes*, che non coincidono con i modi intrinseci sui quali puntava il Dottor Sottile) genera una complessità intrinseca che non era oggetto della speculazione scotista; in altri termini, impostata in questo modo, la questione dell'univocità dell'*ens* non può più essere tenuta insieme – almeno secondo l'intenzione genuinamente scotista – ed è destinata a sfaldarsi progressivamente.

Posta questa cornice, il problema dell'univocità per Aureolo si gioca interamente sulla modalità del 'sub quo' mediante il quale il concetto di *ens* abbraccia tutti i possibili oggetti. Dicendo infatti:

*Deus est ens, et substantia est ens, aut praedicatur sola vox, aut praedicatur conceptus Dei de Deo et substantiae de substantia, aut praedicatur conceptus omnium rerum, aut praedicatur aliquis communis conceptus omnibus rebus*⁴¹.

Ponendo però che: (a) la posizione nominalistica (*sola vox*) pare già ad Aureolo quantomeno riduttiva; (b) la proposizione 'Dio è essere' non può indicare semplicemente che Dio è uno tra i tanti significati dell'*ens*, perché altrimenti gli verrebbe attribuita una predicazione accidentale; (c) l'attribuzione a Dio dell'essere non può indicare nemmeno una semplice tautologia (Dio è Dio) – altrimenti non fornirebbe alcuna conoscenza – né tantomeno un concetto proprio, altrimenti l'essere non sarebbe predicabile delle altre realtà; (d) non si può sostenere nemmeno che l'*ens* predichi le *rationes propriae* di tutte le cose (*quia propositio esset falsissima; rediret enim dogma impii Almarici, qui dixit quod Deus erat omnia*); poste queste condizioni, non resta dunque altra via se non supporre che 'ens' sia un concetto comune, applicabile a tutti gli enti (da Dio alle creature) e al contempo non indicante la *ratio* propria di nessuno di essi.

⁴⁰ ID., *ibid.*, p. 483.

⁴¹ ID., *ibid.*, p. 473.

Ut igitur pateat veritas huius puncti, narrandum est quod videtur, sub duabus conclusionibus negativis, ex quibus elicitur tertia vera et affirmativa. Prima siquidem est quod conceptus communissimus, qui formatur in mente, audito vocabulo isto 'ens' aut 'aliquid', ille quidem conceptus non habet in se actu et distincte proprias rationes omnium disiunctive, immo nec aliquam habet determinate aut distincte (...). Secunda vero propositio est quod ille conceptus nullam habet in se rationem communem omnibus entibus et rationibus eorum, immo caret penitus omni una ratione, quae sit communis (...). Tertia quoque propositio affirmativa elicitur ex istis, videlicet quod conceptus ille est simpliciter denudatus in actu ab omni ratione, una vel pluribus, propria vel communi, tantummodo unus existens unitate confusionis et omnimodae indeterminationis, qui nimirum conceptus, dum applicatur ad proprias omnium rationes, coincidit in illas nullo addito sibi, quia quaelibet proprio ratio est ille conceptus, et nihil additur. Unde est pars illius conceptus totalis, cuius totalitas non est integritas, sed confusionis et indeterminationis; nec partialitas propriarum rationum est partialitas integrans et constitutiva, sed determinans et explicativa⁴².

La giustificazione di queste proposizioni viene fornita da Aureolo in termini ben precisi. La prima proposizione viene giustificata in questo modo: l'*ens* non può contenere le *rationes propriae* di tutti gli enti possibili, altrimenti, una volta udita la parola 'ens' otterremmo *eo ipso* la conoscenza delle *rationes propriae* di Dio, dell'oro e dell'argento e – più in generale – di qualsiasi ente⁴³; allo stesso modo è evidente che non può contenere le *rationes* di alcuni enti determinati e di altri no, perché non si capirebbe il fondamento dell'inclusione di alcune *rationes* e dell'esclusione di altre. Perciò, posta l'impossibilità di contenere le *rationes* di tutti gli enti determinati, e l'impossibilità speculare di contenerne soltanto alcune, non resta che ammettere che non ne contenga – *determinate* – nessuna:

notum est quod intellectus viatoris format istam propositionem 'Deus est ens'. Aut igitur praedicat de Deo conceptum substantiae praedicalis, aut conceptum accidentis, aut conceptum alicuius proprii entis, aut ipsum proprium conceptum Dei, aut conceptum aliquem generalem confusum, ab omnibus rationibus substantiae, accidentis et aliorum entium spoliatum. Sed non potest dici quod praedicet conceptum substantiae praedicalis, vel accidentis vel quodumcumque entium aliorum, quia tunc propositio esset falsa. Nec potest dici quod praedicet conceptum proprium et distinctum et actualem Dei, quia illum viator non habet. Ergo relinquitur quod praedicet conceptum generalem confusum, ab his omnibus denudatum; et per consequens, talis est conceptus entis⁴⁴.

La seconda proposizione viene giustificata in questi termini: posto che l'*ens* deve avere una qualche identità con tutti i possibili enti determinati (altrimenti questi non sarebbero enti), segue che – in virtù del principio di

⁴² ID., *ibid.*, pp. 484-485.

⁴³ «Non potest dici quod <ens includit> omnes, quia tunc non posset formari conceptus entis, audito hoc vocabulo 'ens' et 'aliquid', quin conciperetur propria ratio deitatis, et auri et argenti, et omnis entitatis; et, cum nullus noverit omnes proprias rationes, nullus posset in se formare conceptum entis», ID., *ibid.*, p. 489.

⁴⁴ ID., *ibid.*, p. 490.

identità – l'*ens* è realmente coincidente con i singoli enti determinati; tuttavia, in virtù della prima proposizione, è impossibile che questa identità si fondi su una *ratio* che accomuna tutti gli enti, perché altrimenti questi sarebbero fusi e perderebbero la propria determinazione; non rimane quindi che ammettere un'indeterminazione di confusione che mantiene l'*ens* identico ad ogni singolo ente, e al contempo non determinato dalle possibili determinazioni (generiche, specifiche o individuali):

<ens> est etiam omnes rationes confuse et indistincte; nisi etiam esset omnes, non identicaretur omnibus; nisi etiam esset confusus et indeterminatus, non incideret in identitate cum determinatione⁴⁵.

Sic igitur conceptus entis necessario habet carere omni determinatione, et per consequens, omni ratione, quia per rationem non aliud intelligitur quam aliquid determinatum distinctum, et aliquo modo actuale ab intellectu excogitabile, in quo entia cuncta conveniant et omnia quae sunt aliquid. Tale autem impossibile est dare⁴⁶.

La caratteristica del concetto di *ens* proposta da Aureolo è dunque una indeterminazione pressoché totale a qualsiasi specificazione ulteriore, che viene a coincidere con una confusione-di-indeterminazione che fa sì che l'*ens* possa abbracciare tutte le possibili *rationes* senza per questo identificarsi con nessuna di esse. In questo senso l'indeterminazione di confusione proposta da Aureolo è maggiore sia dell'indeterminazione di una specie nei confronti delle differenze individuali che distinguono gli individui al suo interno, sia dell'indeterminazione di un genere nei confronti delle differenze specifiche che determinano l'essenza di una specie come distinta da un'altra:

communitas autem entis est confusus quidam et mixtus conceptus omnium rationum, non innixus alicui rationi determinatissimae seu potentiali, sed denudatus ab omni distinctione et actuali ratione⁴⁷.

L'ambiguità che caratterizza il discorso sull'univocità dell'*ens* nei primi scotisti, con l'introduzione dell'ulteriore livello della *ratio* ad esso interna, si radicalizza ulteriormente con Francesco di Meyronnes, che sembra fare dell'*ens* una delle tante *rationes formales* presenti nell'essenza divina (e nelle creature), distinta dalle altre ma che non gode di una particolare primalità, non è da sé 'haec', ed è comunque posteriore alla *ratio deitatis*. Nel *Conflatus*, domandando 'utrum ratio entis sit praecisa ab aliis rationibus formalibus quae sunt in Deo', Francesco presenta in primo luogo le tesi di Pietro Aureolo e di Duns Scoto, esprimendole in questi termini:

⁴⁵ ID., *ibid.*, p. 492.

⁴⁶ ID., *ibi.*, pp. 500-501.

⁴⁷ ID., *ibi.*, p. 487.

*unus enim dicit quod ens habet unum obiectum vel conceptum non autem unam rationem et ille conceptus est impraecisus ab aliis. Alius dicit quod habet unam rationem formalem, non tamen in quid dictam de omnibus*⁴⁸.

Rilevate le molteplici contraddizioni di entrambe le posizioni, Francesco nota come non si possa sostenere una posizione ‘intermedia’, che attribuisce la distinzione (*praecisio*) al livello del concetto (*conceptus*) e l’indistinzione (*impraecisio*) al livello della *ratio*, dal momento che concetto e *ratio* si riferiscono alla medesima *ratio formalis*:

*sic ergo imponitur istis doctoribus multiplex contradictio et per consequens imponendo eis quod primo dicunt quod ens habet unum conceptum praecisum ab aliis, secundo quod ens habet unam rationem impraecisam ab aliis. Ideo dico quod ista non possunt intelligi ut sonant, quia eodem modo reduci possunt argumenta et contradictiones factae contra primum et secundum quia eadem ratio non potest esse communis et non communis. Credo enim quod isti doctores non sic intellexerunt. Probo enim istum intellectum esse falsum et quod ratio sive conceptus entis sit praecisus ab aliis rationibus sive conceptibus*⁴⁹.

Questa affermazione dipende anche dal modo di intendere la distinzione tra le *formalitates*, dal momento che è senz’altro vero che nell’essenza divina si trova l’assoluta semplicità (e quindi non c’è distinzione reale tra le perfezioni formali), tuttavia ogni *perfectio* o *ratio formalis* risulta distinta dalle altre. Per giustificare questa condizione Francesco di Meyronnes ricorre alla distinzione tra prime e seconde intenzioni: mentre nel caso delle prime intenzioni è possibile che una intenzione sia predicata di un’altra (ad esempio ‘l’uomo è animale razionale’ è sempre vera), non è lo stesso nel caso delle seconde intenzioni (ad esempio ‘il definito è la definizione’ risulta falsa); in questo senso, mentre è *realiter* vero affermare ‘deitas est entitas’, è falso affermare *formaliter* ‘deitas est formaliter entitas’, perché qui si stanno utilizzando seconde intenzioni:

dico licet una ratio sit alia, tamen non omnibus modis. Si enim omnibus modis, tunc concluderet ratio. Ratio ergo divinitatis non est omnibus modis eadem cum ratione entitatis. Si dicatur quod oportet illam non-identitatem reducere ad aliqua extrema, dico quod duplex abstractio invenitur. Una per nomina primae intentionis, et in ista semper una dicitur de altera et unum semper praedicatur de altero. Altera fit per nomina secundae intentionis et in ista non est verum quod unum semper de altero praedicatur. Una ista non est vera ‘diffinitum est diffinitio’ in genere secundarum intentionum, sed ista est vera ‘homo est animal rationale in genere primarum intentionum. Diffinitio enim entis non est diffinitio sic

⁴⁸ FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Quaestio 7, ed. Venetiis 1520, f. 6rb, e in trascrizione moderna F. DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2013, p. 164.

⁴⁹ ID., *Conflatus*, Quaestio 7, f. 6rb-va (1520) – p. 166-168 (2013).

*licet deitas sit entitas quia adhuc in prima abstractione, tamen ista non est vera 'deitas est formaliter entitas' quia per ly formaliter intelligitur secunda abstractio*⁵⁰.

Questo spiega come mai Francesco di Meyronnes sottragga la predicazione quidditativa dell'*ens* nei confronti dei trascendentali, delle differenze ultime e in generale da ogni elemento assolutamente semplice, non al modo in cui la operò Duns Scoto, ma facendo leva su di una predicazione denominativa, simile alla predicazione del genere nei confronti della differenza:

*ad quaestionem igitur dico quod ens non dicitur in quid de divina essentia sicut pars essentialis vel sicut genus de specie, sed dicitur tali modo de divina essentia sicut dicitur genus de differentia*⁵¹.

*In Deo sunt quaedam rationes communicabiles et in nulla illarum est de se haec, et huiusmodi est ens. Quaedam autem sunt incommunicabils sicut infinitas et ista forte est de se haec. Ad aliud quod, si ens esset pars essentialis et quidditativa, argumentum esset difficile. Sed dico, ut postea declarabitur, quod ens non est pars essentialis nec quidditativa*⁵².

Non ci interessa ora il successo o meno della proposta di Aureolo, né tantomeno di quella di Francesco di Meyronnes, ma piuttosto il modo in cui Aureolo influì sulle riflessioni dei decenni successivi, perché, come vedremo, l'introduzione di livelli ulteriori nella questione dell'univocità dell'*ens* sfalda la tenuta interna della proposta di Scoto, e – radicalizzandosi progressivamente nel corso degli anni – giunge a cristallizzarsi con Ripa in una piena (ri)affermazione dell'*analogia entis*.

3. L'analisi di Francesco d'Appignano

Prima di procedere all'analisi vera e propria della *Distinctio* III di Ripa, dobbiamo ancora analizzare due posizioni che giocano – insieme a quella di Duns Scoto – un ruolo basilare nella genesi del pensiero di Ripa in merito al problema dell'univocità dell'*ens*, quella di Francesco d'Appignano e quella di Guglielmo di Ockham. Francesco d'Appignano approfondisce il problema dell'univocità dell'*ens* sia nella *Distinctio* 8 del suo Commento Sentenziario⁵³ che in alcune delle *Quaestiones Quodlibetales*⁵⁴, ma prima di dedicarci all'analisi

⁵⁰ ID., *Conflatus*, Quaestio 7, f. 6va (1520) – p. 170 (2013).

⁵¹ ID., *Conflatus*, Quaestio 6, f. 6ra (1520) – p. 156 (2013).

⁵² ID., *Conflatus*, Quaestio 5, f. 5va (1520) – p. 140 (2013).

⁵³ Tenendo conto della distinzione tra *Reportatio* e *Scriptum* e l'edizione soltanto parziale di alcune distinzioni dello *Scriptum*, seguo principalmente l'edizione del *Commentarius* curata da Nazareno Mariani, che riporta nella sua interezza la lunga e complessa *Distinctio* 8, segnalando eventuali riferimenti allo *Scriptum*. Cf. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA, Quaestiones in secundum librum Sententiarum* qq. 1-12, eds. Tiziana Suarez-Nani, William O. Duba, Emmanuel Babey, e Girard J. Etzkorn (*Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II,1), Leuven, Leuven University Press, 2008, pp. xxvi-xxvii.

⁵⁴ «The text from f. 126ra to f. 146vb forms a coherent whole. The authorship of Francis of Marchia is proved both by the attribution of the university master who had the table of contents assembled, and by internal coherence with other authentic works of Francis», WILLIAM O. DUBA, *The Authenticity of Francis of Marchia's Quodlibet: The Testimony of Paris, BNF, Ms. lat. 16110*, "Bulletin de philosophie medieval" 49 (2007), p. 102. Tenendo conto dei rilievi di Duba, procedo ad una comparazione tra le *Quaestiones* III, V e VI del *Quodlibet* e il *Commentarius*. Faccio inoltre notare che il testimone vaticano del *Quodlibet* di Francesco d'Appignano (Città del Vaticano, BAV, Cod. Vat. Lat. 1085) riveste per

dettagliata della proposta di Francesco risulta interessante notare come il tema dell'infinito perda nel *Succinctus* quella valenza centrale che possedeva invece nel pensiero di Scoto: mentre Duns Scoto insiste molto sul concetto di ente infinito, perché l'infinità rappresenta nel sistema scotiano proprio quel *modus intrinsecus* che permette di differenziare l'*ens* che è Dio da tutti gli altri enti creati, individuati ciascuno dal proprio grado intrinseco e finito – secondo una tendenza che si radicalizza sempre più nella produzione del Sottile, fino a giungere alle *Quaestiones Quodlibetales* che sono decisamente 'infinitum'-centriche – il problema dell'infinito viene fortemente ridimensionato nell'appignanese. Ciò risulta evidente già dal modo di impostare la questione relativa all'ente primo, dal momento che il concetto di ente infinito viene depotenziato rispetto al concetto di ente perfettissimo lasciando intendere il ruolo di minore rilievo che l'infinito assume nel pensiero di Francesco, dove si trova semplicemente disposto accanto ad altre perfezioni come una delle (tante) che compongono l'ente perfettissimo:

*concludimus de Deo infinitatem, unde et conceptus uniuersaliter perfecti est perfectior conceptu infiniti. Quod patet, quia conceptus includens immediate omnem perfectionem est perfectior conceptu includente tantum unam perfectionem; set conceptus entis uniuersaliter perfecti includit, saltem in generali, omnem perfectionem simpliciter, in conceptu uero entis infiniti non includitur nisi una perfectio; ergo ille includit istum, non e conuerso*⁵⁵.

Oltre a questa modifica dell'impostazione di Scoto, che ne tocca uno degli elementi centrali e indica già di per sé una *trasfigurazione* dell'intenzione genuinamente scotiana, è importante osservare che Francesco conosceva i testi di Aureolo⁵⁶ (e l'uso che in essi si fa del concetto di 'ratio'), ma non lo segue nella sua proposta di una univocità 'di confusione'⁵⁷; quello che propone, invece, è una critica all'univocità scotista in quanto tale unita ad una distinzione di molteplici livelli di univocità, che conducono il filosofo marchigiano a proporre una sintesi piuttosto interessante tra univocità ed analogia (che troverà la sua più matura espressione in Giovanni da Ripa).

me un'importanza significativa, dal momento che pare essere un testimone manoscritto di Baldassarre di Tolentino, risalente al 1460, lo stesso Baldassarre cui è attribuito il codice BAV, Vat. Lat. 1084, che è invece un' *abbreviatio* sul I libro del *Commento Sentenziario* di Giovanni da Ripa.

⁵⁵ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. I, pp. 149-150, ed. Nazareno Mariani, Grottaferrata, 2006. D'ora in poi, semplicemente *Commentarius*.

⁵⁶ «Intellectus, concipiens aliqua sine rationibus propriis eorum, concipit eam mediante aliqua ratione communi: patet, quia omne quod concipit, oportet enim quod concipiat ea sub aliqua ratione propria uel communi; set intellectus noster, distinguendo ens pro quolibet, dicendo quodlibet ens, concipit omnia encia non sub rationibus propriis eorum; ergo etc», ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio 1, art. III, p. 453; «dices quod ratio entis est in se una unitate confusionis, non autem unitate alicuius determinate rationis et distincte ab aliis rationibus inferioribus, set tantum unitate confusionis et indistinccionis ab eis, et ideo non oportet quod habeat differencias ipsam contrahentes et distinguentes, quia per se ipsam contrahitur et distribuitur seu plurificatur», ID., *ibid.*, p. 454.

⁵⁷ «Contra: quecumque confunduntur, sic quod non remanent in se distincta, confunduntur in aliqua ratione tercia, alia a confusis: impossibile enim est idem esse confusum et confundens respectu sui ipsius», ID., *ibid.*, pp. 454-455.

3.1 Molteplicità di livelli: univocità, equivocità e analogia.

Questo approccio è evidente sia nel *Commentarius* che nelle *Quaestiones Quodlibetales*, dal momento che, a giudizio di Francesco, il motivo per il quale si differenziano le opinioni sull'univocità dell'*ens* è legato alla diversa comprensione del livello in cui si colloca l'univocità. Prima di rispondere al problema dell'univocità metafisica tra Dio e le creature, infatti, Francesco cerca di comprendere se l'univocità dell'*ens* si estenda alle dieci categorie per mezzo dell'unità di una determinata *ratio*⁵⁸, e qui distingue numerosi gradi di univocità, mescolando il piano logico, epistemologico e metafisico in una sintesi particolare:

*dico quod quatuor sunt gradus uniuocacionis, propter quorum diuersitatem diuersificatur opinio de uniuocacione entis*⁵⁹.

Per analizzare questi livelli, Francesco inizia la sua disamina qualificando con precisione il significato e i rapporti che intercorrono tra l'univoco, l'equivoco e l'analogo. Mentre l'univoco è infatti un nome che significa una medesima *intentio* presente in una molteplicità di enti – e il nome di univocità deriva proprio dalla presenza di 'una' sola 'vox' che indica la medesima *intentio* presente in molti oggetti⁶⁰ – l'equivoco è invece ciò che con un solo nome indica una molteplicità di *intentiones* presenti in diversi enti⁶¹, e quindi viene ad indicare direttamente gli oggetti stessi.

Univoco ed equivoco sono per Francesco le due forme fondamentali di supposizione, al punto tale che l'univoco è anteriore all'equivoco – equivoco che si riduce sempre all'univoco 'sicut multitudo ad unitatem' – e tra di essi, *formaliter*, non si dà alcun medio: ciò significa che l'analogo soltanto *materialiter* è una forma intermedia tra l'equivoco e l'univoco, quando cioè i termini hanno un ordine che li dispone secondo una determinata gerarchia, ma in sé si riduce o all'univocità (quando gli elementi che hanno un certo ordine hanno anche una *ratio communis*) o all'equivocità (quando gli elementi che hanno un certo ordine non hanno alcuna *ratio communis*). È interessante notare la scelta terminologica di Francesco d'Appignano, perché se *formaliter* – ossia per quanto attiene alla forma, all'essenza – tra univoco ed equivoco non si dà alcun medio allo stesso

⁵⁸ «Ex predictis apparebit utrum racio entis communis decem generibus sit in se una siue uniuoca», ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, p. 442

⁵⁹ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 446.

⁶⁰ «Uniuocum est cuius nomen significans est unum et intencio significata est una tantum: unde uniuocum dicitur racione unitatis nominis significantis uniuocitatem et intencionis significate», ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. I, p. 443; «dicitur uniuocum quia unitas intencionis significate correspondet uniuocitati nominis significantis, quia sicut nomen significans est unum, ita intencio significata est una, et sic nomen significans et significata intencio conuertibiliter referuntur ad inuicem in racione significati et signi», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, in *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, appendix ad questionem V, pp. 429-430, ed. Nazareno Mariani, Grottaferrata, 1997, d'ora in poi semplicemente *Scriptum*; ID., *Quodlibet*, Quaestio V, Art. I, p. 185 (ed. Mariani, op. cit., 1997), d'ora in poi semplicemente *Quodlibet*.

⁶¹ «Equiuocum autem est cuius nomen est unum, intenciones uero plures, unde in equiuocis unitas nominis significantis distincta est ab unitate intencionis significate, sicut multitudo siue pluraliter distinguitur ab unitate» ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. I, p. 443; «dicitur equiuocum quia unitas intencionis significate non corespondet uniuocitati nominis significantis, et sic uniuocum et equiuocum conueniunt in alico et differunt; conueniunt in uniuocitate nominis significantis quia nomen utrobique significans est unum, set differunt quantum ad intencionem significatam, quia racio significata per nomen uniuocum est actu una; racio uero significata per nomen equiuocum non est actu una, set plures», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem V, p. 430; *Quodlibet*, Quaestio V, art. I, p. 185

modo in cui non si dà tra uno e molti, *materialiter* – ossia per quanto riguarda l'esistenza effettiva – i termini medi sono invece ordinati secondo una ben precisa e non-indifferente gerarchia, che non li rende mai né perfettamente univoci né perfettamente equivoci, ma analoghi. Potremmo esemplificare come segue: una volta avvenuto il passaggio tra l'uno e il due che introduce la molteplicità, non fa differenza se noi consideriamo il numero 2 o il numero 1.000, dal momento che essi risulteranno sempre numeri accomunati *formaliter* dall'*intentio* di numero, univoca ad entrambi; tuttavia tra di essi, *materialiter*, non è indifferente l'ordine con il quale esistono, perché il 1.000 presuppone tutti i numeri ad esso anteriori nell'ordine in cui esistono, mentre a loro volta tutti i numeri (considerati come un blocco unitario) presuppongono l'uno come la 'matrice' a partire dal quale possono esistere. L'univocità dell'*intentio* 'numero', che appartiene allo stesso modo a tutti i numeri, viene così sfumata in una sorta di analogia, che indica invece l'ordine preciso con il quale i numeri si danno effettivamente. Sotto questo aspetto risulta interessante la formulazione del *Quodlibet*, che rispetto al *Commentarius* aggiunge alcuni elementi di interesse che vanno in direzione sia di un depotenziamento del mero terminismo che di una certa apertura all'analogia *metafisica*:

dico igitur quod analogum, quod formaliter reperitur in suis analogatis, formaliter tenet se cum uniuoco quantum ad nomen significans intencionem significatam; materialiter autem, quantum ad ordinem intencionis significate respectu suorum inferiorum, tenet se cum equiuoco (...). Illa autem analogia non fundatur super uocem solum, quia, circumscripta omni uoce de mundo, tunc adhuc inter encia esset analogia; igitur fundatur illa analogia super aliquam intencionem unam communem eis; igitur illa intencio super quam fundatur analogia est uniuoca formaliter et analogatis et analogicis, set materialiter, quantum ad ordinem descendendi in eis, accedit ad equiuoca, et sic uidetur decendum quod, licet terminus analogie sit proprius analogati et subiectum analogie sit proprium analogatis, tamen medium analogie est commune uniuoce analogicis et analogatis⁶².

Posta questa serie di definizioni dei termini, Francesco entra nel dettaglio della questione sostenendo come si possano distinguere quattro livelli distinti di univocità, che si differenziano in base alla diversa composizione di alcuni elementi (*ratio, modus, ordo essentialis, gradus perfectionis*⁶³), e la cui diversità dà origine a diverse opinioni circa l'univocità dell'*ens*:

- 1) La compresenza di una stessa *ratio* e di uno stesso *modus*, e del medesimo *ordo essentialis* e *gradus perfectionis* rappresenta il grado più perfetto di univocità che si possa individuare nelle creature. Questo livello di univocità coincide con la specie specialissima, che accomuna tutti gli individui al suo interno⁶⁴.

⁶² ID., *Quodlibet*, Quaestio V, art. I, p. 187.

⁶³ Che nel *Quodlibet* diventano *ratio formalis, modus essendi, ordo immediationis e gradus essentialis*, cf. ID. *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 189; nello *Scriptum* invece *ratio communis, modus essendi, ordo prioritatis, gradus perfectionis essentialis*, ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem V, p. 431.

⁶⁴ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 446; *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 189.

- 2) La compresenza della stessa *ratio*, dello stesso *modus*, del medesimo *ordo essentialis* ma non di un identico *gradus perfectionis* rappresenta un livello di univocità meno perfetto del precedente, del tutto simile al modo in cui un genere si predica di tutte le specie presenti al suo interno. A questo livello, dice Francesco, l'univoco *in hoc, uidelicet in diuersitate graduum, recedit ab uniuocacione et accedit ad equiuocacionem*⁶⁵.
- 3) Un terzo livello di univocità è rappresentato dalla compresenza soltanto della medesima *ratio* e dello stesso *modus essendi*, ma da una diversità nel *gradus perfectionis* e nell'*ordo essentialis*. A questo livello di univocità si trovano i numeri, che sono accomunati dalla stessa *ratio* (numero) e dallo stesso *modus essendi*, ma presentano una diversità nel *gradus perfectionis* (perché il 2 ha un altro grado rispetto al 3) e anche nell'*ordo essentialis* (perché il 2 viene prima del 3, il 3 prima del 4, e così via, ascendendo). È interessante notare che proprio per questa ragione – secondo Francesco – Aristotele afferma che le specie si danno allo stesso modo dei numeri⁶⁶, e ciò è anche il motivo per il quale si può accomunare l'analogia con l'univocità:

*et iste gradus uniuocacionis accedit ad analogiam, unde numerus est uniuocus et analogus simul: est quidem uniuocum in quantum, secundum eandem racionem descendit in suas species et predicatur de eis; analogum autem, ut descendit secundum ordinem et prout eius species habent inter se essencialem ordinem et ad uniuocum: ex quo patet quod ipsa analogia tenet se et potest stare cum uniuocacione*⁶⁷.

- 4) L'ultimo livello di univocità – il meno perfetto – si ha quando gli elementi condividono soltanto la stessa *ratio*, ma variano secondo il *modus essendi*, l'*ordo essentialis* e il *gradus perfectionis*. L'esempio di Francesco riguarda proprio l'essere: l'*ens* infatti si predica diversamente della sostanza e dell'accidente, dal momento che alla diversità del *gradus perfectionis* (la sostanza è più perfetta dell'accidente) e dell'*ordo essentialis* (la sostanza viene prima degli accidenti di cui rappresenta il sostrato) si affianca anche una diversità nel *modus essendi*, dal momento che la sostanza è *ens independenter*, mentre l'accidente lo è solo *dependenter* (dalla sostanza) A questo livello riscontriamo una compresenza di univocità, analogia ed equivocità:

*et ideo tale simul est uniuocum, equiuocum et anologum: est siquidem uniuocum quantum ad unitatem racionis communis, equiuocum autem racione diuersitatis gradum et modorum essendi, analogum uero quantum ad ordinem*⁶⁸;

⁶⁵ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 447; *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 190.

⁶⁶ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 448. Nello *Scriptum* al posto di 'specie' si ha 'definizione', cf. ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem V, p. 432.

⁶⁷ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 448; la Quaestio V del *Quodlibet* introduce un rilievo significativo: «et hoc ideo incipit apercius equiuocacio naturalis quam in secundo gradu uniuocacionis», ID., *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 191.

⁶⁸ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. II, p. 449; «hic apparet apercius equiuocacio materialis, stante uniuocacione formali», ID., *Quodlibet*, Quaestio V, art. II, p. 191.

Il discorso si complica ulteriormente perché, posto che l'univocità secondo il *gradus perfectionis* o secondo l'*ordo essentialis* non può strutturalmente riguardare Dio e le creature, resta il dubbio se si possa declinare almeno secondo l'univocità del *modus* o secondo l'univocità della *ratio*. Ponendo infatti che qualcosa può predicarsi di più realtà o (a) secondo lo stesso *modus* ma non secondo la medesima *ratio* (I° tipo di *univocum, imperfectum*: come il candore che conviene *formaliter* alla luce e alla neve), oppure (b) secondo la medesima *ratio* ma non secondo lo stesso *modus* (II° tipo di *univocum, imperfectum*: come il calore che conviene secondo la stessa *ratio specifica* al fuoco e al sole, ma non secondo lo stesso modo, perché *formaliter* al fuoco, ma *virtualiter* al sole), oppure ancora (c) contemporaneamente secondo la stessa *ratio* e lo stesso *modus* (III° tipo di *univocum, perfectum*: come il calore che conviene *formaliter* e *secundum eandem rationem* all'acqua e all'aria riscaldate)⁶⁹, il problema è comprendere se questo terzo modo di univocità (perfetta) racchiuda tanto Dio quanto le creature:

non est difficultas videre utrum Deus et creatura habeant aliquid uniuocum ultimis duobus modis quibus aliquid dicitur uniuocum imperfecte, non enim difficile est uidere quod aliquid sit commune Deo et creature secundum eundem modum, dum tamen non secundum eandem rationem ex parte rei. Constat enim quod tam Deus est formaliter ens quam creatura, licet dubium sit utrum ratio entitatis, ut uidelicet utrique eodem modo conueniens, quia formaliter, sit in se aliquo modo una⁷⁰. (...) Tota ergo difficultas in isto articulo est de perfecto uniuoco, in precedenti articulo descripto: utrum uidelicet aliqua intentio in se una actualis dicatur siue conueniat Deo et creature et eodem modo ex parte rei, ita quod utraque unitas, tam rationis quam eciam modi quo conuenit, sit ex parte rei, non ab intellectu⁷¹.

Oltre al livello della *ratio entis* (*dubium sit utrum ratio entitatis (...) sit in se aliquo modo una*), Francesco introduce ulteriormente anche quello dell'*intentio* (*tota ergo difficultas in isto articulo (...): utrum uidelicet aliqua intentio in se una actualis dicatur siue conueniat Deo et creature et eodem modo ex parte rei*). Lo sdoppiamento non è casuale, perché l'*intentio* sembra indicare qualcosa di distinto dalla *ratio*, ma al contempo è piuttosto complesso individuare cosa differenzi gli statuti ontologici dei due elementi. È da rilevare inoltre come le *intentiones* ricevano l'attenzione più ampia nel *Quodlibet*, ma non scompaiono nelle altre opere, pur vedendo differentemente modulata la loro presenza. Non sarà dunque superfluo passare attraverso una preliminare qualificazione terminologica, per padroneggiare meglio il complesso intreccio testuale di Francesco.

⁶⁹ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. I, pp. 475-476.

⁷⁰ Questa pare essere la medesima interrogazione sollevata da Pietro Aureolo, che non appartiene alla speculazione di Duns Scoto, perché allontanerebbe immediatamente dalla genuina posizione scotista.

⁷¹ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, pp. 477-478. Nello *Scriptum*, in questo punto preciso, non si trova il riferimento all'*intentio*, ma solo alla *ratio*: «est questio utrum aliquid secundum eandem rationem formalem ex parte termini et eodem modo conueniat Deo et creature, nec est questio de primo modo: utrum aliquid conueniat eodem modo Deo et creature, quia certum est quod aliquid conuenit Deo formaliter et aliquid creature formaliter, quia illud quod nihil est formaliter, nihil potest esse causaliter; set utrum illud quod conuenit utrique formaliter habeat in se unam rationem formalem ex parte rei uel plures, in hoc est questio», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem VI, pp. 478-479. Poche righe più avanti comunque, nel corpo dell'argomentazione, si incontra di nuovo l'*intentio*.

3.2 *Intentiones*

Cos'è dunque una *intentio*? E cosa la distingue dalla *ratio*? Potremmo dire – con sufficiente approssimazione e senza restare rinchiusi nella tripartizione in *intentio prima (res)*, *intentio secunda* (genere o specie) ed *intentio neutra* (comune ad entrambe) – che *direttamente* l'*intentio* non è né un ente, né un concetto, né un'essenza, né un trascendentale, né un semplice atto con il quale l'intelletto comprende la realtà, ma qualcosa che può abbracciare tutte queste espressioni dell'essere, sebbene in modalità differenti (positivamente, privatamente, indifferentemente, formalmente):

intencionum quedam sunt formaliter positivae sicut est intentio hominis, leonis; quedam sunt formaliter privativae siue negativae sicut est intentio invisibilis, immaterialis, incorporalis et infiniti; quedam sunt neutrae sicut intentio entis; positivae, uero, quedam sunt prime intencionis sicut est intentio animalis, intentio colorum; quedam uero, sunt secunde intencionis sicut est intentio generis, speciei et diffinitionis; prime intencionis, que ideo dicuntur prime intencionis quia intenciones sunt primarum intenciones; set secunde intenciones ideo dicuntur secunde quia sunt intenciones intencionum; quedam uero, sunt neutrae: neque prime, neque secunde, set communes ad utramque sicut est forte intentio entis, que includitur formaliter in utraque intencione tam prima quam secunda. Et ita patet, quod non omnis intentio est prima uel secunda, quia est intentio entis que nec est prima nec secunda. Et ideo illa diuisio entis per primam et secundam est diuisio intencionum particularium et specialium sub intencione communi contentarum, non autem est diuisio intencionis in communi simpliciter. Intencionum autem neutrarum positiviarum quedam sunt quiditativae sicut est intentio rei, intentio entis et aliquid, que dicunt quid; quedam sunt denominativae siue qualitativae sicut intentio unius, ueri et boni simpliciter; secundum qualitatem dicuntur, que magis dicunt rationem passionum quam quiditatis⁷².

⁷² ID., *Quodlibet*, Quaestio III, pp. 71-72. E si veda anche il *Commentarius*, Distinctio 4, Quaestio I, Art. I, p. 313, laddove – nel tentativo di fornire la definizione migliore di albedo – Francesco distingue il livello dell'*intentio secunda* (specie) dalle ulteriori *rationes distinctivae*: «ponitur etiam ibi species, que est secunda intentio, et ita ista secunda includit, uel accipit duo extra rationem albedinis et totius etiam generis qualitatis». Risulta interessante notare come la formulazione di Francesco abbracci in un senso più ampio la questione delle *res primae et secundae intentionis*; sulla difficoltà e la varianza con la quale diversi autori si approcciano al problema cf. quanto scrive GIULIO D'ONOFRIO a proposito della questione in Teodorico di Friburgo: «in uno degli ultimi capitoli del *De origine*, Teodorico si sofferma con maggiore insistenza sul tema della costruzione dei distinti saperi scientifici. Punto di partenza è la classificazione degli esseri ('entia') in tre tipologie: 1) *res rationis*, realtà puramente formali conoscibili mediante operazioni di ordine razionale, e quindi, secondo la terminologia in voga nelle scuole a partire dalla fine del secolo XIII, *res secundae intentionis*; 2) *res naturae*, puramente attuali nell'ordine fisico-corporeo, del quale subiscono i condizionamenti e realizzano le potenzialità: sono soggette al moto naturale e contribuiscono a produrlo, e si chiamano *res primae intentionis*; 3) e infine enti intermedi tra i primi due generi: sostanze o proprietà della sostanza che pur essendo l'esito di una operazione formale dell'intelletto, sussistono però nell'ordine naturale, che esse stesse, venendo conosciute, introducono ('important') nell'io: in quanto tali, sono anch'esse *res primae intentionis*. Dalla stessa definizione di questi tre ordini risulta evidente che per Teodorico non si tratta di tre classi ontologicamente distinte, ma di tre modi diversi di considerazione delle medesime entità, distinguibili in base al variare dell'approccio con cui il soggetto si accosta ad esse conoscendole ('ratio differentiae quae attenditur in diversimode definiendo')», G. D'ONOFRIO, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in "Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello", edd. E. Baccarini - M. D'Ambra - P. Manganaro - A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2011, p. 39.

Posto dunque che l'*intentio* è una realtà che abbraccia a diverso titolo gli enti, tanto naturali quanto di ragione, Francesco precisa di conseguenza che essa non dipende esclusivamente dall'attività dell'intelletto (conferendo una qualche esistenza *non per opus rationis* almeno ad alcuni tipi di *intentiones*⁷³):

*intencio una communis utriusque, aut est intencio prima, aut intencio secunda aut neutra: non prima, quia prima non includitur quiditatiue in secunda; nec secunda, quia non includitur in prima; nec neutra, quia nulla talis est <possibilis>. Probacio: quia illa neutra aut est constituta per opus racionis et tunc est secunda, aut non est constituta set presupposita, et tunc est prima; ergo etc*⁷⁴.

E non solo alcune *intentiones* possono essere indipendenti dall'attività intellettiva (o quantomeno ad essa anteriori); Francesco, infatti, ritiene anche che non possano esserci due *intentiones* ugualmente primarie in ogni ente, ma una deve necessariamente essere anteriore rispetto alle altre⁷⁵: questa *intentio* sarà dunque quella di *ens* o quella di *res*? La risposta è davvero interessante:

*dico igitur quod intencio rei est fundamentum omnium intencionum existencium in re; intencio autem entis est prima intencio et prima racio realis in huiusmodi fundamento; racio autem realis uel formalis respectu rei habentis multas raciones reales est aliud ab ipsa re cuius est racio realis uel formalis: et ideo entitas differt ab ipsa re*⁷⁶.

La *res* in quanto tale è il fondamento primo che sostiene anche l'*intentio entis*; *ens* e *res* non sono la medesima cosa, infatti è proprio la *ratio entis* che distingue l'*ens* dalla *res* (richiedendola); ma l'*intentio entis* (che conferisce l'entità) e la *ratio entis* (o *raciones formales entis* che qualificano l'entità come sostanza, qualità, quantità o come ciascuna delle altre categorie) non potrebbero esistere se non applicate ad una *res* anteriore e *perfectior* (di che cosa sarebbero infatti l'esistenza, o l'entità qualificata in certo modo?)⁷⁷:

intencio rei est perfectior quam entis intencio et qualibet alia intencione, quia intencio fundamentalis est prior perfectione quacunque fundata in ea; intencio autem rei est fundamentum omnium aliarum, quare est perfectior omnibus. Istud patet, quia racio realis uel formalis est posterior ipsa re cuius est racio

⁷³ «Intencionum autem posituarum quedam sunt intenciones primae, scilicet homo vel animal; quedam secunde, sicut species et genus; quedam sunt encia realia, quedam encia racionis», FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Quodlibet*, Quaestio V, p. 193.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁷⁵ «Sicut in entibus est impossibile dare duo encia eque prima, quia nec duas naturas est possibile esse in eodem nec duas formas, ita consimiliter est impossibile dare duas intenciones eque primas in intencionibus, quia intenciones rerum, sicut et quidditatum, habent ordinem <secundum> prius et posterius, sicut numeri, VIII *Metaphysice*», ID., *Quodlibet*, Quaestio III, pp. 77-78.

⁷⁶ ID., *Quodlibet*, Quaestio III, pp. 89.

⁷⁷ Un aspetto apparentemente secondario ma molto interessante è che se la *res* è *perfectior* rispetto all'ente nel senso del fondamento, dal punto di vista dell'attribuzione predicativa il trascendentale 'aliquid' pone molto meno rispetto a quanto posto da 'ens', il che significa che è molto più esteso rispetto all'*ens*: «quanto aliqua intencio minus ponit, tanto est uniuersalior et, e conuerso, quanto magis ponit, tanto particularior. Patet de 'animali' et 'homine': quia 'animal' minus ponit formaliter quam 'homo', ideo 'animal' est uniuersalior 'homine'; set 'aliquid' minus ponit quam 'ens' formaliter; ergo 'aliquid' est uniuersalior 'ente'», ID., *Quodlibet*, Quaestio III, p. 97.

*realis; set entitas est quedam ratio realis uel formalis ipsius rei, quare entitas est posterior re, sicut ratio materialis est posterior*⁷⁸.

Dobbiamo comunque notare che la questione era già stata sollevata, in riferimento al concetto comunissimo di ente, da Pietro Aureolo, il quale – pur ammettendo un certo ordine tra i concetti di *aliquid*, *res* ed *ens*⁷⁹ – non giunse a distinguerli nel modo marcato proposto da Francesco:

*in isto quaesito pro eodem accipiendum est, sive quaestio currat de ente, sive de re, sive de 'aliquid'.
Ens enim et res et aliquid significant istum conceptum communissimum, et dicunt penitus idem*⁸⁰.

Parallelamente a questo complesso discorso sulle *intentiones*, che attribuisce alla *res* un dominio più ampio di quello dell'*ens*, Francesco viene conseguentemente a sostenere come l'oggetto proprio dell'intelletto possa essere considerato l'*aliquid*, e non l'*ens*:

*conceptus aliquiditatis est conceptus latisimus inter omnes conceptus, quia nullus conceptus laciore nec eque latus, set iste est simpliciter laciore et uniuersalior omni alio conceptu: et iste est primum obiectum intellectus, et non ens, neque unum, nec bonum*⁸¹.

A questo punto risulta evidente che nell'*intentio* di *res* non può esserci alcuna convenienza tra Dio e le creature (perché la *res* indica il *quid* della cosa, che appartiene propriamente soltanto a quella cosa, alla quale si aggiunge l'*intentio entis* che ne qualifica l'esistenza metafisica), se non in un senso generale in base al quale tanto Dio quanto le creature sono 'qualcosa' (che rende il problema della *res* di nuovo appiattito su quello dell'*ens*).

Le *intentiones*, in Francesco d'Appignano, sembrano abbracciare un dominio più vasto e sfumato rispetto alle *rationes*; forse – anticipando qualcosa dell'esito del percorso dell'appignanese, e comunque *sine assertione et praeiudicio melioris sententiae* – potremmo affermare che la loro funzione sembra essere legata all'individuazione di quell'elemento comune che può tenere insieme enti le cui *rationes* non sono le medesime, e mostra la commistione di elementi logici e metafisici che caratterizzano la speculazione di Francesco⁸². È da notare, comunque, una continua oscillazione tra i due concetti (*intentio* e *ratio*), amplificata non solo dall'ambiguità del termine latino 'ratio' e della vastità del concetto di 'intentio', ma anche da una certa incostanza nel loro utilizzo nelle varie opere di Francesco, che impedisce di qualificarli con ulteriore

⁷⁸ ID., *Quodlibet*, Quaestio III, p. 90.

⁷⁹ «Quia vero plures conceptus prima impressione impressos impossibile est poni, non autem prima impressione occurrunt 'aliquid', res et ens. Cum enim occurrat intellectui aliquid antequam cognoscatur quid sit, occurrat ut aliquid, aliqua res, aliquod ens», PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, Distinctio II, sect. 9, p. 482, ed. Buytaert (1956).

⁸⁰ ID., *ibid.*

⁸¹ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Quodlibet*, Quaestio III, pp. 99-100.

⁸² «The fact that the *intentio communis* isn't made *per se* by the intellect does not imply that it is *per se* not-made-by-the-intellect. Rather, it is considered independently of the intellect's operation», WILLIAM O. DUBA, *Neither First, nor Second, nor... in his Commentary on the Sentences. Francis of Marchia's intentiones neutrae*, in "Quaestio", 10 (2010), p. 291. Questo rilievo sembra rinforzare l'idea che la funzione delle *intentiones* sia legata al rinvenimento di un elemento comune, indipendente dall'intelletto, che consenta di rinvenire l'univocità tra *res* le cui *rationes* siano distinte.

precisione. Il tentativo di leggere la questione delle *intentiones* e delle *rationes* come in qualche modo collegata al problema dell'univocità, potrebbe forse portare chiarezza su questo complesso tema. Se infatti l'*intentio* (il cui statuto, in Francesco, è quantomeno problematico) rappresenta un elemento distinto dalla *ratio* (che a sua volta non si identifica né con le *res*, né con le loro *quidditates*, né con un semplice ente di ragione), forse la sua funzione potrebbe essere collegata proprio all'individuazione di un elemento univoco ad espressioni differenti dell'essere – reale e mentale – senza risultare appiattita sul primo (determinando un'univocità *in re* tra Dio e le creature) o sul secondo (determinando un'univocità puramente concettuale che non ha però fondamento alcuno *in re*)⁸³. In ogni caso dovrebbe cominciare ad intravedersi come il problema dell'*univocatio entis* in Francesco d'Appignano sia modulato in una forma simile a questa: esiste un'*intentio entis* comune a Dio e alle creature, posto che è da verificare se essi condividano la medesima *ratio* (*in re*, o soltanto *secundum rationem*)? Ciò aggiunge alla più semplice speculazione di Duns Scoto e alla proposta di Aureolo un elemento ulteriore.

3.3 Sostanza e accidente: riconduzione dell'analogia all'univocità

A fronte di tutte queste considerazioni (preliminari) non stupirà come la *solutio* di Francesco al problema dell'univocità tra Dio e le creature risulti molto stratificata. Nel *Quodlibet* Francesco fa precedere alla soluzione vera e propria la disamina dell'univocità dell'*ens* a livello della sostanza e degli accidenti. Il discorso è interessante perché permette di avere un primo riscontro, piuttosto intuitivo, sulla questione dell'univocità: evitando deliberatamente di considerare Dio – almeno per ora – Francesco è in grado di fornire una descrizione piuttosto precisa dei rapporti che *metafisicamente* intercorrono tra l'univocità e l'analogia, ed è in grado di rinvenire anche una sorta di legame che sembra accomunarle più di quanto la differenza dei termini sembri dividerle.

Secondo Francesco d'Appignano, posto che l'analogia è un termine solo *materialiter* intermedio tra l'univoco e l'equivoco che le sono anteriori, risulta altrettanto evidente che in un rapporto di analogia si distinguono tre elementi: (a) il *soggetto* dell'analogia, che è ciò in riferimento a cui si definiscono gli analogati; (b) il *termine* (o i termini) dell'analogia, che sono gli stessi analogati, che devono definirsi in riferimento al soggetto dell'analogia; (c) il *medium analogiae*, che, se *formaliter* non è qualcosa di diverso dal soggetto e dai termini stessi dell'analogia, ha una funzione decisiva e contemporaneamente distinta sia dal soggetto che dai termini: gli *extrema* dell'analogia (soggetto e termine) non possono infatti essere comparati tra loro in base alle proprie *rationes* (che sono l'elemento in base al quale si distinguono effettivamente), ma solo in una *ratio communis* che è ciò che permette di confrontarli e definirli:

⁸³ «In the *Quodlibet*, what he calls an 'intention' is a formal aspect of a thing, a *ratio*, and first, second or neutral intentionality relates to whether that *ratio* includes extramental existence (first intention), whether it includes being produced by the mind (second intention) or whether it has neither mode of existence attached (neutral intention). In the *Sentences* commentary, this notion of *intentio* does occur – indeed, there are passages that are practically identical in the two texts –, but where this notion of *intentio* does occur, Francis uses it almost interchangeably with the term *ratio* to refer to the quidditative or denominative elements of beings», ID., *ibid.*, p. 294.

*extrema analogie non anologantur in propriis rationibus quibus distinguntur ad inuicem, set in ratione communi*⁸⁴;

questa *ratio communis* non è altro che quell'*intentio* di cui abbiamo trattato in precedenza, e che abbiamo precisato essere anteriore alle *rationes distinctivae* di una determinata serie di realtà, e ad esse comune (univoca). A proposito della sostanza e dell'accidente si dirà dunque che gli accidenti non possono essere comparati alla sostanza (e viceversa) né per mezzo della *ratio substantiae*, né per mezzo della *ratio accidentis* (o di ciascuna delle nove *rationes accidentales*), perché non ci sarebbe alcun elemento comune per mezzo del quale effettuare la comparazione; la comparazione tra le dieci categorie può avvenire solo in una *intentio* anteriore tanto alla sostanza quanto agli accidenti, e ad esse comune, e questa è proprio l'*intentio entis*, univoca tanto alla sostanza quanto alle altre nove categorie accidentali:

*predicamenta accidencium habent analogiam ad substanciam, ita quod substancia et accidens sunt extrema istius analogie; ens autem est medium istius <analogie>, quia accidencia non anologantur ad substanciam in racione propria substancie, set in racione entis; ens ergo, quod est medium istius analogie, est formaliter aliud a substancia et accidente; set illa analogia non fundatur solum super nomen entis, quia, eciam circuscripto omni nomine, adhuc posset intelligi analogia accidencium ad substanciam; igitur fundatur super alicam intencionem significatam per illud nomen; ergo illa intencio entis, super quam fundatur analogia, est alia ab intencione prima substancie et accidentis et neutra ad utramque et, per consequens, uniuoca*⁸⁵.

Se le dieci categorie, i significati principali dell'essere, sono dotati ciascuno di una propria *ratio* (che è l'elemento che qualifica la sostanza come sostanza e l'accidente come accidente), non è nessuna delle dieci *rationes* (nemmeno la *ratio substantiae*) l'elemento in base al quale i dieci significati dell'essere possono trovare una qualche convenienza; questo elemento comune è pertanto proprio l'essere (l'*intentio entis*), che di per sé non coincide con nessuno dei dieci significati dell'essere, nemmeno con la sostanza, ma è loro anteriore (e prova ne è il fatto che non è lo stesso dire 'la sostanza è ente' e 'la sostanza è sostanza'). Questa operazione – che tra l'altro fa emergere per un istante la questione dell'esistenza *metafisica*⁸⁶ – ha il pregio di sollevare un quesito interessante: fino a che punto analogia ed univocità sono *realiter* distinte?

Quando aliquid dicitur uniuoce de pluribus, aut dicitur de utroque formaliter, aut de neutro; si autem equiuoce, tunc arguo: quando aliquid dicitur analogice de pluribus, tunc illud est primum tale in ordine ad quod dicitur de omnibus aliis; patet de ente respectu X predicamentorum; quia enim ens dicitur de

⁸⁴ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Quodlibet*, Quaestio V, Art. IV, p. 207.

⁸⁵ ID., *Quodlibet*, Quaestio V, Art. IV, pp. 207-208.

⁸⁶ Sembra che Francesco si sia accorto della non-riducibilità dell'esistenza con il solo esistere in effetto (o in atto): «quomodo intelligit Philosophus quando dicit quod quaestio 'quid est' presupponit questionem 'si est'? Constat quod per li si est non intelligit rem existere in effectu, quia cognoscens quid alicuius rei non oportet quod cognoscat ipsam esse siue existere in effectu, ymo, ipsa non existente, potest scire 'quod quid est' eius», ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. IV, p. 471.

*IX predicamentis accidentium in ordine ad substanciam, ideo substancia est primum ens. Similiter de sano respectu animalis, urine, medicine, dyete*⁸⁷.

Se l'analogia richiede una qualche forma anteriore di univocità (altrimenti non sarebbe possibile la comparazione degli analogati) l'aspetto realmente interessante è l'ingresso di quella dinamica di Identità-Differenza che sembra attraversare silenziosamente l'intera filosofia e sbilanciarsi sempre sul lato dell'identità: un'alterità assolutamente radicale (*rationes propriae substantiae et accidentis*) è allo stesso tempo irricognoscibile in quanto tale, in quanto differente, se non c'è qualcosa di identico che le accomuna (*intentio entis univoca*). Questa *intentio*, dunque, risulterà univoca *ex parte rei* o soltanto *ex parte intellectus concipientis*? Anche su questo aspetto la proposta di Francesco è interessante: l'univocità dell'*intentio entis* non è né completamente *ex parte rei*, né completamente *ex parte intellectus*, ma in qualche modo entrambi (sebbene lo stesso Francesco confessi una certa titubanza nel formulare una proposta definitiva):

*respondeo quod in intencione entis uniuoca est considerare duo: et racionem entis que est eis communis et racionem unitatis secundum quam uniuoca est eis. Racio entitatis bene reperitur in eis et ideo potest abstrahi ab eis; racio autem unitatis, per quam concipitur uniuoce, non reperitur in re extra nec talis unitas extrahitur a re, set talem unitatem habet ex modo concipiendi: non uideo aliam solutionem apparentem nisi illam*⁸⁸.

In altre parole, nell'*intentio entis* univoca alla sostanza e all'accidente si incontrano tanto una *ratio entis* realmente comune alla sostanza e all'accidente (univocità *ex parte rei*) quanto una *ratio unitatis*, che appartiene esclusivamente all'*intentio entis* e che garantisce la possibilità di comprendere sia la sostanza che l'accidente in quanto distinti (univocità *ex parte intellectus*).

3.4 Dio e creature: univocità o analogia?

Poste queste condizioni, che mostrano la connessione piuttosto sottile tra univocità e analogia e l'importanza che Francesco attribuisce al livello delle *intentiones*, diventa pienamente comprensibile la modulazione del problema dell'univocità in riferimento a Dio e alle creature: dato che qualcosa può convenire univocamente a più realtà o secondo lo stesso modo (*formaliter* o *virtualiter*⁸⁹), oppure secondo la medesima *ratio*⁹⁰, oppure ancora secondo entrambi contemporaneamente, il problema nel caso di Dio e delle creature è comprendere se

⁸⁷ ID., *Quodlibet*, Quaestio VII, Art. I, p. 259.

⁸⁸ ID., *Quodlibet*, Quaestio V, Art. IV, p. 216.

⁸⁹ Nell'esempio di Francesco, il candore conviene allo stesso modo (*formaliter*) alla luce e ad un qualsiasi oggetto colorato, ma non secondo la medesima *ratio*, perché il candore della luce è visibile per sé stesso, quello di un oggetto è visibile soltanto per il tramite della luce (ID., *Commentarius*, Distinctio 8, quaestio 2, art. I, p. 475).

⁹⁰ Nell'esempio di Francesco, il calore conviene secondo la medesima *ratio specifica* tanto al sole quanto al fuoco, ma non secondo lo stesso modo, perché il fuoco è *formaliter* caldo, il sole lo è *virtualiter*. Forse più interessante l'esempio del *Quodlibet*, che mostra come vi può essere univocità nel *modus* tra alcuni enti, e equivocità degli stessi in riferimento ad un'altra serie di enti: «intencio caloris, licet secundum eandem racionem dicatur de sole et de igne, quia eadem racio caloris dicta de sole et de igne, tamen, quia dicitur de eis secundum alium et alium modum, quia de igne dicitur formaliter, de sole uirtualiter siue causaliter, et ideo non dicitur de eis uniuoce set equiuoce», ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, p. 232.

si dia *ex parte rei* – cioè indipendentemente dall'intelletto – una *intentio in se una et actualis*, contentente tanto l'univocità secondo il modo quanto l'univocità secondo la *ratio*⁹¹. Francesco si preoccupa anche di mostrare le condizioni per il darsi di questo tipo di *intentio*:

*sciendum quod ad hoc, quod alica intencio sit uniuoca, tria requiruntur: primum, quod illa intencio in se considerata, preter concomitanciam ipsam, non sit formaliter plures positue, nec una formaliter positue, set solum sit una priuatiue*⁹²;

tale *intentio* – al di là delle sue effettive espressioni – (a) non deve essere *positive* formalmente molteplice (ad esempio l'animalità in quanto tale non è né umanità, né asineità); (b) essa non deve però nemmeno essere *positive* formalmente una (nel senso che l'*intentio* in quanto tale è indipendente dall'unità intesa come proprietà trascendentale, che compete invece ad ogni sua singola espressione, come l'uomo o l'asino nel caso dell'animalità); (c) tale *intentio* deve però essere *privative* una, cioè pur non contenendo al suo interno alcuna differenza in base alla quale si possa effettivamente dividere, deve concedere la possibilità di molteplici espressioni (gli individui)⁹³. A questo punto dovrebbe risultare pienamente comprensibile l'impostazione del problema dell'univocità dell'essere tra Dio e le creature:

*querere ergo utrum intencio entis sit uniuoca Deo et creature, est querere utrum intencio entis secundum eandem rationem et secundum eundem modum conueniat Deo et creature; et quia alica racio potest esse in se una dupliciter: uel realiter, extra intellectum, ita quod extra intellectum habeat alicam unitatem realem <in> omnibus in quibus reperitur, uel secundum rationem tantum, ita quod apud intellectum habeat unam rationem in omnibus in quibus intelligitur; et sic alica intencio potest esse uniuoca duplici uniuocitate: reali uel secundum rationem, ita quod intellectum sit unum in omnibus in quibus intelligitur*⁹⁴.

Impostata in questi termini la questione non può che avere risposta negativa:

⁹¹ «Utrum uidelicet aliqua intencio in se una actualis dicatur siue conueniat Deo et creature et eodem modo ex parte rei, ita quod utraque unitas, tam rationis quam eciam modi quo conuenit, sit ex parte rei, non ab intellectu», ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, pp. 477-478; «illa intencio uel est una formaliter secundum alicam unitatem realem extra, uel est una tantum secundum rationem et modum intelligendi», ID., *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 192.

⁹² ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, p. 224. È interessante notare come Francesco d'Appignano si preoccupi di notare come questo triplice modo di qualificare una *intentio* sia alla base della tesi di Averroè secondo la quale è l'intelletto che conferisce l'universalità alle cose: «et quia inferiora non sunt in superioribus nisi per acceptionem intellectus, quia extra animam magis animalitas est in suis inferioribus quam inferiora sint in ipsa, quia inferiora non sunt in ipsa nisi per consideracionem intellectus, et sic est uniuersalis, ideo Commentator dicit, primo *De anima*, quod intellectus est qui agit uniuersalitem in rebus», ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, p. 226.

⁹³ «Set in se considerata est priuatiue una, quia in se non habet alicam diuersitatem unde plurificetur preter concomitancia; et ideo in se est una priuatiue», ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, pp. 224-225.

⁹⁴ ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, pp. 234-235.

*hoc premissis, dico conclusionem negatiuam, uidelicet quod nulla talis ratio, sic una, potest esse communis Deo et creature*⁹⁵.

In altre parole, nella realtà – intesa come comprensiva tanto degli enti creati quanto del loro fondamento divino e non più solo in riferimento alla sostanza e all'accidente – non esiste alcuna *intentio* in se una *ex parte rei* che garantisca la possibilità di un'univocità secondo la medesima *ratio* e secondo il medesimo modo. La dimostrazione di questa conclusione, che passa attraverso sette vie⁹⁶, evidenzia alcuni elementi di interesse:

- 1) Non è possibile il darsi di una *ratio* univoca a Dio e alle creature, dal momento che l'univocità implica anche – *passive* – un'indeterminazione dell'*intentio* univoca nei confronti dei suoi univocati, indifferenza passiva che è simile a quella della materia nei confronti della forma (verso la quale non può determinarsi da sé); tale indifferenza potrebbe essere superata solo da un elemento attivo che svolga effettivamente il ruolo di determinazione degli indeterminati. Se esistesse una qualche *intentio* univoca comune a Dio e alle creature, entrambi – tanto Dio quanto le creature – sarebbero indeterminati passivamente nei confronti di questa *intentio*, e sarebbe necessario postulare qualcosa di anteriore a Dio come causa di determinazione, il che è contraddittorio:

*omnis intencio uniuoca, plurificabilis in aliquibus, est prior natura quolibet suorum uniuocatorum, et est indeterminata ad quodlibet eorum mere potencialiter; ergo non potest determinari ad aliquod eorum nisi ab aliquo priori se ipsa et quolibet eius uniuocato; ergo si aliqua ratio est Deo et creature uniuoca, illa non poterit determinari ad Deum nec ad creaturam nisi ab aliquo priori Deo et creatura; sed nihil potest esse tale*⁹⁷.

- 2) Una seconda via individua una contraddizione tra univocità e necessità: una *intentio* univoca infatti, o è *necesse esse* in tutti gli univocati, oppure non lo è. Se non lo è, allora Dio non sarà l'ente necessario; ma se tale *intentio* è effettivamente e di per sé *necesse esse*, seguono allora due inconvenienti ben distinti, il secondo dei quali risulta piuttosto interessante: (a) o in tutti gli univocati si trova in quanto necessaria, oppure (b) dal momento che *necesse esse* può essere soltanto ciò che di per sé è necessario, e quindi singolare, l'*intentio* univoca sarebbe singolare e di per sé *haec*, rendendo impossibile una sua comunicazione ad una pluralità di realtà univoche:

⁹⁵ ID., *Commentarius* Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, p. 478. E, più esplicitamente ancora, nel *Quodlibet*: «dico quod nec intencio entis nec alicuius transcendentis est uniuoca Deo et creature realiter, ita quod isti uniuocacioni reali correspondeat <in re> extra alica intencio una realis ex se indifferens et indeterminata ad proprias rationes eorum», ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, Art. I, p. 236.

⁹⁶ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, pp. 479-481. Da notare che in tutte le redazioni di queste sette vie (*Quodlibet*, *Reportatio* e *Scriptum*), nonostante la formulazione del *Quodlibet* sia la più succinta, compaiono entrambi i termini, *ratio* e *intentio*, in una varianza di combinazioni che rende – a mio giudizio – impossibile stabilire con precisione sia le loro differenze che la loro (eventuale) coincidenza. I termini paiono comunque interscambiabili. Cf. anche ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, Art. I, pp. 236-239; *Scriptum*, appendix ad quaestionem VI, pp. 479-483.

⁹⁷ ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. II, p. 480.

si quod est necesse esse – ergo est de se hoc, quia nihil est necesse esse nisi quod est de se determinatum in effectu, nihil autem est ex se in effectu determinatum, nisi quod de se est singulare; universale enim non existit extra in effectu nisi mediante aliquo singulari – ergo illa intencio est de se hec et singularis; sed constat quod nihil tale potest esse commune pluribus, essentialiter distinctis, cuius sunt Deus et creatura⁹⁸.

- 3) La terza via riguarda l'infinità: se infatti si desse un'*intencio* realmente univoca a Dio e alle creature, questa sarebbe divisibile e finibile nelle realtà univoche – la moltiplicazione di una *intencio*, secondo Francesco, si accompagna infatti ad una sua limitazione e determinazione nei vari enti in cui si comunica – ma ciò postulerebbe la non-infinità di Dio, impossibile:

omnis ratio in se una, plurificabilis in aliquibus, est diuisibilis et partibilis in illis; set omnis ratio una, diuisibilis et partibilis, est limitabilis et finibilis in illis in quibus diuiditur et partitur; set si aliqua ratio est Deo et creature uniuoca, illa diuiditur et partitur in quodlibet et, per consequens, finite et limitate habetur et partitur a quolibet⁹⁹.

- 4) La quarta via fa leva sull'attualità divina: una *intencio* univoca a Dio e alle creature sarebbe potenziale nei confronti dei vari enti, perché da essi contraibile e determinabile; ciò postulerebbe in Dio una potenzialità contraria alla sua piena e assoluta attualità. L'esposizione di Francesco è piuttosto complessa:

omnis intencio uniuoca, contrahibilis et plurificabilis, habet differencias ipsam contrahentes et plurificantes, et determinantes ad illa ad que est in potencia; omne enim contrahibile est in potencia ad contrahens; set omnis intencio uniuoca est contrahibilis et determinabilis per differencias; non enim determinatur seu diuiditur seu distribuitur se ipsa, cum sit una de se; ergo si ratio entis uel quecumque alia esset Deo et creature uniuoca, ipsa esset contrahibilis et determinabilis et potencialis, et ita in Deo esset intencio potencialis, contrahibilis et determinabilis: quod est absurdum¹⁰⁰.

- 5) Segue in quinto luogo un argomento legato alla semplicità divina: un'*intencio* univoca sarebbe di per sé o potenziale o attuale; se fosse per se potenziale, sarebbe tale in tutte le realtà nelle quali si incontra, compreso Dio; se fosse per se attuale, non potrebbe trovarsi in quanto potenziale nelle creature, rendendole di fatto attuali e semplici al pari di Dio¹⁰¹.

⁹⁸ ID., *ibid.*, pp. 481-482.

⁹⁹ ID., *ibid.*, pp. 482-483.

¹⁰⁰ ID., *ibid.*, pp. 483-484.

¹⁰¹ ID., *ibid.*, p. 486.

- 6) La sesta via riguarda la bontà divina: tutto ciò che è numerato in (ossia si trova diviso in) più realtà, viene partecipato da esse, nella misura in cui ‘partecipare’ significa ‘partem eius capere’; un’*intentio* univoca a Dio e alle creature sarebbe partecipata (quindi limitata e divisa) tra Dio e le creature¹⁰².
- 7) L’ultima via riguarda l’unità divina: un’*intentio* univoca infatti, viene partecipata e predicata da tutte le realtà inferiori, perché li raggiunge in egual modo; in Dio però, ogni *ratio* viene predicata per identità, cosa che non accade per nessun altro ente; di conseguenza non è possibile ammettere un’*intentio* univoca tra Dio e le creature¹⁰³.

A questo punto la conclusione sembrerebbe definitivamente tratta: non si può dare alcuna univocità tra Dio e le creature. In realtà la soluzione non è così semplice, perché Francesco, nel *Commentarius*, complica ulteriormente l’analisi tornando sul problema dell’univocità tra sostanza e accidente. Il richiamo a questo problema – in questo punto preciso – ha un duplice scopo: (a) ricordare come l’unico modo di garantire la conoscibilità di qualcosa (in questo caso la sostanza e l’accidente) consista nel rinvenire un elemento comune che impedisca un’assoluta alterità, che vanificherebbe la possibilità da parte dell’intelletto di conoscere il totalmente altro; (b) precisare in che modo, nel caso della sostanza e dell’accidente, si possa parlare di univocità *ex parte rei*.

Il Succinto propone quindi due conclusioni. In linea con quanto abbiamo già osservato¹⁰⁴, la prima conclusione sostiene che, benché l’*ens* discenda nella sostanza e nell’accidente secondo la medesima *ratio* ma in modi differenti, discende nella sostanza e nell’accidente per qualcosa di anteriore a questi *modis essendi*:

*primum est quod, licet ens secundum eandem rationem descendat in substantiam et accidens per diuersos modos essendi, prius tamen descendit in ista per aliqua priora istis modis essendi*¹⁰⁵.

Benché la sostanza e l’accidente differiscano per il *modus essendi* (*esse per se, esse in alio*), non può essere il *modus essendi* la ragione per cui sostanza e accidente differiscono *originaliter* tra loro; è piuttosto qualcosa di anteriore e univoco (*ratio/intentio entis*) che ne permette l’espressione in modalità differenti (*per se/in alio*)¹⁰⁶. La seconda conclusione entra maggiormente nel merito della questione, benché con un certo livello di probabilità (che viene mantenuto anche nel *Quodlibet*, a testimonianza della complessità della materia):

*secundo, licet non sint pro aliqua parte rationes multum cogentes, tamen dico probabiliter quod ens, ut commune decem generibus siue substantie et accidenti, est uniuocum ex parte rei*¹⁰⁷.

¹⁰² ID., *ibid.*, pp. 486-487.

¹⁰³ ID., *ibid.*, pp. 487-488.

¹⁰⁴ Cf. *supra*, § 3.3.

¹⁰⁵ FRANCISCUS DE MARCHIA, *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, Art. III, p. 498.

¹⁰⁶ «Oportet substantiam primam et accidens per aliqua priora istis modis distingui; per illa autem ens prius descendit in substantiam et accidens, quibus substantia et accidens primo distinguuntur», ID., *ibid.*

¹⁰⁷ ID., *ibid.*, p. 500.

L'univocità *ex parte rei* viene dimostrata da Francesco appoggiandosi alla distinzione tra agente naturale e agente artificiale: mentre l'agente naturale non ha il possesso di intelletto (mediante il quale possa conoscere la forma dell'oggetto che sta producendo) o di volontà (mediante la quale si decide spontaneamente alla sua creazione), l'agente artificiale possiede invece intelletto e volontà, mediante le quali conosce e vuole ciò che produce; in questo senso l'agente meramente naturale produce una realtà ad esso simile *in forma per quam agit* ma non *in forma secundum quam agit*, mentre l'agente artificiale produce una realtà ad essa simile *in forma secundum quam agit* ma non *in forma per quam agit*: ciò induce Francesco a concludere che si tratta sempre di univocità, ma *aliter (ex parte rei, agente naturale) et aliter (ex parte intellectus, agente artificiale)*. La conclusione viene argomentata – in maniera interessante – in questo modo:

omne agens naturale producit effectum sibi similem et uniuocum secundum aliquam rationem ex parte rei; set ipsa substancia producit naturaliter accidens in se ipsa; ergo ipsum est cum ea uniuocum in aliqua ratione, non in ratione specifica nec etiam in aliquo, ergo in aliqua transcendentia: et ita omne agens erit aliquo modo uniuocum, etiam Deus, non in ratione per quam agit, set in ratione secundum quam agit, sicut quodcumque aliud agens artificiale. Nec sequitur, si aliqua ratio est uniuoca substancie et accidenti, quod propter hoc sit aliqua uniuoca Deo et creature, quia non est simile; ratio enim communis uniuoca semper est potencialis; talis autem repugnat Deo, ut superius est deductum, non repugnat autem substancie nec accidenti¹⁰⁸.

L'intento di Francesco è quello di mostrare come vi possa essere (a) univocità *ex parte rei* nel caso dell'agente naturale, che non può scegliere mediante volontà ma è costretto a produrre qualcosa di univoco *in forma per quam agit* (ad esempio la sostanza che produce naturalmente l'accidente *similitudine univocationis*), e (b) un'univocità di ragione nel caso di un agente dotato di intelletto e volontà, che che crea qualcosa *in forma secundum quam agit (similitudo ymitationis)*. Questo è uno dei rilievi che consentono a Francesco di evitare l'univocità *ex parte rei* tra Dio e le creature.

Per questa ragione Francesco è in grado di offrire una tripartizione dell'univoco¹⁰⁹:

- 1) Un primo tipo di univoco è *totaliter extra animam*, ed è sostanzialmente ciò che ha una *ratio communis* diversa dalle *rationes* più proprie degli individui ad esso inferiori (*ratio* che è quindi *extra animam*), e anche degli individui realmente esistenti al di fuori dell'intelletto.
- 2) Un secondo tipo di univoco è *partim in anima e partim extra animam*, come l'*ens* che è comune alla sostanza e all'accidente, dal momento che queste realtà hanno una *intentio* comune (l'*ens* che rende *ens* tanto la sostanza quanto l'accidente) differente dalle *rationes* proprie (che rendono sostanza la

¹⁰⁸ ID., *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, art. III, pp. 501-502. La stessa argomentazione è presente in redazioni leggermente diverse, nel *Quodlibet*, Quaestio VI, Art. I, p. 242, e nello *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad quaestionem VI, p. 488-489, dove si incontra – forse – la formulazione più precisa e complessa.

¹⁰⁹ Per la spiegazione migliore di questi tre punti, comuni sia alla *Reportatio* che allo *Scriptum*, si veda ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem VI, pp. 490-491. La *Reportatio*, infatti, passa molto velocemente in rassegna i punti, cf. ID., *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. IV, pp. 503-505.

sostanza e accidente l'accidente): la parte *extra animam* è proprio l'*intentio* comune alle dieci categorie, che al contempo le accomuna nell'*intentio entis* e ne permette la diversificazione per mezzo delle *rationes propriae* della sostanza e dell'accidente; la parte *in anima* è relativa agli individui propri di questo livello, ossia la comprensione della stessa sostanza in quanto tale e dell'accidente in quanto tale (perché, come vedremo, della sostanza non si ha alcuna conoscenza diretta, mentre dell'accidente si ha una conoscenza propria).

- 3) Un terzo tipo di univoco è *tantum in anima*, sia per quanto riguarda le *rationes propriae*, sia per quanto attiene agli individui, e in questo senso si può dire che l'*ens* è univoco a Dio e alle creature:

tercium est uniuocum mere secundum rationem cui non correspondet aliquid unum extra, nec quantum ad rationem communem nec quantum ad individuum proprium; quomodo ens est uniuocum Deo et creature, si ponatur uniuocum, quia tali uniuoco non corespondet in Deo et creatura aliquod unum individuum proprium nec alica ratio una communis extra, quia tunc illa esset potencialis et conponibilis cum utroque et tale uniuocum est mere in anima¹¹⁰.

3.5 Univocità di semplice ragione?

A questo punto i temi sono maturi per risolvere la questione filosofica principale: 'utrum Deo et creature sit aliquid commune secundum rationem uniuocum'. L'aspetto più interessante è che – di nuovo – la risposta a questo interrogativo non è scontata come sembra a prima vista: dato infatti che non può esserci alcuna univocità *in re* tra Dio e le creature, verrebbe da pensare che questa univocità si dia *secundum rationem*; in realtà la questione non è solubile nemmeno in questi termini, perché – dal momento che non c'è alcuna *ratio* o *intentio realiter* comune a Dio e alle creature – tra di essi non si dà nemmeno un'univocità di ragione:

dico communiter quod <nec> intencio entis, nec alicuius transcendentis, est uniuoca Deo et creature secundum rationem, quia ab illis que non habent unam rationem communem realem non potest abstrahi alica intencio una formaliter dicta de eis (...); set Deus et creatura non habent alicam rationem realem communem (...); ergo a Deo et creatura non potest abstrahi alica intencio communis eis¹¹¹.

Qui tocchiamo un punto delicatissimo, perché è evidente che una qualche forma di connessione tra l'essere creaturale e quello divino deve darsi, altrimenti qualunque tentativo di conoscere Dio risulterebbe impossibile a priori. Tuttavia, a giudizio di Francesco, non è possibile rinvenire univocità tra Dio e le creature nemmeno a livello di semplice ragione, perché tra di essi non esiste né *intentio realiter* comune, né *ratio realiter* comune, e da ciò che non ha una *ratio realiter* comune non è possibile ricavare nemmeno un'*intentio* comune, e quindi un'univocità di semplice ragione:

¹¹⁰ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem VI, p. 491.

¹¹¹ ID., *Quodlibet*, Quaestio VI, Art. II, p. 243.

omnis intencio communis uniuoca aliquibus est abstrahibilis eque ab uno uniuoc<at>orum sicut ab altero, aliter non esset uniuoca eis; set nulla intencio communis uniuoca creature est abstrahibilis a Deo; ergo nulla intencio est uniuoca Deo et creature¹¹².

Tutto ciò sembra rendere paradossale la questione dell'univocità dell'*ens*. Come risolvere dunque le apparenti incongruenze del tortuoso percorso che andiamo ricostruendo? La risposta di Francesco passa attraverso un'analisi piuttosto originale della proposta di Duns Scoto (che non sarà possibile seguire nella sua interezza), l'introduzione una serie di elementi aggiuntivi e strutturali, per giungere infine al *dicam aliter* che chiude – faticosamente – l'intera questione.

Innanzitutto Francesco interpreta la posizione di Scoto in questi termini:

unus modus dicendi est quod, licet ex parte rei non sit aliqua ratio Deo et creature communis, est tamen aliquis conceptus uniuocus communis Deo et creature¹¹³.

Pur accettando in linea di massima questa prospettiva, ma intervenendo potentemente sull'impostazione di Duns Scoto¹¹⁴, il Succinto sostiene che per comprendere in che modo l'intelletto possa formare un'*intentio conceptibilis* per tutte quelle cose per le quali *in re* non corrisponde una *ratio* uniuoca si rende necessario introdurre alcune precisazioni ulteriori. In primo luogo Francesco ritiene che ogni cosa sia dotata di un duplice essere, l'*esse subiectivum* che rappresenta l'essere stesso della cosa al di fuori dell'intelletto, e l'*esse obiectivum* che rappresenta invece l'essere della cosa in quanto conosciuta dall'intelletto:

res quelibet habet duplex esse: unum in se ipsa formaliter extra intellectum, quod uocant aliqui esse subiectiuum, et hoc est esse simpliciter rei et intrinsecum; secundo, habet esse obiectiue apud intellectum, ut cognoscibile uel cognitum in cognoscente, et hoc esse est extrinsecum rei et secundum quid; licet enim eadem res et una sit formaliter in se et obiectiue in intellectu, quia eadem albedo, que est in pariete, est in uisu; alias albedo que uidetur non esset alicubi, nec illa que est in pariete uideretur, tamen unum esse est albedini intrinsecum, aliud autem, ut esse in uisu, est extrinsecum, et ita, licet res sit eadem, tamen esse est aliud et aliud¹¹⁵.

La presenza di questo duplice essere è attestata dal fatto che l'essere soggettivo e oggettivo non coincidono pienamente, dal momento che è possibile che una cosa esista *formaliter in se* senza che sia colta dall'intelletto, mentre è anche possibile che l'intelletto mantenga la conoscenza di un oggetto quando questo è stato distrutto. Risulta anche interessante notare come per Francesco la distinzione del contenuto oggettivo delle idee

¹¹² ID., *ibid.*

¹¹³ ID., *Commentarius*, p. 506.

¹¹⁴ Nello *Scriptum* l'esposizione delle tre argomentazioni di Scoto viene definita in questi termini positivi: «modum istius opinionis declaro, que est ualde rationalis», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem VI, p. 494.

¹¹⁵ ID., *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, Art. IV, pp. 508-509. Nello *Scriptum* si parla invece di *esse formaliter*, senza il riferimento *ad aliquem*: «res habet duplex esse: habet enim esse formaliter in se ipsa extra et habet esse obiectiue in intellectu», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, in *Quodlibet*, appendix ad questionem VI, p. 495.

rappresenti la tipologia più infima di distinzione *ex natura rei*, come riporta chiaramente la *Quaestio VII* del *Quodlibet*:

septimus gradus est quo alicuius distinguntur tantum intencionaliter in esse obiectiue, quomodo, si una species numero representaret distincte plura obiecta, illa obiecta distincte in ea representata distinguntur intencionaliter, non realiter, quia non habent esse reale, nec formaliter quia non sunt ibi formaliter sed solum obiectiue, nec uirtualiter quia illa species non continet uirtualiter illa obiecta et effectiue, set solum representatiue, nec perfecionaliter quia illa obiecta non perficiunt illam speciem; et hoc modo distinguntur quidditates creaturarum representate ab eterno in essencia ante eorum contracionem actualem¹¹⁶.

In secondo luogo Francesco sottolinea che la validità delle proposizioni dipende dall'essere che i termini hanno nell'intelletto, e non da quello che hanno nella realtà, mentre la verità di esse dipende dall'essere che hanno nella realtà e non nell'intelletto:

secundo, est sciendum quod ueritas proposicionum apud intellectum accipitur secundum esse quod res habet in intellectu, ideo enim 'animal' predicatur de 'homine' quia habet esse in intellectu; predicari enim non est opus nature, set intellectus, nec tamen proposicio uerificatur pro illo esse pro quo res habet esse in intellectu, set pro illo esse quod habet in re. Unde aliud est esse pro quo aliquid predicatur de aliquo, aliud pro quo uerificatur de ipso; in ista enim proposicione 'homo est homo', homo non predicatur de homine nisi secundum esse quod habet obiectiue in intellectu, nec tamen uerificatur idem de se propter illud esse, set tantum propter eius esse indiuisum; hoc autem est eius esse quod habet in se formaliter in re extra, non illud quod habet in intellectu obiectiue¹¹⁷.

Il terzo elemento che Francesco sottolinea è che l'*esse obiectivum* di tutti i possibili pensabili (l'*esse* cioè che ogni cosa possiede nell'intelletto) è sostanzialmente univoco quanto all'*intentio* che lo qualifica come oggetto dell'intelletto – perché tutti gli intelligibili, in quanto intelligibili, convengono nella medesima *intentio* di '*intelligibile obiective*' – mentre può non esserlo quanto alla *ratio* che lo contraddistingue *in re*:

tertio est sciendum quod, licet ista duo esse, que habet ens, sint alterius rationis, ut probatum est, tamen esse obiectiuum quod habent res omnium generum, est unius rationis quia intencio ipsa, in qua omnia habent esse huiusmodi, est unius rationis et generis, et ita esse obiectiuum omnium intelligibilium est unius generis; hoc tamen non obstante, uidelicet quod esse obiectiuum omnium sit in se unum, esse eorum intrinseco multiplicato et verificato, adhuc esse obiectiuum est simillimum esse formali rei extra, non similitudine uniuocacionis, set imitacioni; non enim est simile formaliter, set quadam similitudine expressiua per modum obiecti¹¹⁸.

¹¹⁶ ID., *Quodlibet*, Quaestio VII, Art. II, p. 267.

¹¹⁷ ID., *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, Art. IV, p. 510.

¹¹⁸ ID., *ibid.*, pp. 510-511.

Questa argomentazione è piuttosto importante perché contiene l'architrave che sostiene la proposta di Francesco: posto che l'*esse subiectivum* diversifica ogni ente per mezzo di una *ratio* che *ex natura rei* risulta non-univocabile (ma tutt'al più analogabile, nel senso del riferimento ad un *ordo attributionis* che dispone gli enti secondo una determinata gerarchia) dal lato dell'*esse obiectivum* esiste invece una sorta di convenienza o *similitudo imitationis et repraesentationis* che riporta gli analogati ad una più originaria equivocità che garantisce la loro piena differenza *ex natura rei* e la loro *convenientia ex parte intellectus*:

*licet enim aliquid unius rationis non possit assimilari pluribus alterius rationis similitudine uniuocacionis, potest tamen similitudine equiuocacionis, qualis est illa; intencio enim eiusdem rationis in se existens, assimilatur ista similitudine omnibus obiectis intelligibilibus, eciam ipsi Deo et creature, cum ista similitudo non sit uniuocacionis, set equiuocacionis siue imitationis et representationis*¹¹⁹.

Forse è in questo punto che il complesso discorso di Francesco sulle *intentiones* raggiunge la sua massima pregnanza¹²⁰ (si noti infatti il richiamo all'*intencio eiusdem rationis*), tuttavia – nell'impossibilità di precisare ulteriormente il problema – mi limito a far notare come questo complesso insieme di argomentazioni, distinzioni, livelli permetta a Francesco, in modo piuttosto innovativo, di mostrare la propria posizione in merito all'univocità tra Dio e le creature: benché *in re* non sia possibile alcuna univocità metafisica, e di conseguenza tale univocità non sia possibile nemmeno a livello di sola ragione, proprio grazie alla distinzione tra *esse subiectivum* ed *esse obiectivum* (la cui *intencio* può essere unica anche per enti le cui *rationes* siano distinte), si può garantire una forma di univocità almeno *in anima* tra Dio e la creatura:

*ex quo potest concludi quod, licet Deus et creatura habeant in se formaliter diuersum esse, tamen possunt habere et habent unum esse obiectiuum et eiusdem rationis. Tunc applicando illa ad propositum: esse obiectiuum non est nisi esse obiectiue et conceptibile apud intellectum; ergo Deo et creature est una communis ratio conceptibilis apud intellectum, licet in re ratio huiusmodi nullam habeat uniuocitatem*¹²¹.

A questo punto, tuttavia, Francesco ha ancora un nodo molto delicato da sciogliere: il problema dell'univocità tra Dio e le creature è stato sostanzialmente traslato a quello di un'univocità da collocare sul piano delle *intentiones*, ma la modalità di questa univocità non è stata individuata. Se infatti (a) Dio e le creature non condividono *realiter* la medesima *ratio* (cosa che accade invece per la sostanza e l'accidente), tra di essi non è possibile né l'univocità *ex parte rei*, né l'univocità *ex parte intellectus*; ma (b) se non si desse alcuna forma di univocità, Dio risulterebbe inconoscibile; (c) come giustificare dunque la convenienza univoca di Dio e

¹¹⁹ ID., *ibid.*

¹²⁰ Cf. W. DUBA, *Francis of Marchia's intentiones neutrae*, op. cit., p. 310: «for if a first intention is a real being as present to the intellect, and this intention is itself real, and a second intention is a mental being as present to the intellect, and this intention is itself created by the mind, a neutral intention can be an incomplex being in absolute as present to the intellect (hence a *ratio*), but it itself cannot be neither made by the intellect nor made by nature. Something has to produce these intentions». Forse può essere la struttura metafisica del reale tracciata da Francesco a spiegare lo *status* dell'*intencio* di *ens*, univoca a Dio e alle creature, ma al contempo ne *ex parte rei* né *ex parte intellectus*.

¹²¹ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, Art. IV, p. 511.

delle creature nella medesima *intentio* di *esse obiectivum*? Il problema si complica per via della commistione tra univocità e analogia che sembra rispuntare nuovamente, dal momento che Dio e le creature rappresentano i termini dell'analogia, l'*esse obiectivum* rappresenta il soggetto dell'analogia, e l'*intentio* dell'*esse obiectivum* è il *medium* (univoco!) *analogiae*, ciò in base al quale tanto l'*intentio Dei* quanto l'*intentio creaturae* possono essere comparate nell'unità dello stesso *esse obiectivum*.

Francesco propone quindi un *dicam aliter* che introduce ulteriori elementi di novità. In primo luogo il Succinto distingue tra un'indistinzione *ex parte rei* e un'indistinzione *ex parte concipientis*, sulla quale incentra il suo discorso:

*primo, sciendum quod aliud est concipere aliqua plura sub una ratione indistincta ex parte rei conceptibilis, aliud concipere plura sub uno modo concipiendi indistincte prout ista indistinctio se tenet ex parte concipientis: non enim ratio neutra indistincta, communis pluribus, se tenet ex parte rei conceptibilis; set modus concipiendi se tenet ex parte intellectus concipientis, unde intellectus potest apprehendere aliqua obiecta sub uno modo concipiendi se tenente ex parte ipsius intellectus concipientis, absque hoc quod concipiat illa sub aliqua ratione indistincta neutra, se tenente ex parte rerum conceptarum*¹²².

Questa *indistinctio* viene esemplificata da Francesco con l'esempio della vista: con la vista infatti noi vediamo contemporaneamente (e indistintamente nel senso di non-separate) la quantità e la qualità (colore) di un oggetto colorato; l'indistinzione viene superata dall'intelletto, che può separare l'una dall'altra, benché la vista continui a vederle indistinte nel medesimo oggetto; ciò induce Francesco a pensare che l'indistinzione non si dia *ex parte rei*, ma solo *ex parte concipientis*, e lo stesso discorso si applica all'univocità dell'*ens* nei confronti di Dio e delle creature. Un altro esempio di questa indistinzione è l'affermazione della *Fisica* di Aristotele, laddove si nota come tutti i bambini – inizialmente – chiamino padre tutti gli uomini, e madre tutte le donne, mentre solo dopo un certo tempo riescono a riconoscere con precisione gli individui. Gli esempi servono a chiarire come l'indistinzione *ex parte concipientis* non sia di natura tale da dover ammettere una *intentio realiter* comune per ciò che viene appreso come indistinto, ma solo un'*intentio* per così dire '*intellectualiter*' comune, che è in grado di accedere – anche se solo imperfettamente – alla conoscenza di un ente la cui *ratio* sia altra. La conclusione ultima alla quale giunge Francesco è infatti preparata ancora da un ultimo rilievo:

*conceptus proprie uniuocus est conceptus talis in quo aliqua concipiuntur indistincte sub aliqua ratione indistincta se tenente ex parte conceptibilis; alio modo conceptus uniuocus est in quo aliqua, puta sua uniuocata, concipiuntur non ex parte uniuocorum conceptibilium, set tantum sub uno modo apprehendendi ipsa indistincte. Sic hoc esse possibile, superius est probatum; et tale uniuocum, quod est tantum uniuocum ratione modi apprehendendi, est uniuocum tantum secundum rationem*¹²³.

¹²² ID., *ibid.*, p. 520. Cf. ID., *Scriptum*, Distinctio 8, appendix ad questionem VI, p. 502.

¹²³ ID., *Commentarius*, I, Distinctio 8, Quaestio II, Art. IV, p. 522.

E a questo punto Francesco può porre le due conclusioni responsive dell'intera *quaestio*:

pono duas conclusiones. Prima est quod Deo et creature non potest poni aliquis conceptus communis uniuocus primo modo, uidelicet ex parte rationis indistincte rei conceptibilis: hoc patet quia, ut supra probatum est, nulla est talis ratio indistincta Deo et creature communis; ergo etc. Secunda affirmativa est quod Deo et creature potest esse conceptus communis uniuocus secundo modo, puta ex parte modi concipiendi indistincte Deum et creaturam, se tenente ex parte concipientis: ista patet ex dictis, quia si sensus potest isto modo habere unum actum apprehendendi aliqua plura absque aliqua ratione indistincta se tenente ex parte ipsorum, multo magis hoc potest habere intellectus¹²⁴.

In questa direzione si comprende infine come sia possibile disporre di un concetto – ricavato dalla creatura e dunque appartenente a Dio solo *extrinsece* – che permette una prima forma di conoscenza di Dio, benché non quidditativa né propria, ma solo vaga e indeterminata:

intelligo enim ex creatura ens infinitum, primum simpliciter simplex, et hec talia agregata mouent ultimate ad conceptum aliquem Dei uagum, ut puta quod aliquid est cui ista conueniunt, et in hoc habemus de Deo duplicem conceptum proprium: unum, agregatum ex conceptibus transcendentibus, et iste est conceptus significatiuus, non Deo intrinsecus, sed extrinsecus; non enim Deus est quidditatiue istud agregatum, puta conceptus entis infiniti, simpliciter perfecti etc., set aliquid continens ista omnia eminenter; alium habemus uagum et iste est ultimus in quem ex creaturis possumus pertingere: concipimus enim quod ibidem aliquid est correspondens predicto conceptui agregato, quod est Deus; nullum autem habemus conceptum de Deo intrinsecum et significatiuum¹²⁵.

3.6. Metafisica e gnoseologia: conoscibilità di Dio e conoscibilità della sostanza

Questa complessa impostazione si lega anche alla gnoseologia di Francesco, il quale – ritenendo che l'intelletto possa comprendere adeguatamente gli accidenti e, solo tramite questi, la sostanza (non solo materiale ma anche immateriale¹²⁶) – sostiene coerentemente l'impossibilità di cogliere la sostanza in un concetto ad essa adeguato, ma concede la possibilità di coglierla in un concetto quasi 'derivato':

intellectus non potest cognoscere substanciam nisi mediante accidente; set conceptus accidentis non continet conceptum aliquem perfeccionem suo proprio, cuius est conceptus essentialis substancie, non

¹²⁴ ID., *ibid.*, p. 523.

¹²⁵ ID., *ibid.*, p. 525.

¹²⁶ ID., *Commentarius*, Distinctio 4, Quaestio 3, Art. I, p. 340: «unde intellectus noster non tantum apprehendit accidens quod mouet ipsum, set uirtute eius apprehendit omnem substanciam, non tantum materialem, set eciam immaterialem et Deum aliquo modo; intelligit eciam non-ens, sicut negacionem per affirmacionem; sicut enim habitus mouet ad noticiam sui et priuacionis sibi opposite, ita ens ad noticiam sui et non-entis. Ex quo sequitur necessario quod si aliquid, aliquo modo unum, est obiectum adequatum intellectus in ratione terminatiui, hoc est tantummodo ens in quantum ens».

*autem accidentalis, quia ille est essentialiter accidens (...); ergo, licet ex accidente intellectus possit deuenire in conceptum proprium accidentalem substancie, non tamen in conceptum essentialem*¹²⁷.

Perciò, se è vero che *ex ordo rei* la sostanza ha la priorità rispetto all'accidente, perché ne rappresenta il sostrato necessario di inerenza, *ex ordo intellectus* (e quindi *pro statu isto*) il rapporto è rovesciato: prima si coglie l'accidente, e solo tramite esso si coglie la sostanza (in un concetto comunque non adeguato alla *quidditas* della sostanza, allo stesso modo del concetto di Dio che possiamo ricavare dalla natura). Speculare a questo rilievo, è l'affermazione di Francesco per cui noi non conosciamo nemmeno le differenze ultime dei singoli enti; pur sapendo che esse ci sono, e identificano ciascun ente, risulta impossibile conoscerle quanto alla loro essenza¹²⁸:

*secunda conclusio est negatiua, talis: de accidentibus cadentibus indirecte in genere, puta de differentiis cuiuscumque generis, speciei uel indiuidui, nullum habemus proprium conceptum essentialem et distinctum a conceptu generis et speciei*¹²⁹.

Questa condizione dell'intelletto creato non ne rappresenta però, necessariamente, un'imperfezione; riflette piuttosto la complessità – per un intelletto creato come il nostro – di cogliere appieno la semplicità di alcuni elementi fondanti della realtà, e – in ultimo – di ottenere una conoscenza *naturaliter* esaustiva di Dio:

*unde oritur in nobis huiusmodi impossibilitas cognoscendi Deum et trinitatem personarum naturaliter? Videtur probabiliter posse dici quod huiusmodi impossibilitas non est ex defectu medii, puta creature representantis, cum quelibet creatura, ut ibi probatum est, representet Deum per modum obiecti, non tantum ut unum essentialiter, set etiam ut trinum personaliter, cum essentia aliqua, ut creatura rationalis, representet trinitatem personarum, non tantum per modum obiecti ut creature alie, set etiam formaliter modo ibi exposito. Ex quo sequitur quod huiusmodi impossibilitas cognoscendi trinitatem est ex defectu nostri intellectus et inpotencia, racione cuius ipse non solum non potest de personis diuinis habere conceptum quid rei, ymo nec etiam de aliqua creatura, ut superius est ostensum, cum omnis rei differentia sit nobis ignota. Secundum, uidelicet de quid nominis, patet, quia per ens et eius passiones bene possumus cognoscere et habere, tam de persona quam etiam de trinitate, quid nominis*¹³⁰.

A questo punto si può comprendere – retrospettivamente – come mai già nella *Distinctio 2* Francesco aveva posto il problema delle *rationes perfectionis* che sono comuni a Dio e alle creature. Nel tentativo di definire che cosa si intenda per 'perfectum in se', Francesco rilevava infatti che la perfezione in quanto tale può essere

¹²⁷ ID., *Commentarius*, *Distinctio 3*, pars 3, quaestio 4, Art. I, p. 299.

¹²⁸ È interessante notare come i problemi comuni della filosofia attraversino quasi trasversalmente più filosofie. Relativamente a questo punto, si ripropone lo stesso inconveniente registrato nella proposta di Duns Scoto: un conto è sapere che ogni singolo ente è individuato dal proprio grado metafisico di intensità (conoscenza *si est*, potremmo dire); un altro è conoscere realmente che cosa sia questo grado metafisico di intensità, e in che cosa si distingua dagli altri (conoscenza *quid est*).

¹²⁹ ID., *Commentarius*, *Distinctio 4*, quaestio 1, Art. I, p. 312.

¹³⁰ ID., *Commentarius*, *Distinctio 4*, quaestio 3, Art. II, pp. 342-343

definita in due modi distinti: formalmente o eminentemente. Se la perfezione viene definita *formaliter*, segue che l'ente assolutamente perfetto contiene *formaliter* tutte le perfezioni che si rilevano nelle creature, e le contiene secondo la medesima *ratio*; segue inoltre che tra queste perfezioni, che sono distinte *ex natura rei* nella creatura, permane la stessa distinzione *ex natura rei* anche in Dio:

*ponens primum ens esse uniuersaliter perfectum, sic uidelicet quod formaliter in se includat omnem perfectionem simpliciter, habet necessario ponere duo consequenter: primo, quod perfectiones, que sunt in primo ente, sint eiusdem rationis cum perfectionibus simpliciter aliorum encium creatorum; secundo, quod perfectiones in primo ente habeant ex natura rei distincionem aliquam*¹³¹.

Naturalmente sostenere questa posizione significa vanificare istantaneamente tutto il percorso che abbiamo tracciato, mentre sostenere la posizione opposta, in base alla quale Dio contiene *eminenter* secondo una sola *ratio* tutte le perfezioni che sono rilevabili nelle creature, consente di garantire al contempo la distinzione reale tra la *ratio entis* in Deo e la *ratio entis in creaturis*, e la distinzione solo formale tra le *rationes perfectionis attributalis* in Dio:

*ponere autem ipsum esse perfectum uniuersaliter secundo modo, uidelicet secundum unam rationem simplicem, eminenter continentem omnem perfectionem simpliciter, quam quidem rationem uniuersaliter perfectum tantum formaliter habet in se et nullam aliam, sic inquam ponendo, non oportet nec est ponere in ipso aliquid eiusdem rationis cum aliis, nec eiam distincionem aliquam ex natura rei aliquorum que formaliter sint in ipso*¹³².

Attribuire all'ente sommamente perfetto questo secondo tipo di perfezione (*eminenter*), significava dover passare per i sentieri tortuosi dell'ottava distinzione, e per questo Francesco si era premunito rimandando la soluzione del problema a questo luogo:

*utrum autem hoc sit possibile uel non, non nunc, set alias inferius diceretur*¹³³.

Si dimostra in tal modo la strettissima connessione che lega le distinzioni 2, 3 e 8 di gran parte dei Commenti Sentenziari della tarda scolastica, dal momento che i problemi della dimostrazione dell'esistenza di un ente sommamente perfetto, la questione della sua univocità con l'essere creato e il discorso sulla distinzione formale costituiscono un blocco unitario che sarebbe bene considerare sempre nella sua totalità.

Francesco d'Appignano elabora dunque una forma depotenziata di univocità, che – aprendosi all'equivocità e all'analogia – garantisce la conoscibilità di Dio senza cadere in una forma più robusta di univocità. L'impianto della metafisica di Duns Scoto risulta stravolto, tuttavia il percorso di Francesco sembra rarefarsi sempre più mano a mano che si procede verso l'univocità di indistinzione *ex parte concipientis*, perdendo quella

¹³¹ ID., *Commentarius*, Distinctio 2, pars 1, Art. I, p. 148.

¹³² ID., *ibid.*, pp. 148-149.

¹³³ ID., *ibid.* Ritengo che questo 'alias', più che al secondo articolo della questione, come indicato dall'edizione critica, rimandi all'ottava distinzione, perché i temi trattati sono affini e contigui.

limpidezza critica che ne caratterizzava i primi momenti. Il complesso e intricato discorso sulle *intentiones* – probabilmente motivato dalla necessità di individuare una forma di univocità tra enti le cui *rationes* non sono identiche – complica ulteriormente il problema, e infatti non sarà un caso se Giovanni da Ripa procederà alla sua completa rimozione.

4. Univocità del *conceptus* o della *vox*? Guglielmo di Ockham

A questo punto non ci resta che esaminare la proposta di Guglielmo di Ockham, per comprenderne la natura più autentica ed essere in grado di notare l'utilizzo strumentale che Ripa fa della proposta di Ockham. In via preliminare risultano interessanti alcuni rilievi di Ghisalberti a proposito dell'univocità in Ockham. Da un lato, infatti, risulta corretto attribuire alla posizione ockhamista sull'univocità una valenza concettuale:

la caratteristica della posizione ockhamista circa l'univocità è quella di escludere perentoriamente che un concetto univoco sia tale perché coglie una comunanza reale degli enti che significa; si tratta di un'univocità puramente logica o concettuale, che non implica nessuna parentela fra enti extramentali, i quali sono per natura loro singolari¹³⁴.

L'univocità concettuale dell'ente suppone dunque una diversità reale delle cose cui quest'unico concetto mi rimanda; essa si esaurisce tutta nell'unicità dell'atto rappresentativo della mente. La convinzione ultima maturata nella mente di Ockham circa la natura del concetto è che questo si identifica con l'atto stesso del conoscere, mentre l'universalità è dovuta al maggior grado di confusione che è propria di alcuni atti d'intellezione rispetto a certi altri: la realtà conosciuta è infatti costituita sempre dal singolare¹³⁵.

Dall'altro lato, inoltre, la posizione di Ockham sembra per certi aspetti simile a quella di Francesco d'Appignano, il quale riduceva l'analogia ad una forma *materialiter* intermedia tra univocità ed equivocità, ma ancora più tesa in direzione di un orizzonte prettamente logico-concettuale che costituisce uno dei bersagli prediletti di Ripa:

non si dà una via di mezzo tra l'univocità e l'equivocità; (...) in senso stretto univocità ed equivocità sono caratteristiche dei termini orali o scritti e non dei concetti, e (...) la somiglianza che sorregge la predicazione univoca non sottende alcuna comunanza reale fra gli oggetti extramentali, ma è solo concettuale, dovuta alla capacità che alcune realtà individuali hanno di suscitare nella nostra mente dei concetti molto simili fra loro e che noi esprimiamo con un identico segno linguistico¹³⁶.

¹³⁴ ALESSANDRO GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 100.

¹³⁵ ID., *ibid.*, p. 110. Sembra possibile anche scorgere tra le righe una vicinanza all'univocità di confusione di cui parlava Aureolo.

¹³⁶ ID., *ibid.*, p. 106. Si veda anche quanto rilevato da Paola Muller: «Ockham dunque non prende in considerazione la via intermedia tra i termini univoci e quelli equivoci, ossia l'analogia, ma anzi resolve l'analogia o in un tipo di univocità o in un tipo di equivocità. Nel III *Commento alle Sentenze* si legge che 'si può definire analogo un concetto univoco nel

Ockham tratta del problema nella nona questione della *Distinctio* 2 del primo libro del Commento Sentenziario, ed esordisce distinguendo tra coloro i quali non ammettono l'univocità (Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Tommaso di Sutton), e coloro che la ammettono (Duns Scoto); nel caso di Scoto si preoccupa di presentarne *verbatim* le argomentazioni, dividendone l'esposizione in due momenti distinti: (a) analisi delle tre argomentazioni principali a sostegno dell'univocità, (b) analisi degli argomenti che escludono l'univocità *in quid* dalle differenze ultime e dai trascendentali.

4.1 *Defectus Scoti*

La critica di Ockham è preparata da un interessante rilievo, ossia l'adesione 'in linea di massima' alla conclusione cui giunge Scoto (univocità concettuale dell'*ens*), di cui però Ockham rifiuta alcune argomentazioni, giudicate non probanti:

*quamvis ista opinio, quantum ad conclusionem principalem quam tenet sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo, quia illae rationes illo modo quo nunc fiunt non videntur concludere, saltem aliquae. Secundo, est falsum quod dicit quod ens aliquibus est commune univocum et non omnibus existentibus a parte rei*¹³⁷.

Ciò lascia intendere l'esito del percorso occamiano: adesione all'univocità dell'*ens*, ma in quale forma? Ockham respinge infatti le argomentazioni di Scoto a sostegno dell'univocità. L'argomento del concetto chiaro e confuso viene rigettato perché – a giudizio di Ockham – richiederebbe che la 'confusione' dei due concetti avvenga *sub disiunctione* in una terza proposizione (del tipo: 'a est substantia vel accidens?'), la quale necessita della previa formulazione delle due proposizioni 'a è sostanza' e 'a è accidente'¹³⁸, che verrebbero dunque comprese in quanto distinti.

L'argomento della continenza *virtualiter et eminenter* di qualcosa di univoco all'interno dell'oggetto che muove l'intelletto (pena l'impossibilità di conoscere ciò cui rimanda) – argomentazione che abbiamo sostenuto essere ben più che logica, dal momento che contiene implicitamente l'assunto che l'analogato debba contenere al suo interno qualcosa di univoco, per garantirne la riconoscibilità in quanto diverso – viene giudicato *falso* da Ockham, richiamando una tesi più generale:

terzo modo, ma in realtà si è di fronte a un tipo di univocità concettuale'. Nell'*Ordinatio*, invece, Ockham distingue due modi di intendere l'analogia: o come la 'similitudine di rapporti che intercorrono tra cose diverse, quando tra cose diverse si instaura una proporzione', o 'come termine, quando designa cose diverse mantenendo sempre un significato fondamentale e primario, che viene posto indirettamente ogni volta che il termine viene predicato di realtà diverse da quelle designate direttamente'. Sebbene queste due accezioni di analogia richiamino apertamente la dottrina aristotelico-tomista dell'analogia di proporzionalità e di attribuzione, tuttavia Ockham è attento a sottolineare che in entrambi i casi si ha a che fare con dei termini equivoci, tali per cui essi indicano più realtà diverse di cui non si può dare una medesima definizione nominale», in PAOLA MULLER, *La logica di Ockham*, Vita & Pensiero, Milano 2012, pp. 38-39.

¹³⁷ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, *Distinctio* 2, *Quaestio* 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), p. 298

¹³⁸ ID., *ibid.*, p. 299.

secunda ratio, illo modo quo fit, non videtur valere, quia fundatur in ista propositione quod obiectum facit in aliquo intellectu conceptum simplicem proprium sibi et conceptum alterius obiecti si contineat ipsum essentialiter vel virtualiter; quae propositio videtur esse simpliciter falsa, sicut declaratum est in Prologo, quaestione de subiecto theologiae¹³⁹.

Qual è questa tesi? La tesi espressa nel Prologo riguardava il fatto che la combinazione di intelletto e conoscenza dell'analogo (*notitia illius cuius est similitudo*) ottenuta tramite l'analogato (*notitia similitudinis*) non è sufficiente a garantire la conoscenza di ciò che è analogo, a meno che – prima – io ne abbia avuto una conoscenza diretta; se vedo la statua di Ercole, ma non conosco Ercole, non mi immaginerò a proposito di Ercole nulla più di ciò che mi posso immaginare a proposito di Achille:

quando notitia similitudinis causat notitiam illius cuius est similitudo, illa non est causa sufficiens cum intellectu, sed necessario requiritur notitia habitualis illius cuius est similitudo. Unde si aliquis videret statuam Herculis, et nullam notitiam penitus haberet de Hercule, non plus per hoc cogitaret de Hercule quam de Achille. Sed quia prius novit Herculem, et remanet in eo notitia habitualis Herculis, ideo quando postea videt similitudinem suam, virtute illius notitiae habitualis et istius visionis similitudinis ducitur in actum rememorandi de Hercule at non in notitiam primam ipsius Herculis¹⁴⁰.

Il rilievo è piuttosto interessante perché mostra l'appiattimento sul lato concettuale/terministico che sembra caratterizzare la filosofia occamista, dal momento che l'argomento di Scoto – come abbiamo rilevato in precedenza – solo *materialiter* riguarda la conoscibilità di Dio, ma *formaliter* chiama in causa un rapporto ben più originario tra l'Identico e il Differente, secondo il quale è assolutamente impossibile conoscere il totalmente altro, e pertanto è necessario ammettere una univocità anche tra Dio e le creature, univocità che è fortemente sbilanciata sul lato metafisico. Nella filosofia di Ockham invece prevale un interesse per i termini e per la loro supposizione¹⁴¹, come bene esemplificato dalla risposta ad alcune obiezioni contro l'univocità ockhamista: rispondendo infatti all'obiezione per la quale l'analogia sarebbe realmente diversa dall'univocità e dall'equivocità, Ockham cerca di ridurre almeno una forma di analogia all'equivocità 'a consilio'. Se infatti l'equivoco può essere tale o per caso (*a casu*, quando lo stesso nome è attribuito a più individui in modo tale che non sia attribuito principalmente ad uno di essi ma a tutti quanti, come per i nomi propri che possono identificare più persone) o per deliberazione (*a consilio*, quando [a] a causa di una somiglianza o proporzione reale tra più enti lo stesso nome viene imposto a tutti gli enti senza l'unità del concetto, o [b] quando per mezzo

¹³⁹ ID., *ibid.*

¹⁴⁰ ID., *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Prologus, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. I), p. 254.

¹⁴¹ «Univoco è invece detto tutto ciò che è subordinato ad un unico concetto, sia che significhi più cose, sia che non le significhi. Univoci in modo proprio sono solo i segni convenzionali, poiché propriamente un nome è univoco solo se non significa o non è nato per significare più cose in modo equo rispetto alla prima. 'Univoco' ha una duplice accezione: in senso largo indica ogni parola o segno convenzionale corrispondente ad un unico concetto; in senso più rigoroso è un termine predicabile per sé nel primo modo di qualcosa o un pronome dimostrativo», P. MULLER, *La logica di Ockham*, pp. 36-37.

della sola volontà lo stesso nome viene attribuito a più cose, senza l'unità del concetto e senza somiglianza reale), ne segue che l'analogo – che in sé può essere inteso in maniera duplice¹⁴² – si riduce nella prima accezione all'equivocità a consilio, e nella seconda ad una forma realmente diversa dall'univocità e dall'equivocità, che viene trattata nella nona questione del terzo libro¹⁴³.

La terza argomentazione (quella dell'*inquisitio metaphysica*) viene respinta in base all'impossibilità di attribuire una qualunque perfezione ricavata dalle creature – *qualitercumque spoliatur* – a Dio. In questo argomento risulta interessante non solo la tesi di Ockham secondo la quale già in Scoto sarebbe contenuta questa consapevolezza, ma anche l'accento che Ockham riserva alla *vox*, dal momento che, nonostante non vi sia nulla di reale che possa essere attribuito a Dio a partire dalle creature, ciononostante la *vox* lo può essere¹⁴⁴; sulla stessa linea si colloca l'osservazione in base alla quale il concetto univoco è un concetto che non appartiene né a Dio né alla creatura, benché possa essere attribuito ad entrambi:

tertia enim ratio posset male intelligi. Si enim intelligat quod aliqua ratio formalis inventa in creatura – sive auferendo ab ea aliquid sive non auferendo – possit Deo attribui et esse in eo, accipit simpliciter falsum, quia nihil quod est in creatura – qualitercumque spoliatur – potest Deo attribui. Hoc etiam est consonum dictis suis, quia ipse ponit quod nihil reale est univocum Deo et creaturae, et per consequens nihil quod est realiter in creatura extra animam – nisi forte vox – per nullam separationem vel ablationem potest Deo attribui; sed tantum attribuitur sibi et creaturae unus conceptus qui nec est in Deo nec in creatura extra, quamvis de utroque praedicatur vel pro utroque¹⁴⁵.

Anche l'esclusione della predicazione quidditativa dell'*ens* dalle differenze ultime e dai trascendentali viene sottoposta a critica. Innanzitutto è bene osservare come Ockham noti non soltanto la peculiarità delle differenze ultime presso Duns Scoto – *illo modo quo ipse intelligit differentias ultimas et passiones* – ma anche

¹⁴² «De analogo potest distingui quod uno modo accipitur secundum quod est aliquod nomen impositum multis propter consimilem proportionem quam habent diversa ad illa, sicut ponit Philosophus exemplum, quod sicut se habet color ad colorem ita figura ad figuram, de quibus dicitur analogice 'simile', quia sicut color similis est colori, ita figura est similis figurae. Alio modo (...) dicitur analogum quando aliqua denominantur eodem nomine non propter unitatem conceptus communis eis sed propter identitatem alicuius alterius quod primo significatur tali nomine ad quod ipsa habent aliqualem attributionem; et hoc secundum quod dicitur de illis, ponitur illud primum significatum in obliquo et aliquid aliud in recto, sicut exemplificant de sano respectu animalis et respectu diaetae et urinae», GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Distinctio 2, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), pp. 328-329.

¹⁴³ Da notare un rilievo di P. Muller, che lascia intendere la difficoltà nel muoversi sul piano esclusivamente logico: «Ockham è attento a sottolineare che in entrambi i casi si ha a che fare con dei termini equivoci, tali per cui essi indicano più realtà diverse di cui non si può dare una medesima definizione nominale. E l'equivocità di questi termini detti analoghi non è quella casuale, ma quella deliberata, dipendente quindi dalla volontà. L'analogia trova spazio tra l'univocità e l'equivocità solo nel caso in cui quest'ultima venisse intesa come equivoco a casu. In ultima analisi si può dire che univocità e equivocità sono proprie dei termini orai o scritti, ma non dei concetti», P. MULLER, *La logica di Ockham*, p. 39.

¹⁴⁴ La questione si trova già accennata nel Prologo: «in ista 'omne ens est creatum vel increatum', illud quod supponit est aliquid commune Deo et creaturae, sive in voce sive in conceptu, non curo modo; et tamen illud non supponit nisi pro aliquo ente singulari», GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Prologus, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. I), p. 266.

¹⁴⁵ ID., *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Distinctio 2, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), p. 300.

l'attribuzione di un'esistenza reale alle differenze ultime, che è proprio l'elemento che nel sistema di Scoto provvedeva a rinvenire il grado intrinseco di potenza/individuazione: *sed, per te, differentia ultima est aliquid reale extra animam*. Sfortunatamente per Scoto, proprio questa combinazione di fattori consente – secondo il giudizio di Ockham – di predicare quidditativamente l'*ens* anche delle differenze ultime, dal momento che tutto ciò che esiste o è in un genere o è parte essenziale di un genere, e anche le differenze ultime non sfuggono a questa logica:

contra secundum, quod dicitur quod ens non est univocum differentiis ultimis nec passionibus, illo modo quo ipse intelligit differentias ultimas et passiones, arguo sic et ostendo quod ens non plus est univocum differentiis non ultimis quam ultimis, quia omnis res vel est per se in genere, vel pars essentialis alicuius existentis per se in genere. Sed, per te, differentia ultima est aliquid reale extra animam, igitur oportet quod per se sit in genere vel quod sit pars essentialis componens cum alia parte ab ea realiter distincta. Sed sive sic sive sic, secundum eos ens praedicatur in quid, et per consequens univoce¹⁴⁶.

L'analisi di quest'ultimo argomento è piuttosto interessante perché emerge come Ockham pieghi in direzione del suo discorso il tentativo effettuato da Duns Scoto di qualificare le differenze ultime come elementi *simpliciter simplices (tantum determinans)* e quindi sottratti alla predicazione quidditativa dell'*ens (simpliciter simplex tantum determinabile)*; a giudizio di Ockham ciò che è *simpliciter simplex* non può essere *de se hoc* (qui viene trasformata completamente l'intenzione di Duns Scoto), e quindi può essere comunicabile a più realtà, non essendo una vera e propria differenza ultima. Interessante la confusione – che sembra attiva anche in Ockham – delle differenze ultime con le differenze specifiche, dal momento che per spiegare il suo discorso, Ockham utilizza l'esempio dell'uomo (animale razionale, dotato di anima razionale):

et si dicatur quod differentia ultima animae intellectivae est differentia individualis et de se haec, contra: accipio hoc commune 'homo', et quaero: aut est simpliciter simplex, et tunc de eo non praedicatur ens in quid. Aut non est simpliciter simplex, et tunc accipio unam partem eiusdem communitatis cum illo toto cuius est pars, et quaero: aut est simpliciter simplex, et per consequens de ea non praedicatur ens in quid – et non est de se hoc, et ita erit comunicabile, et habetur propositum; aut non est simpliciter simplex, et quaero tunc de componentibus, et arguo sicut prius; et ita vel erit processus in infinitum, vel stabitur ad aliquid simpliciter simplex quod non est de se hoc, et per consequens erit comunicabile pluribus, et habetur propositum, quia illud non poterit esse nisi differentia ultima, cum non sit passio¹⁴⁷.

4.2 La proposta di Ockham: condizioni essenziali

A questo punto il filosofo inglese avanza la sua proposta. Dobbiamo innanzitutto notare come l'argomentare di Ockham sia scandito in quattro momenti: (1) che cosa è l'univoco; (2) in che modo l'univoco si rapporta

¹⁴⁶ ID., *ibid.*

¹⁴⁷ ID., *ibid.*, pp. 305-306.

agli univocati; (3) se tra Dio e le creature vi sia qualcosa di univoco; (4) se per tutte le cose esistenti al di fuori dell'anima si possa individuare qualcosa di univoco.

Come prima cosa, Ockham afferma che l'univoco propriamente detto è la *vox*, ossia un segno istituito 'ad placitum' e che può indicare uni-vocamente (con *una sola vox*) più realtà, mentre l'univocità estesa ai concetti è una forma soltanto impropria di univocità:

circa primum dico quod 'univocum' proprie accipitur pro voce univoca, quia accipitur secundum quod distinguitur contra aequivocum vel denominativum. Et isto modo nihil est quaerere an ens dicat conceptum univocum Deo et creaturae, sed debet quaeri an sit aliquis unus conceptus praedicabilis in quid de Deo et creaturis. Et ita, extendendo nomen univoci, potest improprie dici quod aliquis conceptus est univocus, quia aliquis conceptus est unus; sed nec proprie nec improprie debet dici quod aliquis conceptus est aequivocus¹⁴⁸.

Ponendo dunque che l'univocità riguarda propriamente le *voces* e impropriamente i concetti, Ockham viene a sostenere che un concetto univoco si distingue in primo luogo contro il concetto proprio di una determinata realtà, perché un concetto che abbraccia più realtà non può coincidere con il concetto proprio di ciascuna di esse; in questo senso possiamo dire che il concetto univoco implica una strutturale dose di imprecisione, che gli consente di essere applicato a più realtà¹⁴⁹, e al contempo risulta coerentemente necessario sostenere che non esiste alcun concetto, astratto o astrabile da più realtà, che risulti effettivamente loro univoco:

ideo respectu creaturae cuiuscumque nullus potest esse conceptus proprius naturaliter abstractus quin sit communis vel possit praedicari de pluribus¹⁵⁰.

In secondo luogo il concetto univoco si contrappone al concetto denominativo, e in questo senso risulta possibile che un concetto naturalmente e principalmente istituito per significare una determinata realtà, possa con-significare qualcosa d'altro, e quindi – anche se impropriamente – risulta loro univoco.

Se l'univocità concettuale è però sempre strutturalmente imprecisa, non avviene altrettanto per la *vox* o il *signum* istituito *ad placitum* dal momento che in questo caso la parola o il segno sono scelti arbitrariamente proprio per indicare ciò che è comune a più realtà. È necessario però prestare molta attenzione ai diversi sottolivelli che Ockham introduce, che complicano *prima facie* notevolmente il discorso. In primo luogo un segno è pienamente univoco quando – rimandando ad un concetto realmente comune a più cose – è quasi ordinato a questo concetto, e si distingue chiaramente dall'equivoco:

¹⁴⁸ ID., *ibid.*, pp. 306-307.

¹⁴⁹ «Quilibet unus conceptus praedicabilis de pluribus – sive per se primo modo sive per se secundo modo sive per accidens, sive necessario sive contingenter – est conceptus univocus, quia nullus conceptus praedicabilis de pluribus est conceptus proprius uni rei, de illa praedicabili et de nullo alio», ID., *ibid.*, p. 307.

¹⁵⁰ ID., *ibid.*, p. 308.

dico quod univocum secundum quod invenitur in voce – et eodem modo proportionabiliter secundum quod invenitur in scripto vel in aliis signis quibuscumque ad placitum institutis – sic distinguitur uno modo contra aequivocum praecise, alio modo contra aequivocum et denominativum. Primo modo omne signum institutum una impositione ad significandum plura – propter unum conceptum communem praedicabilem de pluribus, ita quod conceptus talis et illud signum sint quasi signa ordinata – est signum univocum¹⁵¹.

Questo è il caso dell'animalità che è comune all'uomo e all'animale, e che rende immediatamente vera la predicazione dell'animalità all'uomo e all'asino. In un secondo senso, l'univoco si distingue contro l'equivoco e il denominativo, e questo è il caso di predicazioni rette e oblique, laddove la seconda richiede una originarietà della prima¹⁵². A questo punto Ockham propone una tripartizione dell'univoco: (a) un primo tipo di univoco è ciò che risulta comune a più enti realmente distinti e tra loro simili, ed è l'univocità della specie specialissima¹⁵³; (b) un secondo tipo di univoco è ciò che si dà tra enti realmente distinti, ma non simili, ed è l'univocità del concetto che si predica *secundum quid* di realtà tra loro diverse, ossia l'univocità del genere¹⁵⁴; (c) un terzo tipo di univoco è per certi aspetti 'duplice', dal momento che nelle *Quaestiones super librum Tertium Sententiarum*, Quaestio 10, viene riservato all'individuazione dell'univocità tra Dio e le creature, che non si basa su alcuna somiglianza, sostanziale o accidentale, mentre in *Ordinatio*, I, Distinctio II, Quaestio 9 viene riservato invece all'essenza divina, ed è la relazione, che si predica univocamente delle relazioni tra le Persone divine che sono però un'unica essenza.

Da notare la formulazione proposta dal filosofo inglese in *Ordinatio*:

distinguo de univoco – sive dicatur improprie de conceptu sive proprie de voce vel quocumque signo ad placitum instituto – quod tripliciter accipitur: uno modo secundum quod praecise praedicatur de pluribus realiter distinctis – quae non sunt una res realiter – sibi simillimis, et isto modo non invenitur univocatio nisi in specie specialissima, quia sola individua speciei specialissimae sunt sibi simillima (...). Secundo modo dicitur univocum omne praedicabile de pluribus differentibus realiter, quae non sunt una res, nec etiam sunt simillima, ita quod conceptus unus in quid praedicetur de eis, et isto modo

¹⁵¹ ID., *ibid.*

¹⁵² «Verbi gratia, ad hoc quod haec sit vera 'homo est albus', requiritur quod haec sit vera 'homini inest albedo', ita quod albedo aliquo modo significatur per album, quae albedo praedicatur de homine secundum alium modum grammaticalem, quia oportet quod alterum illorum sumatur in obliquo, ita quod semper ad talem propositionem verificandam requiruntur duae propositiones, in quarum una praedicetur aliquid de subiecto in recto, et in alia praedicetur aliquid de altero extremorum sumpto in obliquo», ID., *ibid.*, p. 309.

¹⁵³ «Uno modo accipitur pro conceptu communi aliquibus habentibus perfectam similitudinem in omnibus essentialibus sine omni dissimilitudine, ita quod hoc sit verum tam in substantialibus quam in accidentalibus (...). Et sic accipiendo univocum, conceptus solius speciei specialissimae est univocus, quia in individuis eiusdem speciei non est reperiri aliquid alterius rationis in uno et in alio», ID., *Quaestiones in librum Tertium Sententiarum - Reportatio*, Quaestio 10 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. VI), pp. 335-336.

¹⁵⁴ «Alio modo accipitur univocum pro conceptu communi aliquibus quae nec sunt omnino similia nec omnino dissimilia, sed in aliquibus similia et in aliquibus dissimilia, vel quantum ad intrinseca vel extrinseca. Hoc modo homo et asinus conveniunt in conceptu animalis, sicut in conceptu univoco. Quia licet formae specificae eorum sint alterius rationis, tamen materia in eis est eiusdem rationis, et sic conveniunt in aliquo essentiali et in aliquo differunt», ID., *ibid.*, p. 309

*genus est univocum. Tertio modo dicitur univocum praedicabile de pluribus, quae tamen sunt una res; et hoc modo relatio dicitur univoce de relationibus divinis, quae tamen sunt una res quia sunt una essentia numero*¹⁵⁵;

di contro alla formulazione più ‘avanzata’ della *Reportatio* (che coincide con la soluzione vera e propria di Ockham, avanzata anche nella *Distinctio 2* dell’*Ordinatio*):

*tertio modo accipitur univocum pro conceptu communi multis non habentibus aliquam similitudinem nec quantum ad substantialia nec quantum ad accidentalia. Isto modo quilibet conceptus conveniens Deo et creaturae est eis univocus, quia in Deo et creatura nihil penitus, nec intrinsecum nec extrinsecum, est eiusdem rationis. Primam univocationem et secundam negant Sancti a Deo. Primam, quia nihil essential in Deo et creaturae est eiusdem rationis; secundam, quia nihil accidentale est eiusdem rationis in Deo et creatura (...). Tertiam univocationem ponunt etiam Sancti et tenentes univocationem et negantes eam, et etiam philosophi posuerunt talem in Deo*¹⁵⁶.

Risulta inoltre interessante osservare come l’analogia possa essere intesa in senso duplice, e uno di questi sensi coincide con il terzo significato di univocità, quello cioè che accomuna Dio e le creature, mentre l’altro si riduce sostanzialmente alla seconda accezione dell’univocità, quella cioè del genere. Il testo della *Reportatio* è molto chiaro:

*dico quod analogia accipitur dupliciter. Uno modo pro conceptu univoco tertio modo dicto, qui nec est pure univocus nec pure aequivocus. Non pure aequivocus quia est unus conceptus et non plures. Nec pure univocus univocatione perfectissima, puta primo modo dicta, nec etiam secundo modo. Ideo dicitur esse medius inter puram univocationem et aequivocationem. Alio modo accipitur analogia quando sunt quatuor, et duo praedicantur de duobus, et sunt impertinentia, nisi per conformitatem et proportionem. Et talis analogia non excludit perfectam univocationem. Exemplum huius est analogia tali modo ‘sicut se habet homo ad animal, ita albedo ad colorem’; modo illud quod praedicatur in utraque propositione est univocum secundum modo dictum. Similiter hic est talis analogia ‘sicut se habet Sortes ad hominem, ita haec albedo ad albedinem’ ubi est perfectissima univocatio*¹⁵⁷.

In questa prospettiva risulta evidente che all’uomo è garantito un ruolo centrale nel discorso logico-metafisico concernente l’univocità, perché – essendo l’univocità pertinente propriamente alle *voces*, che vengono attribuite dall’uomo con atto arbitrario e volontario – l’univocità occamista sembra riguardare principalmente la capacità dell’intelletto di riconoscere una qualche somiglianza (impropriamente concettuale, resa propria mediante un segno univoco) tra enti che nella realtà extra-mentale non hanno alcun elemento comune.

¹⁵⁵ ID., *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, *Distinctio 2*, *Quaestio 9* (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), pp. 310-311.

¹⁵⁶ ID., *Quaestiones in librum Tertium Sententiarum - Reportatio*, *Quaestio 10* (ed. St. Bonaventure, NY, vol. VI), pp. 337-338.

¹⁵⁷ ID., *Ibid.*, pp. 338-339.

Assicurato dunque che l'univoco riguarda propriamente le *voces*, e solo impropriamente i concetti, il secondo articolo del discorso ockhamista coincide con l'affermazione che l'univoco in quanto tale è un universale e che quindi – coerentemente con i presupposti della filosofia di Ockham, che accorda il primato all'individuo – non coincide direttamente con gli univocati, né si compone ad essi, né tantomeno pone qualcosa di reale in essi:

circa secundum dico quod nullum univocum est de essentia suorum univocatorum, nec ponit aliquid in eis realiter, nec facit compositionem cum eis nec cum aliquo quod est in eis, quia omne univocum est universale vel saltem commune praedicabile de illis de quibus praedicatur coniunctim acceptis in numero plurali, sicut 'Sortes et Plato sunt homines' et 'homo et asinus sunt animalia'. Per quod excluditur essentia divina, quia non praedicatur pluraliter; haec enim est falsa 'Pater et Filius sunt plures essentiae'. Sed declaratum est in praecedentibus quaestionibus quod nullum universale est de essentia vel quidditate suorum inferiorum, nec facit compositionem cum aliquo singulari nec aliquo existente in singulari¹⁵⁸.

Il terzo momento del discorso di Ockham afferma che tra Dio e le creature si dà l'univocità di un concetto, predicato *in quid* e *per se primo modo*. Questa conclusione è garantita per mezzo di cinque argomentazioni in *Ordinatio*, I, 2, mentre riceve una trattazione ulteriore nella *Reportatio*, III, q. 10. La trattazione ulteriore, e l'importanza di questo momento, sono resi necessari dal fatto che l'inserimento possibile di Dio all'interno del concetto di 'ens' deve essere garantita dalla struttura stessa del concetto di *ens*, che non può coincidere con il concetto proprio di una singola realtà, eppure non deve essere limitato a nessuna di esse. Cominciamo dall'osservare le cinque argomentazioni proposte in *Ordinatio*:

- 1) Dio non può essere conosciuto in sé, in modo tale che l'essenza divina termini immediatamente l'atto conoscitivo. Da notare, nella formulazione di Ockham, il primato accordato *pro statu isto* alla conoscenza intuitiva:

omnis res cognita in se aut cognoscitur intuitive aut abstractive, igitur si essentia divina in se cognoscitur aut cognoscitur a nobis intuitive aut abstractive. Non intuitive, manifestum est, quia illa est beatifica, quae ex puris naturalibus non est possibilis nobis. Nec abstractive, quia, sicut declaratum est in Prologo, nulla res potest consoci abstractive in se a nobis ex puris naturalibus nisi ipsa praecognoscatur intuitive¹⁵⁹.

- 2) Non è possibile conoscere una realtà in sé in un concetto semplice e proprio a meno che tale realtà sia in sé pre-conosciuta. Ciò significa che, dal momento che Dio non è conosciuto *ex puris naturalibus*, non è possibile averne un concetto in sé e proprio. L'esempio che propone Ockham riguarda

¹⁵⁸ ID., *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Distinctio 2, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), p. 312.

¹⁵⁹ ID., *Ibid.*, pp. 313-314.

l'impossibilità che un individuo che sia cieco dalla nascita possa conoscere i colori, dal momento che non ne ha mai potuto – strutturalmente – fare esperienza.

- 3) Tutto ciò che può essere conosciuto dall'uomo o è conosciuto (a) in sé; (b) in un concetto semplice e proprio; (c) in un concetto composito e proprio; (d) in un concetto comune a più cose. Ma Dio non è conoscibile secondo i primi due modi (in sé, in un concetto semplice), quindi è conosciuto in un concetto composito, e quindi in un concetto che è comune a più realtà.
- 4) Dio è dunque conosciuto in un concetto quidditativo, comune ad esso e ad altre realtà. La prova è interessante perché, distinguendo tra concetto denominativo (es. 'può creare') e quidditativo (es. 'un ente che può creare'), si ha che il concetto denominativo deve essere legato ad un concetto quidditativo ad esso anteriore, che indica il 'che cosa' (*quid*) cui inerisce la predicazione denominativa, altrimenti si procederebbe all'infinito nella serie dei concetti denominativi; tale concetto quidditativo deve essere però comune a Dio e alle creature, perché è impossibile che sia proprio solo a Dio (che altrimenti non sarebbe affatto conosciuto) o alle creature (perché altrimenti sarebbe falsa l'attribuzione della capacità di creare a Dio)
- 5) Esiste un concetto predicabile *in quid* di Dio e delle creature, dal quale consegue l'affermazione principale di Ockham, ossia l'univocità della *vox* 'ens' implica che tra Dio e le creature non si dà, di fatto, alcuna comunanza reale, e determina di conseguenza l'impossibilità del darsi di un'univocità forte (*stricte* e *realis*) tra Dio e le creature:

est aliquis conceptus unus praedicabilis in quid et per se primo modo de Deo et de creatura. Ex quo sequitur ultra quod vox correspondens illi conceptui est simpliciter univoca. Et ideo dico quod sine omni compositione a parte rei aliquid est univocum sibi et creaturae, quia sicut univocum quibuscumque individuis cuiuscumque speciei specialissimae non facit compositionem cum ipsis individuis nec cum quibuscumque existentibus in individuis, ita nec univocum Deo et creaturae facit aliquam compositionem in Deo; et causa est quia universaliter nihil quod est a parte rei est univocum quibuscumque. Dico tamen quod nihil Deo et creaturae est univocum accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura, nec essenziale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo. Et istam univocationem Sancti et Auctores negant respectu Dei et creaturae et nullam aliam¹⁶⁰.

Naturalmente questo concetto è quello di 'ens', e il quarto momento viene proprio a sostenere che il concetto di *ens* è comune univoco e predicabile *in quid* di tutto ciò che è al di fuori dell'anima¹⁶¹. In questo senso il

¹⁶⁰ ID., *Ibid.*, pp. 316-317.

¹⁶¹ «Circa quartum principale dico quod quibuscumque existentibus extra animam est ens commune univocum, praedicabile de eis in quid et per se primo modo. Cuius ratio est, quia omnia quae sunt extra animam, saltem in creaturis, si sint aliquo modo distincta, sunt res realiter distinctae; sed omnibus rebus ens est commune univocum eadem ratione qua est univocum Deo et creaturis; igitur etc.», ID., *ibid.*, p. 317.

concetto e la relativa *vox* 'ens' non coincidono con il concetto proprio di nessuna cosa, ma indicano soltanto la positività dell'essere, che in quanto tale riguarda anche Dio:

*sic non loquimur de ente in proposito, sed de ente quod omnem naturam positivam substantialem et accidentalem significat aequae primo et non prius substantiam quam accidens nec e converso*¹⁶².

Il punto centrale dell'intera riflessione di Ockham, comunque, riguarda il modo in cui diviene possibile la predicazione quidditativa dell'*ens* anche a Dio. Se infatti Dio non rientrasse – in qualche modo – nel concetto di *ens* così qualificato, risulterebbe impossibile garantirne una qualche forma di conoscibilità; d'altro canto, però, il fatto che Dio non venga conosciuto in un concetto proprio ma solo in un concetto quidditativo rende quantomeno complicato sostenere la convergenza effettiva di Dio in questo concetto. Anche Ockham è consapevole di questa problematica, e infatti la possibilità di comprendere Dio viene argomentata sulla base di un empirico '*omnes concedunt quod aliquam notitiam incomplexam habemus de Deo pro statu isto et etiam de substantia creata materiali et immateriali*'¹⁶³ che viene preso come una sorta di empirico ed incontrovertibile dato di fatto, e che fa da equo contraltare all'altro dato di fatto che caratterizza la filosofia di Ockham, dal momento che '*per la verità Guglielmo non si sofferma molto ad analizzare come si forma il concetto di ente, mentre indugia maggiormente sui modi di predicazione dell'ente, in sede logica*'¹⁶⁴. Eppure si potrebbe domandare che cosa accade effettivamente quando comprendo Dio mediante una *intellectio incomplexa*: lo comprendo *in sé* o *in alio*? Coerentemente con quanto abbiamo già osservato, risulta impossibile conoscerlo in sé, sia *intuitive* (perché non ne faccio esperienza diretta) sia *abstractive* (perché sarebbe comunque richiesta una conoscenza intuitiva anteriore):

*non in se, secundum omnes, quia nec intuitive nec abstractive. Non intuitive, patet. Nec abstractive, quia illa cognitio semper praesupponit intuitivam, saltem in illa forma in qua est abstractiva respectu eiusdem rei, sicut alibi patet. Unde Deus in se non plus cognoscitur a me abstractive pro statu isto quam Papa quem numquam vidi, sed tantum eum cognosco in conceptu hominis. Deus igitur in se non intelligitur a me pro statu isto, nec aliqua substantia*¹⁶⁵.

L'ultimo esempio risulta piuttosto interessante perché, pur non potendo conoscere Dio mediante intuizione o astrazione, accade qualcosa di simile alla conoscenza del Papa, che non ho mai visto di persona (*intuitive* e secondariamente *abstractive*), e che tuttavia non è di per sé escluso dalla conoscenza che ho del concetto di uomo (che invece ricavo empiricamente per generalizzazione e universalizzazione a partire dai singoli uomini che ho occasione di vedere); allo stesso modo, per generalizzazione da qualunque oggetto di cui faccio esperienza, posso ricavare un concetto positivo di 'ens' che non indica niente altro che la positività di essere,

¹⁶² ID., *Quaestiones in librum Tertium Sententiarum - Reportatio*, Quaestio 10 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. VI), p. 340.

¹⁶³ ID., *Ibid.*, p. 340.

¹⁶⁴ A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, op.cit., p. 107

¹⁶⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in librum Tertium Sententiarum - Reportatio*, Quaestio 10 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. VI), pp. 340-341.

e nel quale risulta incluso – non *in se* ma *in alio* – anche Dio. Ciò viene confermato proprio dall’affermazione successiva, ora pienamente comprensibile, che ammette la conoscibilità di Dio in un concetto comune (quindi non *in se*, ma *in alio*) a sé e alle creature:

si in alio, tunc aut in aliquo conceptu communi sibi et aliis, aut in aliquo reali. Si in aliquo reali, aut illud distinguitur a Deo secundum rationem tantum, aut realiter. Non primo modo, quia probatum est in primo quod res non potest distingui a re ratione. Nec distinguitur realiter, quia tunc, cum intelligo Deum, aliqua res singularis creata terminat intellectionem meam. Et tunc non plus cognosco Deum quam quamcumque aliam rem de qua nihil cogito, quia tantum cognosco illam rem singularem quae terminat cognitionem meam. Igitur oportet necessario ponere quod intelligendo Deum pro statu isto cognoscam eum in conceptu communi sibi et aliis, ita quod illud quod terminat actum intelligendi est aliquid unum sine multitudine, et illud est commune ad multa¹⁶⁶.

Sulla natura di questo concetto comune, nella *Reportatio*, Ockham si spinge infine ad una precisazione significativa e che dovrebbe – nelle intenzioni del filosofo inglese – assicurare la possibilità di includere Dio in un concetto ricavato dalle creature. Se infatti, da un lato, è vero che dalla *notitia incomplexa* di una qualunque cosa non è possibile ricavare la *notitia incomplexa in se* di un’altra cosa, dall’altro lato è vero anche che la *notitia incomplexa in se* di una determinata cosa può condurre alla *notitia incomplexa in conceptu communi* di un’altra, garantendone così la conoscibilità, sebbene imperfetta perché mancante di una diretta sperimentazione:

si notitia incomplexa creaturae ducit in notitiam incomplexam Dei, hoc erit in conceptu communi creaturae et Deo. Et hoc modo concedo quod notitia incomplexa unius rei in se ducit in notitiam incomplexam alterius rei in conceptu communi. Sicut per notitiam incomplexam albedinis quam vidi, ducor in notitiam alterius albedinis quam numquam vidi, per hoc quod a prima albedine abstraho conceptum albedinis qui indifferenter respicit unam albedinem et aliam. Eodem modo, ex aliquo accidente quod vidi, abstraho conceptum entis qui non plus respicit illud accidens quam substantiam, nec plus creaturam quam Deum. Et ideo, in illo conceptu non est aliqua prioritas qua una res in se sit prior altera, sicut nec in conceptu hominis est Plato prior Sorte, licet forte in re sit prior¹⁶⁷.

Interessante risulta l’equiparazione già analizzata tra univocità ed analogia, e – specialmente – la preferenza accordata da Ockham al livello delle *voces* e dei concetti. Il punto nevralgico del discorso di Ockham riguarda proprio il fatto che, non coincidendo con il concetto proprio di nessuna cosa, è possibile che una *vox* risulti univoca per mezzo di un concetto denominativo comune a più realtà, o per mezzo di più concetti quidditativi:

dico quod alio modo significat ens et dicitur de subiecto et accidente sub istis nominibus vel conceptibus, et alio modo de substantia, qualitate, quantitate, etc. Nam sicut sanum significat principaliter sanitatem

¹⁶⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 341.

¹⁶⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 342.

in animali et significat diaetam et urinam, ita tamen quod semper connotat sanitatem animalis, ita quod cibus dicitur sanus denominative quia hoc nomen vel conceptus ut praedicatur de diaeta connotat aliquid extrinsecum diaetae, puta sanitatem animalis, similiter dicitur de urina denominative propter eandem causam. Unde dicitur de cibo quia efficit sanitatem, de urina quia est signum sanitatis in animali. Tamen sanitas dicta de sanitate cuiuslibet animalis dicitur de eis in quid et univoce, non denominative, ita quod sanum primo modo dictum est tantum vox una, sed secundo modo est unus conceptus. Eodem modo est de ente, quia ista vox uno modo accepta significat substantiam principaliter mediante aliquo conceptu proprio omnibus substantiis, et secundo significat omnia accidentia mediantibus pluribus conceptibus. Et ens sic dictum dicitur in quid de omnibus substantiis, quia mediante uno conceptu, et denominative de quolibet accidente¹⁶⁸.

4.3. Ritorno nominalistico a Duns Scoto?

A questo punto Ockham compie una operazione interessante, che riattribuisce valore alle tre argomentazioni principali di Duns Scoto a sostegno dell'univocità dell'*ens*, ri-fondate sulla base dei presupposti della filosofia ockhamista. In primo luogo l'argomento del concetto certo e dubbio viene ricomposto in questa forma: (a) l'intelletto non dubita che Dio sia sostanza o accidente, perché sa *disiunctive* che Dio è sostanza o accidente, benché dubiti se sia *determinate* sostanza o *determinate* accidente; (b) ciò significa che il problema, per così dire, sta nella vox 'ens', dal momento che l'intelletto è certo *in voce* che Dio sia ente, dubitando *in voce* se sia *determinate* substantia o *determinate* accidente, ma *in mente* non è certo che sia ente, perché *in mente* ha solo i concetti di sostanza (1) e accidente (2); da ciò consegue (c) che mentre nella vox 'ens' ci sono tre termini (l'*ens*, la *substantia* e l'*accidente*) – mediante le quali si possono formare *in voce* le proposizioni 'Dio è ente', 'Dio è sostanza', 'Dio è accidente' – *in mente* ci sono solo e soltanto due termini (il concetto di sostanza e il concetto di accidente), significati per mezzo della vox 'ens', e se dunque (d) in mente si formano tre proposizioni, simili a quelle formulate in voce ('Dio è ente', 'Dio è sostanza', 'Dio è accidente'), ne consegue necessariamente che il concetto di ente non coincide né con quello di sostanza né con quello di accidente, eppure – a differenza di questi – non può essere singolare, dal momento che vi sono incluse sia le creature che Dio, e dunque sarà proprio quel concetto comune di *ens* di cui si è trattato in precedenza¹⁶⁹.

Allo stesso modo tiene la seconda delle argomentazioni di Scoto, dal momento che qualunque concetto ricavato dalla creatura contiene *virtualiter* la *notitia incomplexa* di Dio in un concetto comune a Dio e alle creature¹⁷⁰. Vale anche la terza argomentazione di Scoto, ossia l'attribuzione delle perfezioni creaturali a Dio mediante la rimozione dell'imperfezione che si trova in esse. Il fulcro dell'argomento si lega di nuovo alla possibilità di disporre di un concetto comune delle perfezioni ricavate dalle creature (sapienza, bontà, ecc.) che – proprio per la sua comunanza e quindi non-coincidenza con alcun concetto proprio – può essere attribuito anche a Dio:

¹⁶⁸ ID., *ibid.*, pp. 339-340.

¹⁶⁹ ID., *ibid.*, pp. 343-344.

¹⁷⁰ ID., *ibid.*, p. 344.

*et tunc illud quod resultat attribuendum est Deo per praedicationem. Et illud dicitur esse perfectionis quatenus potest praedicari de Deo et supponere pro eo*¹⁷¹.

Questo non accade quando si prende in considerazione una pietra, perché in tal caso – nel concetto di pietra – non è affatto inclusa la comunanza del concetto ‘lapis’ alle creature e a Dio, ma la sola applicabilità alle creature. Da notare che, proprio nell’analisi di questo punto dell’argomentazione, Ockham faccia una breve incursione sulla qualificazione dell’*ens* come soggetto della metafisica. L’*ens* (sia al livello di *vox* che di *conceptus*) in quanto *ens* non coincide né con la sostanza né con l’accidente, ma suppone solo per sé stesso (cioè per la semplice positività di essere), e solo in quanto tale è soggetto della metafisica:

*a sapientia creaturae potest abstrahi conceptus communis et a lapide non, quia isto modo intelligitur quando dicitur quod ens est subiectum metaphysicae non tantum in voce sed etiam in conceptu. Quia quaero pro quo supponit ‘ens’ quando dicitur quod ens est subiectum metaphysicae. Non pro substantia nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa ‘substantia est subiectum metaphysicae’, ‘accidens est subiectum etc.’. Igitur tantum supponit pro se puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subiectum metaphysicae. Similiter intelligitur quando dicitur quod ens dividitur in creatum et increatum – ens supponit tantum pro conceptu in mente, non pro substantia vel accidente*¹⁷².

Interessante risulta poi la risposta all’obiezione per la quale l’univocità supporrebbe una realtà comune agli univocati e ad essa anteriore (simile all’*intentio univoca* di cui parlava Francesco d’Appignano), e che mostra la prospettiva terminista nella quale si muove Guglielmo:

*nullum univocum est prius realiter vel natura illis quibus est univocum, sed tantum est prius prioritate consequentiae, quia scilicet ab univocato ad univocum est bona consequentia et non convertitur; et quod aliquid tale sit prius tali prioritate ipso Deo non est inconueniens. Isto enim modo potest dici quod etiam aliqua vox prolata est prior Deo, quia in voce etiam est ista bona consequentia ‘a est Deus, igitur a est ens’, et non e converso; igitur illa vox communior est quam Deus. Et quando dicitur quod univocum est simplicius univocatis, patet per praedicta quod haec est simpliciter falsa*¹⁷³.

¹⁷¹ ID., *ibid.*

¹⁷² ID., *ibid.*, p. 345. Si veda anche quanto nota Ghisalberti: «tale concetto di ente non presuppone qualcosa che debba essere conosciuto prima di conoscere gli enti particolari; anzi, si deve dire che il singolare può essere conosciuto anche senza i concetti generali di essere e di uno. È piuttosto un concetto univoco (in senso largo, anche un concetto può essere detto univoco), che abbraccia ogni cosa esistente nell’universo mentale e in quello fisico; esso comprende gli enti reali, dotati di esistenza extra-mentale, e gli enti di ragione, che esistono solo nell’intelletto. Il concetto di ente si forma mediante un processo di progressiva generalizzazione, in quanto tutto ciò che esiste rientra nella notizia astratta di positività che il nostro intelletto si forma astraendo dalla natura materiale delle cose. Ente è qualunque cosa che entra nell’universo empirico, cioè ogni individuo; è un concetto univoco generalissimo, atto a rappresentare tutte le cose senza importare nulla di realmente o naturalmente preesistente a ciò rispetto a cui è univoco. La priorità della nozione di ente è semplicemente una priorità di conseguenza, che sorge cioè in conseguenza al fatto che il procedimento che va dalla realtà al concetto è corretto, mentre non è corretto il cammino inverso», A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, op. cit., pp. 106-107.

¹⁷³ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, Distinctio 2, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), p. 332.

A conferma di ciò, valga una delle ultime risposte di Ockham alle obiezioni, nella quale si preoccupa di precisare che l'unico tipo di univocità negata dai Padri e dagli Autori è quella che ammette una qualche comunanza di elementi reali (essenziali o accidentali) tra le creature e Dio, mentre invece un'univocità puramente concettuale, modellata a partire da un'originaria comprensione della positività dell'essere, in base alla quale – pur senza poterne fare esperienza alcuna, né intuitiva né astrattiva – diventa possibile predicare *in quid l'ens* anche a Dio:

ad septimum, et ad omnes auctoritates, dico quod Deo et creaturae non est aliquid univocum sic quod aliquid essenziale creaturae vel accidentale habeat perfectam similitudinem cum aliquod quod est realiter in Deo. Et talem univocationem negant omnes Sancti respectu Dei et creaturae; non tamen negant univocationem conceptus praedicabilis de Deo et creatura in quid et per se primo modo¹⁷⁴.

5. La proposta di Giovanni da Ripa

A questo punto possiamo volgere lo sguardo alla proposta di Giovanni da Ripa. Data la complessità della materia, è bene precisare in via preliminare l'esito del percorso ripiano: attraverso un'analisi delle speculazioni di Francesco d'Appignano, di Giovanni Duns Scoto e di Guglielmo di Ockham (non sempre interpretati secondo la lettera del testo), di cui Ripa sceglie di abbandonare l'orizzonte più proprio, il Dottore Supersottile approda ad una posizione piuttosto interessante: radicalizzando alcune delle intuizioni di Francesco, Ripa giunge a distinguere chiaramente la *ratio entis in Deo* dalla *ratio entis in creaturis*, stabilendo una reale analogia tra di esse, mentre attribuisce una piena e completa univocità alla *ratio entis in creaturis*. La proposta risulta tanto più interessante se si riflette sul fatto che Ripa recepisce dalla filosofia di Duns Scoto la pregnanza del tema dell'univocità dell'*ens* in quanto declinata nelle molteplici gradazioni intensive dell'essere, ma al contempo assorbe anche lo spirito della filosofia di Francesco, che tendeva invece ad escludere la possibilità di una qualunque forma di univocità (*in re* o *secundum rationem*) tra la *ratio* di Dio e quella delle creature, ed infine si serve di una critica della filosofia di Ockham per limitare fortemente un approccio esclusivamente logico o terminista alle questioni genuinamente metafisiche¹⁷⁵. Il risultato è una proposta di complessità ancora maggiore rispetto a quella di Francesco d'Appignano ma paradossalmente più semplice, che cerca di riportare – potremmo dire dopo la 'deriva' logicista della filosofia di metà XIV secolo – sul piano genuinamente metafisico problemi che non possono essere risolti in una prospettiva esclusivamente logica.

¹⁷⁴ ID., *ibid.*, pp. 335-336.

¹⁷⁵ Per rendere ragione di chi sia Giovanni da Ripa non trovo superfluo ribadire la *vis* metafisica, usando le sue stesse parole. Rispondendo alle argomentazioni di Adamo di Wodeham intorno all'eternità del primo uomo, ad esempio, lascia trasparire davvero genuinamente il suo approccio: «sed quia non multum curo insistere logice ad evacuationem argumentorum, ubi ratio aliquam soliditatem videatur praetendere, respondeo ad rationem et dico quod ratio non concludit suum intentum», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio I, Art. 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 89ra.

5.1 *Ratio entis in Deo*

La genesi della proposta di Ripa è fortemente legata alla speculazione degli autori anteriori, come emerge già dall'apertura della prima *Quaestio* della *Distinctio 3: utrum divina essentia sub aliqua ratione sibi et creaturae univoca sit distincte intelligibilis ab intellectu viatoris*¹⁷⁶. Più in dettaglio, Ripa sembra legarsi anche all'apertura della medesima *quaestio de univocatione* di Francesco d'Appignano, allorché rileva come ci sia un qualche legame tra concetto univoco e *ratio communis* che suppone una qualche comunanza *in re*, benché – ed è bene precisarlo – Ripa sceglie di non tenere conto della marcata distinzione tra *ratio* ed *intentio* che caratterizzava la proposta di Francesco, probabilmente per le difficoltà nel tenere insieme concetti dai contorni sfumati, e preferisce considerare il lato della sola *ratio* (benché alcune aperture in direzione dell'*intentio* siano contenute nella *Distinctio 8*, come vedremo a suo tempo):

*nullis diversis entibus non communicantibus in aliqua ratione formali utrique intrinseca potest correspondere aliquis conceptus univocus et distincte utriusque repraesentans. Sed Deus et creatura non possunt communicare in aliqua una ratione utrique intrinseca; ergo etc. Maior probatur ex descriptione univoci: univocum enim est cui in rebus quibus est univocum correspondet idem nomen et eadem ratio, et per consequens quaecumque habent conceptum univocum communicant in re extra in aliqua ratione formali*¹⁷⁷.

Per risolvere la questione dell'univocità Ripa cerca in primo luogo di comprendere se la *ratio entis* possa essere comune a Dio e alle creature, indagando la modalità con la quale la *ratio entis* si trova in Dio (immensità). Dal momento che il testo di Ripa è scandito dalla progressione – quasi *more geometrico* – delle conclusioni, è buona cosa seguirne l'ordine. La prima conclusione del primo articolo¹⁷⁸ afferma dunque, senza esitazione, che la *ratio entis in Deo* è formalmente immensa:

*ratio entis secundum quam Deus denominatur essentialiter ens formaliter est immensa*¹⁷⁹.

Già dall'enunciazione di questa conclusione emergono alcuni elementi di interesse: innanzitutto la modulazione del problema dell'univocità dell'essere nella cornice di uno sdoppiamento dei piani (*ens-ratio*), che lascia intendere l'allontanamento dalla più semplice impostazione di Duns Scoto come già per Pietro Aureolo e Francesco d'Appignano; in secondo luogo l'utilizzo marcatamente tecnico degli avverbi: a differenza di Francesco d'Appignano, secondo il quale tanto Dio quanto le creature possono essere definite *formaliter ens*, Ripa utilizza gli avverbi in un senso ancora più specifico, perché è solo la *ratio entis* che qualifica *essentialiter* l'*ens* che è Dio (permettendo di denominare Dio 'ens') ad essere *formaliter* immensa, mentre ciò non accade per le creature, che – come vedremo – ne derivano solo *causaliter et analogice*. Ripa è

¹⁷⁶ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 3*, *Quaestio I*, cod. Vat. Lat. 1082, f. 117ra.

¹⁷⁷ ID., *ibid.*

¹⁷⁸ «Utrum ratio entis secundum quam Deus denominatur ens formaliter est immensa», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 3*, *Quaestio I*, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 117rb-119rb.

¹⁷⁹ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 3*, *Quaestio I*, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 117rb.

vincolato a questa impostazione dalle sue stesse posizioni metafisiche, espresse nella *Distinctio 2*, in base alle quali si dà una distinzione netta e invalicabile tra l'infinito (creaturalmente possibile e composto dal concorso unitivo di infiniti gradi intensivi) e l'immenso (grado unico e semplice, proprio soltanto di Dio), ma al contempo questa impostazione del problema mostra già l'esito del percorso ripiano: non è possibile che la *ratio entis in Deo* (immensa) sia in alcun modo comune alla *ratio entis in creaturis* (finita/infinita), negando di fatto qualunque forma di univocità tra Dio e le creature. È come se la distinzione infinito/immenso portasse a chiudere l'intera metafisica di Duns Scoto nel dividendo creato dell'essere, dal momento che, considerando l'infinito come creaturalmente possibile, il dividendo finito/infinito dell'essere si distingue dal dividendo 'originario' che è l'essere immenso. In questo modo vengono decisamente superate le titubanze della riflessione di Francesco d'Appignano, ma viene contemporaneamente abbandonata la possibilità di garantire qualunque forma possibile di univocità (*in re, ratione o ex parte intellectus concipiendi*) tra Dio e le creature, perché è come se la distinzione infinito/immenso portasse a chiudere l'intera metafisica di Duns Scoto nel dividendo creato dell'essere (dal momento che Ripa considera creaturalmente possibile l'infinito, il dividendo finito/infinito dell'essere si distingue dal dividendo 'originario' che è l'essere immenso), sancendo il definitivo tramonto di qualunque forma di univocità (*in re, ratione o ex parte concipiendi*).

La dimostrazione di questa prima conclusione passa attraverso l'analisi di alcuni presupposti. Innanzitutto, ponendo la caratteristica distinzione ripiana – già analizzata nella *Distinctio 2* – tra le molteplici *denominationes perfectionis* (si definisce *denominatio perfectionis* una qualunque perfezione presente nelle creature e anche in Dio, come *esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas*, e così via), qualunque ente creato viene formato (*formatur*) da Dio nell'essere in base all'essere divino, nella vita in base alla vita divina, nell'intelligenza in base all'intelligenza divina, in modo tale che nella creatura vi siano le 'impronte' delle medesime perfezioni presenti in Dio:

*pro probatione istius conclusionis, et pro aliis post dicendis, suppono modum loquendi Dyonisii, De Divinis Nominibus, capitulo V, prima parte, ubi ostendit quod quodlibet ens creatum formatur in esse entis a Deo secundum quod ens, et in esse vitae a Deo secundum quod vita, et sic de aliis denominationibus communibus Deo et creaturis*¹⁸⁰.

In secondo luogo, sempre appoggiandosi all'autorità dello Pseudo-Dionigi, Ripa afferma come la *denominatio entis* indichi una *perfectio simpliciter*:

suppono ulterius quod esse ens dicit perfectionem simpliciter. Istud patet expresse ex beato Dyonisio, in toto V capitulo De Divinis Nominibus, in quo tractat simpliciter de denominatione Dei secundum quod ens, ubi ostendit ita Deum in esse entis se habere eminenter ad omnem ens creatum sicut in esse

¹⁸⁰ ID., *ibid.*

*vitae ad omnem vitam creatam, ubi etiam ostendit quod esse ens est antiquius nomen Dei et proprium sibi ex Sacra Scriptura, sicut patet prima parte illius capituli*¹⁸¹.

Questi presupposti non solo mostrano la dipendenza di Ripa dalla speculazione neoplatonica, ma contengono una distinzione tra le varie *perfectiones* che è presente anche in Dio (distinzione formale che sarà oggetto della *Distinctio* 8), un legame marcatamente metafisico tra le perfezioni creaturali e la loro fonte originaria, e la priorità attribuita all'essere che è la prima e fondamentale tra queste perfezioni, secondo la nota proposizione del *Liber de Causis*.

Uno degli aspetti più importanti nella dimostrazione di questa conclusione fa leva sul fatto che si deve ammettere necessariamente l'immensità divina, altrimenti – posto che risulta *eo ipso* contraddittorio ammettere una finitezza dell'essere divino – l'unica altra alternativa sarebbe la postulazione di una indifferenza originaria della *ratio entis* divina alla finitezza e all'infinitezza: ponendo tale indifferenza, tuttavia, Dio potrebbe produrre una creatura che gli sia identica quanto al grado intensivo, il che è contraddittorio; se quindi non può produrre una creatura di pari intensità, allora risulta immediatamente evidente che il grado proprio di Dio non è affatto indifferente alla finitezza e all'infinitezza, ma è ben determinato, ossia immenso. Inoltre Ripa, sulla scorta di Duns Scoto, nota come infinito e finito non siano *rationes formales* che si aggiungono alla *ratio entis* o a qualunque altra denominazione di perfezione, ma piuttosto dei modi intrinseci direttamente legati alla *ratio stessa* (dell'*ens* o di altre perfezioni), in modo tale che non si renda necessario introdurre un altro elemento (*ratio rationis infinitae*) per spiegare come mai un determinato ente sia espresso proprio in quel determinato grado piuttosto che in un altro:

finitas vel infinitas non sunt rationes formales superadditae rationi entis vel vitae, et huiusmodi; ergo quaelibet ratio se ipsa formaliter et non per aliam rationem est finita vel infinita, et per consequens vel in Deo ratio entis est formaliter infinita se ipsa, vel ratio entis in Deo nullo modo potest habere infinitatem, nec in creatura finitatem, et per consequens non est ex se indifferens. Primum antecedens proba: nam si ratio entis sit infinita per aliam rationem, vel illa ratio est ex se infinita – et eodem modo, ymmo a fortiori, standum erat in prima – vel non, et sequitur in huiusmodi rationibus processus in infinitum

*Praeterea, per quamcumque rationem aliquid est finitum in esse entis, per eandem idem habet esse entis: nam quidquid dat formaliter esse entis sub gradu sicut quatuor, idem – quocumque alio circumscripto – dat esse entis; sicut quidquid dat formaliter esse album sub gradu sicut quatuor, dat formaliter esse album. Ergo data ratione per quam Deus est infinitus secundum denominationem essentialem entis, per ipsam est formaliter ens, et per consequens ratio entis qua Deus denominatur formaliter ens est formaliter infinita, quod erat probandum*¹⁸².

¹⁸¹ ID., *ibid.*

¹⁸² ID., *ibid.*; cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, *Distinctio* 3, § 58 (ed. Vaticana, vol. III, p. 40).

Ne risulta dunque un'immensità essenziale divina che non è possibile sottoporre a dubbio. E questa immensità caratterizza non solo la *denominatio perfectionis entis in Deo*, ma qualunque altra *denominatio perfectionis* che sia comune a Dio e alle creature (*vivere, intelligere, sapere*), come ci informa la seconda conclusione:

*omnis denominatio transcendens communis Deo et creaturae habet in Deo rationem intrinsecam immensam formaliter*¹⁸³.

Questa conclusione non richiede alcuna dimostrazione, perché – qualunque perfezione consideriamo – si applicano le stesse dimostrazioni della prima conclusione.

Questi rilievi conducono Ripa a formulare una terza conclusione, responsiva dell'articolo, che nega qualunque comunanza tra la *ratio entis* in Dio e nelle creature:

*secundum nullam rationem in esse entis Deus potest communicare cum creatura formaliter*¹⁸⁴.

La dimostrazione di questa conclusione è piuttosto interessante per alcuni aspetti che vengono evidenziati. Il primo riguarda l'influsso della causa formale: posto che la causa formale conferisce l'essere secondo una precisa *ratio*, e posto anche che la creatura viene formata da Dio secondo le medesime perfezioni che si trovano originariamente in Dio stesso (*esse, vivere, intelligere, ecc.*), se la *ratio entis* (o più in generale la *ratio* di qualunque perfezione) fosse la medesima, Dio potrebbe comunicare la pienezza della propria *deitas* ad ogni creatura (e non solo nel caso eccezionale del Verbo incarnato):

signetur a creatura quae formetur in esse entis a Deo secundum quod Deus est ens: aut igitur Deus – formando a in esse entis – sit actus formalis ipsius a in esse entis, vel derivat in a aliquam aliam rationem formalem per quam a denominetur formaliter ens. Primum non potest dari: primo, quia tunc Deus tam intense esset actus formalis a in esse entis sicut ipsamet est essentialiter ens; sed per primam conclusionem Deus est immensus in esse entis; igitur a et quodcumque aliud ens formatum est tantum in esse entis sicut Deus.

*Item, cum Deus non possit esse actus formalis alicuius secundum aliquam rationem essentialem quin secundum quamlibet, sequitur quod non stat Deum formare a in esse entis nisi etiam formet a in esse vitae et cuiuscumque alterius perfectionis essentialis; et per consequens eo ipso quod Deus format aliquod in esse entis, communicat sibi totam plenitudinem deitatis. Consequens impossibile, et assumpta patent evidenter ex secundo articulo primae quaestionis Prologi. Si vero detur secundum, igitur Deus et creatura non denominantur formaliter ens per aliquam eandem rationem formalem, et habetur intentum*¹⁸⁵.

¹⁸³ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 117vb.

¹⁸⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 117vb.

¹⁸⁵ ID., *ibid.*

In secondo luogo, se si ammettesse che la *ratio entis* sia la medesima, potrebbe darsi il caso in cui una creatura sia egualmente intensa di Dio, oppure che partecipi soltanto di una porzione limitata di questa *ratio*; in tal caso, però, o la creatura più perfetta eguaglierebbe Dio in intensità, oppure non sarebbe la creatura più perfetta; in entrambi i casi la *ratio* propria di Dio conterrebbe una *latitudo* che frammenterebbe la semplice immensità divina in una pluralità di gradi partecipabili dalle creature, contro quanto sostenuto nella *Distinctio 2*.

Da ciò si deducono due elementi strutturali che preparano una quarta conclusione. Il primo riguarda l'impossibilità che la medesima *ratio perfectionis* (non solo la *ratio entis*, ma – più in generale – qualunque perfezione che Dio e le creature condividono) si trovi allo stesso modo in Dio e nelle creature, perché in tal caso sarebbe impossibile rispettare l'assoluta semplicità, priva di *latitudo* e composizione, del grado divino (immenso). Il secondo elemento, complementare, riguarda la necessità che si dia una qualche forma di comunanza o relazione tra una qualunque *ratio perfectionis in Deo* e la corrispondente *ratio perfectionis in creatura*; in altre parole, la creatura può 'essere' solo perché in qualche modo formata da un Dio che possiede l'essere in una modalità anteriore ed eminente, può essere 'viva' solo perché formata nella vita da un Dio che possiede la *perfectio vitae* in una modalità anteriore ed eminente, può essere 'intelligente' solo perché formata nell'intelligenza da un Dio che possiede la *ratio intelligentiae* in maniera originale ed eminente. Questi elementi, che apparentemente appaiono inconciliabili, vengono uniti da Ripa mediante un approccio decisamente originale, che non trova – almeno a mia conoscenza – riscontri in altri autori, e che sostanzialmente coincide con l'ammissione di una piena e completa analogia tra la *ratio entis in Deo* e la *ratio entis in creatura*, mentre rimane in sospeso (perché oggetto dell'articolo successivo) il dubbio riguardante l'eventualità (successivamente confermata) che tutte le creature condividano le medesime *rationes perfectionis* in una modalità pienamente univoca:

secundum rationem entis vel eius denominationem essentialem, Deus et creatura tantum analogice et causaliter comparantur. Volo dicere quod denominationi essentiali qua Deus et creatura denominantur in esse entis, non correspondet eadem formalis ratio in utroque sed diversae, quarum una – scilicet illa qua creatura denominatur formaliter ens – a ratione divina in esse entis causaliter derivatur et continetur eminenter in ipsa¹⁸⁶.

In questo modo il rapporto di analogia che lega Dio e le creature viene fatto risiedere in una dipendenza della *ratio entis* nelle creature (finita/infinita) da una più originaria *ratio entis* divina (immensa) che la contiene *eminenter* (in una modalità dunque immensamente più perfetta) e dalla quale deriva *causaliter* (in una modalità che garantisce il collegamento tra le due *rationes* e la dipendenza analogica della seconda dalla prima). In altre parole, nel momento in cui Dio crea, non conferisce alle creature le medesime *rationes perfectionis* così come sono contenute nella sua essenza divina, ma piuttosto una loro versione depotenziata, che contiene una *latitudo*, ossia la possibilità strutturale di una molteplicità di gradi nei quali si dispongono e differenziano le creature, senza mai poter raggiungere la somma perfezione e l'assoluta semplicità dell'immensità divina. L'analogia si

¹⁸⁶ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 3*, *Quaestio I*, *Art. 1*, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118ra.

fonda dunque sulla dipendenza *causaliter* delle perfezioni creaturali dalla loro matrice originaria divina, che le contiene *eminenter*; e al contempo proprio questa continenza *causaliter/eminenter* impedisce il darsi di ogni forma di univocità tra le *rationes perfectionis* creaturali e la loro origine divina. Interessante notare come Ripa ritenga di mantenersi fedele alla proposta dello Pseudo-Dionigi, che qualificava Dio come *super-ens*, *super-vita*, *super-intelligentia*:

Deus, formando in esse entis creaturam, non communicat sibi eandem rationem quam habet formaliter; igitur derivat in ipsam aliam rationem qua creatura in esse entis actuetur formaliter, et per consequens huiusmodi rationes formales se habunt secundum quamdam analogiam et causalitatem, quamvis habeant denominationes consimiles.

Secundo sic: Deus non secundum eandem rationem formalem est ens cum creatura, et Deus in esse entis format quamcumque creaturam secundum esse denominationis consimilis; igitur tales denominationes habent analogiam causalitatis et continentiae eminentis. et hinc est quod frequenter Dyionisius negat: Deum esse ens, vitam et huiusmodi, ut ostendat quod Deus non communicat cum aliqua creatura in aliqua ratione formali; non autem negat per modum remotionis alicuius perfectionis a Deo, sed per modum superexcessus et eminentiae ad quamcumque perfectionem formalem creaturae, et ideo frequenter vocat ipsum superens, supervitam et huiusmodi, ut ostendat quamdam analogiam et causalitatem secundum huiusmodi rationes¹⁸⁷.

5.2 L'importanza della riflessione di Francesco d'Appignano

L'interesse della proposta di Ripa risiede anche nel fatto che la sua genesi passa attraverso lo studio della proposta di Francesco d'Appignano, di cui ne rappresenta una radicalizzazione:

in hac eadem conclusione concordat quidam Doctor Sollempnis probans quod Deus et creatura non possunt communicare in aliqua ratione formali; sed ideo Deus dicitur ens, vita et huiusmodi: quoniam supereminenter est ista per unicam rationem formalem continentem virtualiter omnes istas perfectiones creatas. Licet autem ego teneam oppositum de ultimo principaliter, tamen concordo secum in duobus¹⁸⁸.

L'analisi delle argomentazioni di Francesco d'Appignano è molto importante per due ragioni distinte: (a) in primo luogo, nonostante l'introduzione delle argomentazioni menzioni un certo Doctor Sollempnis che potrebbe far pensare immediatamente ad Enrico di Gand, è senza dubbio Francesco d'Appignano l'autore cui Ripa si riferisce, per via della presentazione *verbatim* delle sette vie della *Distinctio 8* del *Commentarius* di Francesco; al contempo quell' 'ego teneam oppositum de ultimo principaliter' si riferisce alla tesi in base alla quale mediante *una sola ratio* Dio contiene tutte le perfezioni, tesi che non è compatibile con la più articolata distinzione formale proposta da Ripa – in base alla quale anche in Dio si trova una *ratio* precisa per l'*esse*, una

¹⁸⁷ ID., *ibid.*

¹⁸⁸ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 3*, *Quaestio I*, *Art. 1*, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118ra-rb.

ratio precisa per il *vivere*, una *ratio* precisa per l'*intelligere*, e così via per tutte le altre perfezioni – mentre è compatibile con la proposta di Francesco. (b) Un secondo aspetto di grande interesse riguarda il fatto che la presentazione per esteso delle sette vie con le quali Francesco d'Appignano negava la possibilità dell'esistenza di un'*intentio* univoca a Dio e alle creature viene rimodulata da Ripa mediante l'eliminazione del doppio livello (*ratio/intentio*), forse giudicato superfluo o confuso, e l'appiattimento del discorso al livello della sola *ratio*, ed è lo stesso Ripa ad informarci dell'operazione:

*arguit iste Doctor quibusdam pulchris rationibus prima facie, et in Summa (!) arguit per sex (!) vias. Prima sumitur ex parte primitatis divinae et arguit sic, et facio formam breviorum quam ipse et sub alio modo loquendi forsitan magis grato*¹⁸⁹.

Lasciando da parte la riproposizione delle vie, che sostanzialmente coincide *verbatim* con la formulazione di Francesco e varia soltanto per l'eliminazione sistematica di ogni riferimento all'*intentio*, quello che Ripa si premura di osservare è l'originalità delle sette vie di Francesco, che si accompagna però alla loro insufficienza e parzialità nei confronti di un'indagine tesa al raggiungimento della Verità; allo stesso tempo, nonostante l'argomentare ripiano sia di solito marcatamente tecnico e freddo, in questo caso particolare è lo stesso Ripa a mostrare il suo legame con Francesco d'Appignano, definito quasi come un 'padre':

*haec est positio istius Doctoris, in brevi explicata sub alia forma utilioris quam ipse ponat, quae positio sine dubio in rationibus videtur multum colorata et magis quam quacumque opposita quam adhuc viderim; nec est mirum quantum iste Doctor Succintus (?)*¹⁹⁰ *inter cetera de quibus tractavit – et in Sententiis et in aliis Quaestionibus quas scripsit de hac materia – ostendit se habuisse istam materiam semper corde. Sed in rei veritate, quamvis ipse fuerit mihi pater, magis tamen debet esse intima veritas ad quam investigandam debemus principaliter nos dirigere; nihilominus, nisi haberem pro me alias, rationes istas modicum ponderarem, quoniam – ut communiter in materia – graviter peccant. Et licet sim opinionis oppositae quoad ultimum eius punctum – modo tamen non intendo circa ipsam insistere, quoniam Deo duce in octava distinctione satis evidentem ostendam oppositum sui dicti – verumptamen rationes factae pro conclusione in qua secum concordo, videtur mihi quod non bene concludant nec probabiliter sint fundatae*¹⁹¹.

¹⁸⁹ ID., *Ibid.*, f. 118rb. Nonostante si parli di *Summa* e si menzionino, in tutti i manoscritti, sei vie, lo stesso testo di Ripa riporta tutte e sette le argomentazioni di Francesco, e – dopo averle elencate – il richiamo al *Commento Sentenziario* e al *Quodlibet*.

¹⁹⁰ Non sono ancora certo della corretta lettura dell'abbreviazione. Come notato da TIZIANA SUAREZ NANI e WILLIAM O. DUBA, il titolo di *Doctor Succintus* sembra attestato dal XV° secolo: «known since the fifteenth century as the Doctor Succinctus, Francis of Marchia authored several works», cf. FRANCISCI DE MARCHIA, *Reportatio IIA*, Leuven University Press, 2008, p. xix. Nonostante io abbia consultato attualmente 7 dei 10 testimoni che riportano il *Commento* di Ripa nella sua interezza (i testimoni Z V W P S [XIV sec.] Y R [XV sec.], cf. ANDRÈ COMBES, *Présentation de Jean de Ripa*, in “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, Vrin, Paris, 1957, in particolare pp. 161-170), non sono riuscito a sciogliere con sicurezza l'abbreviazione, che senz'altro non è più 'Doctor Sollempnis', come nel f. 118rb.

¹⁹¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 118va.

Quali sono gli elementi della proposta di Francesco d'Appignano che Ripa non accetta? Sostanzialmente i presupposti, dal momento che – per criticare le sette vie di Francesco – Ripa premette un ‘duplice modo’ (che *non* è l'opinione di Ripa!) di sostenere la conclusione opposta a quella di Francesco, ‘duplice modo’ che, a giudizio di Ripa, Francesco non riesce ad intaccare (e cioè che la *ratio entis* può essere la medesima in Dio e nelle creature):

antequam ad ipsarum solutionem descendam, praemitto duplicem modum secundum quem possem conclusio opposita contra rationes suas defendi. Primus esset tenendo quod eadem est ratio entis in Deo et creaturis, et quod illa est ex se formaliter immensa et ideo immense correspondet ipsi Deo tamquam puro actui; in creatura vero finita, et secundum quod creatura ad maius vel minus esse formatur per incommutabilem formam, secundum hoc magis una creatura quam alia participat formaliter huiusmodi rationem. Et istam positionem tenendo – quam ipse nullo modo efficaci ratione impugnat, licet a me sit principaliter impugnata – potest dissolvi quaelibet eius ratio¹⁹².

Questo ‘duplice modo’ di argomentare, che non emerge con chiarezza dalle parole di Ripa, sostanzialmente coincide con (a) l'attribuzione della medesima *ratio entis* a Dio e alle creature, benché non nella forma ‘blanda’ proposta da Francesco – per il quale tanto Dio quanto le creature sono *formaliter ens* pur non condividendo alcuna *ratio* comune – ma piuttosto in una forma tale che la *ratio entis* sia *ex se e formaliter* immensa, e quindi possa corrispondere a Dio essenzialmente, mentre alle creature solamente per partecipazione; (b) l'introduzione di una gradazione interna a questa medesima *ratio*, che permetta di attribuire *immediate* ed *immense* la *ratio entis* a Dio *tamquam puro actui*, mentre alla creatura in una proporzione variabile (*magis et minus*) che legittimi la struttura stessa della partecipazione. Naturalmente è proprio il presupposto della medesima *ratio* che Ripa ritiene di avere dissolto nelle sue conclusioni, mediante la distinzione formale tra le *denominationes perfectionis* nelle creature (parallela alla corrispondente distinzione in Dio) e la dipendenza causale di una qualsiasi *ratio* creata dalla – soltanto simile! – *ratio* divina; Francesco d'Appignano invece – sempre secondo Ripa – non era riuscito a mettere chiaramente fuori gioco questa opzione proprio perché, sostenendo questi due presupposti, viene a cadere la validità di tutte le sette argomentazioni proposte dal Succinto. La prima via decade perché non c'è alcuna indifferenza di una eventuale *ratio communis* a Dio e alle creature, ma piuttosto una coincidenza immensa ed essenziale con Dio, e una coincidenza soltanto accidentale, per opera di Dio e in gradazioni distinte (per partecipazione), con le creature. La seconda via viene squalificata allo stesso modo per quanto riguarda l'aspetto del *necesse esse*, con un richiamo aggiuntivo alla *visio beatifica*: dal momento che Dio ha necessariamente la visione beatifica di sé stesso, se la seconda via di Francesco fosse valida, tutti i beati dovrebbero possedere necessariamente (per loro essenza e non per dono divino) la visione beatifica di Dio. La terza via, che faceva leva sulla divisibilità e partibilità di una eventuale *ratio communis* che verrebbe depotenziata proprio dalla sua stessa divisibilità, viene messa fuori gioco da Ripa con il richiamo

¹⁹² ID., *ibid.*

alla teoria della *perfectio specierum* espressa nella seconda distinzione¹⁹³: dal momento che è possibile che in una specie qualsiasi si incontrino infiniti individui (di perfezione individuale distinta), e che sotto il grado supremo di una qualsiasi specie si incontrino ugualmente infiniti individui (numericamente distinti), ne consegue che non avviene alcun depotenziamento o frammentazione di una *ratio communis*, ma piuttosto una partecipazione in gradi distinti che non lede la sua originaria immensità, ma piuttosto depotenzia gli individui ‘secondi’ che derivano da un azione creatrice divina. Per questo motivo anche la quarta via viene esclusa: la potenzialità infatti non si trova tanto nella *ratio* stessa, quanto piuttosto negli individui che ne partecipano. Alla quinta via si risponde notando che la *ratio entis* è in Dio di per sé immensa, mentre nelle creature lo è solo per partecipazione: questo significa che la potenzialità della *ratio entis* è esclusa solamente nel caso di Dio, ma è pienamente compatibile con una partecipazione (in gradazioni variabili) delle creature. La sesta e la settima via vengono confutate come la terza, mediante il ricorso alla teoria della *perfectio specierum*, in base alla quale si concede la possibilità di una gradualità infinita di intensità sia all’interno di ogni specie (individui di perfezione distinta) sia al di sotto di ogni singolo grado individuale (individui dalla medesima perfezione, numericamente distinti).

Confutate le vie di Francesco, Ripa si preoccupa comunque di notare la pregnanza delle tesi del *Doctor Succinctus*, dal momento che – *sicut audit!* – in Inghilterra ci sono diversi *Doctores Moderni* (quindi autori senz’altro posteriori al 1330, perché Ripa non qualifica Francesco d’Appignano né come un moderno, né come un antico) che tentano di difendere la posizione di Duns Scoto sostenendo un’indifferenza originaria dell’*ens* nei confronti di Dio e delle creature unita alla possibilità di una sua identità reale con entrambi i termini¹⁹⁴, ma che, ciononostante, non riescono ad evadere la più antica confutazione di Francesco d’Appignano, in particolar modo il nucleo della prima via:

sed ista via, sive sit Doctoris Subtilis sive non, multum improbabilis est nec evadens rationes Doctoris praemissi et maxime primam eius rationem: si enim aliqua ratio – puta entis – in Deo est ex se indifferens ad Deum et creaturam, quaero per quid a priori huiusmodi ratio determinatur ad gradum

¹⁹³ Si tratta di una componente essenziale della filosofia di Ripa, che è bene richiamare brevemente. Ponendo che la *latitudo* di ogni singola specie si dà secondo la logica della quantità continua, e quindi è infinitamente divisibile, si può comprendere la possibilità di infiniti individui: «cuiuslibet individui non supremi in aliqua specie ratio individualis essentialis correspondere potest secundum gradum intensiorem superiori individuo in eadem specie», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. IV, conclusio 10, cod. Vat. Lat. 1082, f. 116va. Sulla presenza di più individui nel medesimo grado specifico: «aliqua sunt possibilium individua in eadem specie communicantia in aliqua ratione essentiali superaddita rationi specificae», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, conclusio 11, cod. Vat. Lat. 1082, f. 116va.

¹⁹⁴ «Alius modus salvandi univocationem est ille qui ponitur a multis modernis, et maxime sequentibus dicta Doctoris Subtilis, sicut audio quod in Anglia quidam faciunt: ymaginantur enim quod ratio entis prout est ratio comunissima et transcendens est ex se indifferens ad finitum et infinitum, ad necesse esse et ad contingens esse, ita quod ipsa non est formaliter finita vel infinita, necesse esse vel contingens esse, licet utrumque per ydemptitatem realem possit competere; et secundum istam viam nituntur salvare univocationem in re ad ens creatum et increatum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119ra.

*entitatis divinae: non per Deum, quoniam huiusmodi ratio est prior; nec per aliquam rationem divinam, cum talis sit simpliciter prima; nec per aliquid prius Deo, nam hoc claudit contradictionem*¹⁹⁵.

Stabilito dunque che risulta del tutto impossibile ammettere una medesima *ratio* comune a Dio e alle creature, e che al contempo la posizione di Francesco d'Appignano – la più ‘colorata’ tra tutte quelle elaborate fino al tempo di Ripa contro un ingenuo scotismo – risulta carente sotto diversi punti di vista, Ripa ritiene, come già affermato nelle sue conclusioni, che solo una piena analogia tra la *ratio entis* in Dio e la *ratio entis* nelle creature (contenuta *eminenter* e derivata *causaliter* da quella divina) possa spiegare sia la dipendenza causale delle creature da Dio, sia la possibilità di una conoscenza inizialmente *non theologice* dell'ente divino.

Se si unisce questa tesi a quella della distinzione formale nella forma elaborata da Ripa (in base alla quale le molteplici perfezioni creaturali sono modellate a partire dalle medesime *rationes perfectionis*, formalmente distinte, che si trovano in Dio) si possono comprendere le ultime conclusioni di questo primo articolo:

*quinta conclusio: secundum cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter in creatura rationem formalem, Deus et creatura communicant praecise analogice et causaliter, ita quod nullo modo formaliter*¹⁹⁶.

La conclusione consegue evidentemente da tutto quanto sostenuto nel corpo dell'articolo, ma l'aspetto che non deve passare inosservato è l'esclusione – per qualsivoglia *ratio perfectionis* – di una comunanza *formaliter* tra Dio e le creature. Questo rilievo implica il superamento della posizione di Francesco d'Appignano, il quale, pur negando una forma rigida di univocità, consentiva comunque di attribuire *formaliter* l'*ens* tanto a Dio quanto alle creature. Nella metafisica di Ripa, conseguentemente ai presupposti assunti, risulta impossibile attribuire *formaliter* una qualsiasi perfezione alle creature, dal momento che le perfezioni creaturali sono modellate *analogice* sulla base di una *ratio perfectionis* immensa che si trova in Dio, che le contiene *eminenter* e dalla quale derivano *causaliter*:

*sexta conclusio: nulli entitati creabili potest correspondere formaliter aliqua perfectio simpliciter*¹⁹⁷.

*cuiuslibet rationi formali in Deo quae dicit perfectionem simpliciter correspondere potest in creatura ratio formalis denominationis consimilis, quae infra suum esse formale claudit latitudinem infinitam et terminatam exclusive ad rationem divinam denominationis consimilis*¹⁹⁸.

In altre parole, mentre in Dio sono contenute *formaliter* e *supersimpliciter* tutte le possibili *rationes perfectionis qua talis*, le medesime *rationes perfectionis* sono comunicate solo analogicamente alle creature, in base ad una *ratio* differente che deriva *causaliter* dalla corrispondente *ratio* divina, e che contiene strutturalmente la possibilità di una declinazione di quella determinata perfezione in infiniti gradi distinti, senza

¹⁹⁵ ID., *ibid.*

¹⁹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119ra.

¹⁹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119ra.

¹⁹⁸ ID., *ibid.*

possibilità di eguagliare la perfezione divina. L'utilizzo dell'avverbio 'formaliter' avviene dunque in un senso marcatamente tecnico, che sembra richiamare nuovamente la netta distinzione tra la filosofia di Ripa e la precedente speculazione di Duns Scoto; mentre infatti il Sottile poteva offrire questo tipo di definizione per il *continere formaliter*, che puntava sul possesso *praecisissime* di una determinata *ratio formalis*, secondo una definizione presente nella *Reportatio I-A*:

*dico quod illud est in alio formaliter, sive est in aliquo formaliter tale, quod non est in altero potentialiter (ut album est in subiecto nigri potentialiter), nec virtualiter (ut effectus in causa et passio in subiecto), nec confuse (ut extrema in medio et miscibilia in mixto) – sed dico hoc esse 'tale' formaliter et esse 'formaliter' in alio quod est in eo actualiter, determinate et distincte, et secundum suam rationem quiditativam, circumscripto omni actu cuiuslibet potentiae comparativae*¹⁹⁹;

in Giovanni da Ripa è proprio il presupposto del possesso della medesima *ratio formalis* (giustificabile in Scoto sulla base della metafisica dell'univocità) che viene a cadere: la *ratio formalis entis* in Dio (ma il discorso è il medesimo per tutte le altre *denominationes perfectionis*) è un'altra rispetto alla *ratio formalis entis* delle creature. L'univocità scotiana viene frammentata (a) nella moltiplicazione di *rationes* che abbiamo visto operativa già a partire da Pietro Aureolo, ulteriormente raffinata in Francesco d'Appignano e pienamente esplosa in Giovanni da Ripa, e (b) nel rapporto di piena analogia che si viene a stabilire tra la *ratio formaliter immensa (exemplar)* e la *ratio formaliter creata (exemplatum)* di ciascuna *denominatio perfectionis*: dal momento che il primato metafisico spetta infatti all'*exemplar*, che rimane sempre distinto – in quanto causalmente anteriore – dall'*exemplatum*, la *perfectio qua talis* si trova 'propriamente' *formaliter* nell'*exemplar* e soltanto *analogice et causaliter* nell'*exemplatum*. Le creature partecipano dunque *formaliter* della propria *ratio formalis entis*, ma non possono partecipare *formaliter* della *perfectio qua talis* (immensa) che si trova soltanto in Dio e dalla quale la loro perfezione *exemplata* deriva analogicamente. In questo modo si spiega l'apparente ambiguità che nasce dell'esclusione (esplicitamente affermata nell'enunciato della *conclusio sexta*) della corrispondenza *formaliter* tra la *perfectio simpliciter* e le creature e – contemporaneamente – dall'indicazione della presenza, nelle creature, di una *ratio formalis* comunque 'simile' o in qualche modo collegata alla *perfectio qua talis*: nel primo caso stiamo parlando infatti dell'immenso, nel secondo del suo 'calco' analogico che consente alle creature la possibilità stessa della loro esistenza, declinata in una serie infinita di gradi ciascuno dei quali sempre immensamente distante dalla *perfectio qua talis*. Si tratta della medesima distinzione tra perfezione *qua talis* e perfezione *derivate* che abbiamo già osservato nella seconda distinzione²⁰⁰, declinata questa volta – pienamente – in direzione dell'esplicito ritorno ad un rapporto

¹⁹⁹ IOHANNES DUNS SCOTO, *Reportatio I-A*, Distinctio 45, Quaestio 2, in JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report of the Paris Lecture*. Reportatio I-A, (a c.di A. B. Wolter e O. V. Bychkov), Saint Bonaventure, N.Y. 2008, p. 544.

²⁰⁰ «Advertendum est quod licet in creaturis non sit aliqua perfectio simpliciter nec possit esse – sicut patebit in sequenti quaestione – tamen voco perfectionem simpliciter in creatura denominationem essentialem cuius consimilis denominatio in Deo est perfectio simpliciter; talis autem imitatio potest dici in creatura perfectio simpliciter, quoniam melius est in creatura ipsam formaliter quam non ipsam, licet in Deo melius sit non ipsum formaliter quam ipsum», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio IV, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 115ra; non a caso il riferimento alla questione seguente va proprio alla quaestio che stiamo analizzando in questo capitolo.

di analogia ‘maturo’ tra il divino e il creato, maturo perché transitato attraverso l’esperienza di Scoto e comunque arricchito dalla riflessione del Sottile.

A questa conclusione ne seguono altre due che hanno la funzione (a) di giustificare l’anteriorità dell’*ens* rispetto alle *denominationes perfectionis* successive (vita, intelligenza, bontà), escludendo contemporaneamente la *ratio entis* dalla *ratio* propria di qualunque altra perfezione, e (b) di escludere dalla *ratio* propria di qualunque perfezione divina le *rationes* delle perfezioni ad essa anteriori:

*nulla ratio essentialis in Deo posterior qualicumque modo nostro intelligendi ratione entis, includit rationem entis formaliter*²⁰¹;

*secunda conclusio: nulla ratio essentialis in Deo includit formaliter aliquam rationem essentialem priorem*²⁰².

Con questi rilievi si conclude il primo articolo, che dimostra il rapporto di analogia che lega le (differenti) *rationes entis* (e, più in generale, di qualunque perfezione) in Dio e nelle creature.

5.3 Univocità nelle creature

A questo punto il secondo articolo della questione²⁰³ si preoccupa di indagare se, posta la piena analogia tra Dio e le creature, si possa parlare invece di una reale univocità nel caso delle sole creature. La risposta è piuttosto interessante: considerato infatti che Dio crea, *analogice*, una *ratio entis* per le creature, modellata sulla *ratio entis* che è in lui ma al contempo diversa (dal momento che contiene una *latitudo* infinita, di contro alla *ratio entis* in Dio che è immensa e privo di *latitudo*), per Ripa risulta evidente che questa *ratio entis causaliter derivata* è la medesima per tutte le creature, contenendo già al proprio interno la possibilità strutturale di declinarsi in infiniti gradi. Si dirà dunque che tutti gli enti creati – distinti in base al grado della propria perfezione – condividono *formaliter et intrinsece* il medesimo *esse* metafisico:

*necessarium est quaelibet entia citra Deum, secundum idem esse formaliter et intrinsece communicare in esse entis. Volo dicere quod, sicut non stat aliqua diversa entia creata non communicare in esse entis secundum eandem rationem formativam extrinsecam – puta esse entis in Deo – ita non stat ipsa non communicare formaliter in aliqua ratione formali et essentiali eis in esse entis*²⁰⁴.

Ripa distingue, e non solo nel caso dell’*ens* ma più in generale per ogni *denominatio perfectionis*, una doppia partecipazione: la prima è definita *causalis et extrinseca*, e coincide con l’azione divina (unilaterale) in base alla quale la *ratio entis in creaturis* viene creata sul modello della *ratio entis in Deo*, legittimando allo stesso

²⁰¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 1 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119rb.

²⁰² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 1, conclusio 2 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119rb.

²⁰³ «Utrum omnibus creaturis correspondeat eadem ratio entis eis intrinseca et formalis», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 119rb-120ra.

²⁰⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119rb-va.

tempo un rapporto di piena analogia e di dipendenza causale del creato da Dio (relazione verticale); la seconda partecipazione è definita *formalis et intrinseca* e accomuna tutti gli enti creati (relazione orizzontale), dal momento che questi condividono il medesimo *esse*, nonostante la possibilità di una gradazione infinita nell'intensità di questo *esse*:

*quaecumque duo entia communicant in eadem denominatione essentiali – puta in esse entis – et habent binam participationem et communicationem ad invicem: prima est in ratione causali et formativa eis extrinseca, et hoc est in esse entis divini secundum quod ens, quoniam per eandem rationem divinam in esse entis omnia entia creata formantur. Secunda est participatio formalis, quoniam cuilibet rei formatae per rationem divinam in esse entis, correspondet in creatura formata idem esse intrinsecum et formale secundum quod quaecumque alia creatura formatur in esse entis*²⁰⁵.

Il punto nevralgico dell'argomentazione di Ripa è il seguente: se poniamo che *a* e *b* siano due enti creati e distinti, mentre *c* rappresenta quella *ratio entis in Deo* in base alla quale sia *a* che *b* vengono generati, segue necessariamente che – proprio per l'unità della *ratio exemplaris c* – sia *a* che *b* vengono modellati sulla base della medesima *ratio (c)*, e di conseguenza, pur essendo soltanto analoghi a *c*, condividono tra di loro il medesimo *esse* metafisico, modellato analogamente sulla base dell'*esse* divino:

*si c ratio praecise corresponderet Deo, quidquid Deus formaret in esse, formaret secundum eandem penitus rationem exemplarem et formativam; igitur ad idem esse essenziale eis intrinsecum formarentur quaecumque tunc formarentur a Deo*²⁰⁶.

La seconda conclusione stabilisce dunque, in maniera chiara ed evidente, la piena univocità che caratterizza la *ratio entis* di qualunque ente creato, nonostante la differenza (legata al diverso grado intrinseco in cui tale *ratio* viene espressa) che distingue i singoli enti:

*secunda conclusio: necessarium est quaecumque diversa entia creata in esse entis communicare formaliter et univoce ex natura rei*²⁰⁷.

Queste due conclusioni sono sufficienti per assicurare la validità della tesi dell'articolo: mentre tra Dio e le creature si dà un rapporto di analogia (in riferimento non solo alla *ratio entis*, ma più in generale ad una qualsiasi *ratio denominationis perfectionis*), nel dominio creaturale si dà invece una piena e completa univocità in riferimento alle loro *rationes formales*, distinte sulla base dei gradi intrinseci di espressione.

A questo punto, come per gran parte degli autori di scuola scotista, si pone il problema dell'inclusione formale dell'*ens* nelle proprietà trascendentali e nelle differenze ultime. In Duns Scoto l'esclusione della predicazione in *quid* dell'*ens* dalle proprietà trascendentali e dalle differenze ultime (soprattutto nel caso di queste ultime) rientrava nella più generale cornice della teoria dell'*haecceitas*-individuazione, ma Ripa si relaziona al

²⁰⁵ ID., *ibid.*

²⁰⁶ ID., *ibid.*

²⁰⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119va.

problema in un modo che lascia trasparire tutta la libertà con la quale considera le dottrine di Scoto, e che dovrebbe lasciare bene intendere come Ripa non possa essere considerato uno scotista, se non nel senso più generale possibile di conoscitore (seppur sottile!) delle dottrine di Duns Scoto:

*Doctor Subtilis credit magna dicere cum dixit quod ratio entis non includitur formaliter in propriis passionibus nec in ultimis differentiis, de quibus habet magis propriam ymaginationem; non est mirum: illae enim sunt incommunicabiles, cum sint rationes ultimae distinctivae rei, nec sunt rationes essentialis quae dicant aliquam perfectionem simpliciter. Ego autem ostendam quod etiam hoc est verum de rationibus essentialibus citra ultimas distinctivas*²⁰⁸.

Ripa non soltanto esclude la predicazione della *ratio entis* dalle proprietà trascendentali e dalle differenze ultime, ma anche da tutte le altre possibili *rationes perfectionis* (*denominationes*, *species*, individui), mostrando così in trasparenza tutta la potenza della radicalizzazione della distinzione formale attiva nel suo sistema, secondo il quale ogni perfezione – non soltanto nel dominio creaturale, ma anche in Dio – è caratterizzata dalla propria *ratio*, che non include le *rationes* delle altre perfezioni:

*nullius denominationis perfectionis simpliciter in creatura posterioris naturaliter ratione entis formalis ratio includit formaliter rationem entis. Verbi gratia, ratio vitae in creaturis, ratio intelligentiae et huiusmodi, non includunt formaliter rationem entis*²⁰⁹.

La dimostrazione della conclusione è interessante: è necessario ammettere in Dio tante *rationes* quante sono le *denominationes perfectionis* che si incontrano nelle creature (e queste sono infinite), le quali *rationes*, formalmente distinte, non contengono le *rationes* proprie di altre perfezioni questa struttura consente di modellare *causaliter* a partire dall'*exemplar* divino le perfezioni proprie delle creature:

*nam sit a ratio entis in Deo; b ratio vitae; c ratio entis in creatura; d ratio vitae; tunc sic: a et b in Deo distinguuntur formaliter, ita quod b non includit formaliter a, nec e contra; sed c et d derivantur causaliter ab a et b; ergo c et d sic distinguuntur formaliter quod neutrum includit formaliter alterum*²¹⁰.

Segue dunque una seconda conclusione, che non fa altro che ribadire lo stesso concetto. Ponendo un ordine essenziale tra le perfezioni (dal momento che la vita presuppone l'essere, l'intelligenza presuppone la vita, e così via) nessuna perfezione contiene le *rationes* proprie delle perfezioni ad essa anteriori:

*nulla ratio perfectionis simpliciter in creatura includit formaliter aliquam rationem priorem*²¹¹.

²⁰⁸ ID., *ibid.*, f. 119vb. Considero fondamentale il modo in cui Ripa nota la peculiarità delle differenze ultime ('de quibus habet magis propriam ymaginationem') nel sistema di Duns Scoto; questo rilievo non si potrebbe spiegare senza comprendere il ruolo chiave che le differenze ultime individuanti assumono nella metafisica di Duns Scoto, ponendosi come quell'elemento che – proprio perché escluso dalla predicazione *in quid* dell'*ens* e quindi non-ente – provvede a differenziare un essere metafisicamente univoco.

²⁰⁹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119vb.

²¹⁰ ID., *ibid.*

²¹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. II, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119vb.

L'ultima conclusione di questo articolo è forse la più interessante, e lega in una sintesi molto particolare la teoria della *perfectio specierum*, la tesi dell'univocità dell'*ens creatum* e la differenza tra gli enti che compongono la realtà. Ciò che genera le specie e il passaggio da una specie meno perfetta ad una più perfetta, nel sistema ripiano è sempre una *replicatio unitatis divinae* che – nella molteplicità creaturale – aggiunge alle specie inferiori una ulteriore *ratio perfectionis* che caratterizza tutti gli infiniti individui di quella determinata specie²¹²; questa *ratio perfectionis*, (ad esempio la razionalità che si aggiunge alla sensibilità), è proprio ciò che fa sì che tutti gli uomini si riconoscano univocamente nella specie uomo, coincidendo con quel gruppo di enti che condividono la differenza specifica 'razionalità' e tutte le perfezioni anteriori. Il problema che si pone è comprendere se ogni *replicatio unitatis divinae* che genera una nuova *ratio perfectionis* (che va a specificare una porzione di *latitudo entis* generando una specie del tutto autonoma) contenga al suo interno la *ratio entis* oppure no; coerentemente con i presupposti della metafisica di Ripa, la risposta non può che essere negativa: ogni *ratio perfectionis* risulta sempre distinta formalmente sia in Dio che nelle creature, e non contiene le *rationes* proprie delle perfezioni ad essa anteriori:

*tertia conclusio: nullius speciei vel generis ratio per quam constituitur in esse specifico vel generis includit formaliter rationem entis*²¹³.

Su questa via è interessante notare che mentre tutti gli enti, indipendentemente dalla specie di appartenenza, condividono la *ratio entis* (e quindi convengono univocamente nella *ratio entis creata*), sono dotati ciascuno di diverse *rationes perfectionis* ottenute per successive repliche dell'unità divina, che restringono il campo dell'univocità a livelli via via sempre meno estesi (ad esempio tutti i viventi, alberi, animali e uomini condividono univocamente la vita, ma solo l'animale e l'uomo condividono la sensibilità; a sua volta, l'uomo condivide con l'angelo la razionalità, ma solo l'angelo è essenzialmente privo dell'unione alla materia). Questo significa che la realtà è strutturata in livelli molteplici di univocità, che garantiscono la convenienza generale di tutti gli enti creati nella *ratio entis*, e di ogni ente particolare nella *ratio* propria della specie di appartenenza. Risulta possibile scorgere tra le righe – oltre alla necessità di attribuire uno statuto ontologico di tipo *realista*

²¹² Si tratta di quel meccanismo con il quale l'immensità supersemplice del grado divino, pienamente Uno e che al contempo contiene tutte le perfezioni (*formaliter* distinte, ma *realiter* identiche), per mezzo di progressive 'replicazioni' genera la molteplicità delle perfezioni create (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas*, ecc.), che costituiscono specie via via più perfette: «unitatem vero divinam replicari est ipsam secundum plures perfectiones essentialia a creatura participari: quoniam enim divina essentia est superens, supervita, superintelligentia et huiusmodi, creatura secundum quod pluries – id est secundum quod plures istarum denominationum essentialium quae sunt perfectiones simpliciter in divina essentia; et denominationes tales constituunt creaturas in variis gradibus essendi in latitudine entis simpliciter – secundum hoc divina unitas dicitur pluries replicari; pluries enim ipsam divinam unitatem participat qui ipsam participat secundum quod est essentia, vita et intelligentia quam species quae participat ipsam precise secundum quod est essentia vel vita», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 2, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 102va.

²¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 119vb.

alle specie – la forma più perfetta di univocità di cui parlava Francesco d'Appignano, ossia l'univocità della specie specialissima²¹⁴.

5.4 Univocità delle specie specialissime?

Questo rilievo è fertile per comprendere il terzo articolo della questione²¹⁵, che si interroga proprio intorno a questo problema: se nel dominio creaturale tutti gli enti che comunicano in una stessa denominazione essenziale che dica una qualche perfezione comunichino anche nella sua medesima *ratio* intrinseca.

La brevità dell'articolo si può spiegare con il riferimento alle valutazioni appena espresse. E così la prima conclusione viene a sostenere una convenienza nella medesima *ratio* intrinseca di tutti quegli enti che condividono una medesima *denominatio perfectionis*:

*cuilibet denominationi perfectionis simpliciter in creatura eadem omnimode formalis ratio correspondet essentialiter in eadem. Ista conclusio habet intellectum istum: quod, sicut in esse entis omnia entia creata communicant formaliter et intrinsece, ita in esse cuiuscumque alterius perfectionis simpliciter, puta in esse vitae omnia viventia communicant formaliter; in esse intellectivo omnia entia rationalia, et sic de aliis*²¹⁶.

Il rapporto con l'*exemplar* divino gioca anche in questo caso un ruolo fondamentale, dal momento che la convenienza di tutte le specie in una medesima *ratio* (*ratio entis*), e nella *ratio* propria di ciascuna specie (sensibilità, razionalità, e – in generale – le perfezioni ricavate dalle molteplici replicazioni dell'unità divina) è determinata dall'originaria *participatio causalis et extrinseca* mediante la quale Dio genera tutte le *rationes perfectionis* analoghe alle medesime *rationes* divine. Questa originaria *participatio causalis et extrinseca* garantisce da un lato la funzione di misura della convenienza di tutte le creature nelle medesime *rationes perfectionis*:

*prius est quamcumque speciem creatam esse similem exemplariter Deo quam esse similem alteri speciei creatae: sicut enim quaecumque species creata data ideo est haec species, quoniam sic imitatur per participationem entitatem divinam et est sic exemplata per ipsam – ita quod prima similitudo in quacumque specie a qua derivatur omnis alia est similitudo quam habet ad primam causam per exemplarem et essentialem imitationem – ita omnis alia similitudo unius speciei ad alteram mensuratur penes istam, et per consequens, secundum quod species communicant in ista exemplatione communi primae causae, sic mensuratur ipsarum similitudo essentialis*²¹⁷.

²¹⁴ FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani (2006), Distinctio 8, Quaestio I, Articulus II, p. 446; id. *Quodlibet*, Quaestio V, Art. II, p. 189.

²¹⁵ «Utrum in creaturis omnia communicantia in aliqua eadem denominatione essentiali quae dicat perfectionem simpliciter communicent in eadem eis intrinseca ratione formali», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 120ra-120rb.

²¹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120ra.

²¹⁷ ID., *ibid.*

Dall'altro lato essa garantisce anche che non si dia alcuna similitudine tra Dio e le creature, perché – pur condividendo le medesime perfezioni (*esse, vivere, intelligere, ecc.*) – la struttura del reale è tale da seguire questo processo: a) l'*exemplar* divino di ciascuna *denominatio perfectionis* consente l'esistenza di una *perfectio analogica* la cui *ratio* non è quella divina, ma una *ratio* differente, derivata *causaliter* da quella divina, che stabilisce un rapporto di piena analogia tra il creato e Dio per ogni singola *denominatio perfectionis*; b) tutte le creature condividono necessariamente la *denominatio perfectionis entis*, dal momento che questa è il presupposto necessario per il darsi di tutte le successive perfezioni, e al contempo è l'unica perfezione che sicuramente si trova in tutte le creature; in questo modo viene garantita la convenienza univoca di tutte le creature nella *ratio entis creata*; c) non tutte le creature condividono le medesime perfezioni (è possibile che alcune condividano il *vivere* ma non l'*intelligere*, che altre condividano l'*intelligere* ma non la *bonitas*, e così via), e questa è la ragione per cui esiste la differenza delle specie; quando però alcuni individui condividono le medesime perfezioni, comunicano anche univocamente in esse. Questo insieme di rilievi dovrebbe metterci in grado di comprendere il testo di Ripa:

Et ex ista deductione comprehendendi potest quod omnis similitudo essentialis inter aliqua reducitur ad similitudinem causalem alicuius prioris a quo derivatur quodlibet ipsorum.

Ex quo patet ulterius: primo, quod Deus et creatura nullam similitudinem habent essentialem, quoniam ipsa reduceretur ad causalem priorem. Sequitur secundo quod si duo dii essent, necessario esset alius Deus prior ambobus. Per idem sequitur etiam quod ex hoc capit evidentiam illa communis conceptio Doctorum, quod quidquid est aliquale et non per se primo, reducitur ad aliquid prius in quo est per se talis denominatio, sicut ex quacumque bonitate finita arguitur bonitas immensa, et quaecumque bona sunt, vel magna vel iusta, ipsa non primo et per se sunt bona, magna vel iusta, sed per aliquid prius cui primo et per se competit esse bonum, magnum vel iustum, ymmo quod est per se bonum, magnum et iustum²¹⁸.

In tal modo si giunge alla seconda conclusione, che chiude questo terzo, breve, articolo:

secunda conclusio: cuilibet denominationi essentiali in creaturis communi aliquibus entibus necessario correspondet eadem ratio formalis et essentialis in eis²¹⁹.

La conclusione non pone particolari problemi, se non il richiamo esplicito alla dottrina delle idee di Platone, che mostra in tutta la sua potenza il retroterra platonico che caratterizza la metafisica di Ripa. A giudizio di Ripa infatti, la convenienza univoca di tutti gli individui di una medesima specie nella *perfectio* che la contraddistingue non è altro che un 'calco' delle forme platoniche, nelle quali convenivano tutti gli individui che esprimevano quella determinata forma; la derivazione 'divino-analogica' delle singole *denominationes perfectiones* tramite successive *replicationes unitatis divinae*, garantisce alle perfezioni specifiche create

²¹⁸ ID., *ibid.*, f. 120rb. Il platonismo latente di Ripa sembra emergere molto bene dai passaggi conclusivi dell'articolo.

²¹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120rb.

quella dose di realtà sufficiente a farle uscire dalla semplice convenienza logica degli individui numericamente distinti all'interno di una specie, attribuendo loro uno statuto metafisico piuttosto caratteristico, e comunque superiore a quello del genere:

ex hac conclusione sequitur quod quecumque duae species communicant in eodem genere communicant etiam realiter ipsarum individua in aliqua eadem ratione formali a qua sumitur unitas talis generis: quaecumque etiam communicant in specie, habent rationem formalem eandem a qua sumitur unitas talis speciei, ita quod sicut duo individua in eadem specie habent eandem denominationem essentialem – puta esse talis speciei vel talis – ita eandem correspondentem rationem formativam divinam, secundum quam conformiter exemplantur, et eandem per consequens rationem formalem, quae est terminus illius rationis formativae. Et in hoc videtur consistere positio illa Platonis de ydeiis, de qua alibi erit sermo. Ista enim sunt nunc deducta pro materia univocationis²²⁰.

5.5 Univocità e unità *in re extra*

Si passa così al quarto articolo²²¹ che chiude la prima *Quaestio* cercando di analizzare una problematica ancora distinta, sulla quale aveva già portato l'attenzione Francesco d'Appignano: l'univocità dell'essere richiede una qualche forma di unità nella realtà dalla quale si ricava il concetto univoco? Il punto è centrale, perché è questo il vero interrogativo che non permetteva di seguire la proposta del Dottor Sottile. L'occasione rappresentata dalla domanda di questo articolo consente a Ripa di dialogare non solo con Duns Scoto, ma anche con Guglielmo di Ockham (la cui critica ha la funzione – dal punto di vista di Ripa – di squalificare qualunque tentativo di attribuire l'univocità alle sole *voces*)²²². Il risultato è un'ulteriore legittimazione di una forma 'forte' di univocità, che realmente presuppone un'unità *in re*, ma che, proprio per questa ragione, rimane confinata al solo dominio creaturale.

²²⁰ ID., *ibid.*

²²¹ «Utrum quilibet conceptus univocus in rebus pro quibus supponit aliquam necessario exigit unitatem», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 120rb-122rb.

²²² Si ha l'impressione che – pur nella critica serrata che accompagna quasi sempre l'esposizione delle tesi di Ockham – Giovanni da Ripa ne faccia un uso talvolta strumentale, non sempre rispettoso dell'originaria *mens* di Ockham; è quanto accade nel caso della discussione sulla posizione ockhamista in merito al problema dell'univocità: l'obiettivo di Ripa non è la discussione attenta e accurata della complessa teoria segnico-linguistica di Ockham, ma piuttosto il tentativo di mostrare come non sia possibile parlare di univocità concettuale senza ammettere *in re* una *ratio* 'realmente' comune agli univocati, che comporti una qualche unità tra di essi necessaria per legittimare l'univocità del concetto, sulla quale si baserà poi l'univocità della *vox*. Circa il problema della *suppositio* in Ockham credo si possa dire – con ragionevole sicurezza – che Ripa sembra ignorare (deliberatamente?) il fatto che in Ockham il concetto è un segno che *naturaliter* è in grado di indicare la *res* (con la quale intrattiene un rapporto naturale non soggetto a cambiamenti arbitrari), mentre il segno orale o scritto denota ugualmente la *res*, ma è istituito arbitrariamente. Interessanti rilievi sono contenuti nel volume di TEODORO DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid 1969, specialmente p. 144: «pero esta teoría de la significación inmediata está matizada por la afirmación de una nueva subordinación de los signos orales y escritos a los signos mentales en su función misma significativa: *dico autem esse signa subordinata conceptibus seu intellectionibus animae, non quia, proprie accipiendo hoc vocabulum 'signa', ipsae voces semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem, quae per conceptus significantur; ita quod conceptus primo naturaliter aliquid significat et secundario vox significat illud idem* (Sum. Log., I, I, p.9). Tenemos, pues, la afirmación de una significación directa, por una parte, y subordinada por otra. El signo escrito u oral, lo mismo que el signo mental, incide directamente sobre la cosa significada; pero, a la vez, el signo escrito u oral no realiza esta incidencia sino dependientemente de los signos mentales».

Il primo problema che cattura l'attenzione di Ripa riguarda un'univocità confinata al piano concettuale: dopo aver dimostrato negli articoli precedenti che a Dio e alle creature non può corrispondere alcuna *ratio* comune, Ripa si interroga se sia possibile rinvenire, a partire da queste diverse *rationes*, un concetto univoco. Vengono richiamati direttamente alcuni passi significativi del primo libro dell'*Ordinatio* di Scoto, tratti dalla *Distinctio* 8 e dalla *Distinctio* 3. Il richiamo alla distinzione ottava è importante perché contiene l'esposizione della nota dottrina scotista dell'indifferenza del concetto di *ens* nei confronti dei suoi modi intrinseci (finito/infinito), che viene richiamato da Ripa in questi termini:

istius opinionis est Doctor Subtilis, primo Sententiarum, distinctione 8, in secunda parte illius distinctionis, ubi quaerit utrum Deus sit in genere; ubi expresse ponit quod ratio entis quae ponitur ex se indifferens ad finitum et infinitum non est ratio distincta a ratione infinitatis – ita quod sint diversae rationes formales – sed distinguuntur sicut ratio et modus suus intrinsecus, in tantum quod non esset possibile intellectum clare et intuitive videre rationem entis in Deo secundum quam est formaliter ens, et non videre illum modum; et tamen ubicumque sunt rationes formales diversae, secundum eum, stat unam intuitive videri sine altera, sicut ponit de attributis divinis: nam, secundum eum, possibile est intellectum videre intuitive divinam sapientiam non videndo divinam iustitiam. Bene tamen concedit quod ratio entis potest concipi ab intellectu imperfecte intelligente absque hoc, quod concipiatur secum aliquis modus suus intrinsecus – puta finitas vel infinitas – et per hoc vult salvare quod cum indifferencia rationis entis ad Deum et creaturam stat quod huiusmodi ratio non sit aliquo modo potentialis in re, ita quod cum ipsa adhuc stat summa simplicitas et sic concedit quod Deus et creatura nullam habent unitatem in re quae sit realitas communis ambobus, et tamen stat quod huiusmodi ratio – puta entis – sufficiat reddere conceptum entis univocum Deo et creaturae²²³.

Il richiamo alla distinzione terza è funzionale ad una ricapitolazione molto puntuale delle tre argomentazioni principali di Duns Scoto a sostegno dell'univocità dell'*ens*²²⁴. Alla ricapitolazione puntuale delle argomentazioni scotiane si accompagna una critica quantomeno sferzante:

sed ista positio est multum irrationalis et sine aliquo colore evidenti deducta. Et ideo arguo contra ipsam. Et primo ostendo quod rationes suae concludunt contra eum, scilicet quod ratio entis in re absque omni esse obiectivo est communis Deo et creaturis, quod innititur evitare; secundo hoc idem deducam aliis rationibus; tertio ostendam quod ista unitas conceptus entis requirit necessario praeviam unitatem realem in rebus pro quibus supponit; et quarto ostendam quod rationes suae non concludunt unam unitatem nec aliam²²⁵.

²²³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120rb. Significativa l'introduzione del livello delle *rationes*, che non è esplicitamente presente nel testo di Duns Scoto.

²²⁴ Cf. *supra*, § 1.1.

²²⁵ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120va.

Le argomentazioni del Sottile – molto irrazionali e dedotte senza alcuna coerenza (*colore*) – vengono attaccate nel quadruplice tentativo di mostrare: (a) che sono contraddittorie e concludono proprio ciò che Duns Scoto cercava di evitare, ossia che la *ratio entis* è *realiter* comune *in re* a Dio e alle creature (da notare il richiamo all'*esse obiectivum* su cui aveva portato l'attenzione Francesco d'Appignano: se non si tiene conto della convenienza univoca di enti distinti nella *ratio communis* di *esse obiectivum*, si finisce con l'attribuire *realiter* la medesima *ratio* a enti distinti); (b) questa conclusione si può dimostrare anche per mezzo di ulteriori argomentazioni; (c) l'unità del concetto di *ens* richiede una previa unità reale nelle cose a partire dalle quali si ricava; (d) le argomentazioni di Scoto non concludono comunque né l'unità del concetto (concetto univoco di *ens*), né l'unità reale (l'unità di una medesima *ratio* o *intentio* reale, come già sottolineato da Francesco d'Appignano). La confutazione di Scoto è piuttosto interessante perché viene svolta utilizzando i presupposti della filosofia di Ripa (immensità; distinzione formale delle *rationes*, analogia), che non calzano tuttavia perfettamente sul più snello sistema di Duns Scoto.

Il primo punto (a) viene dimostrato mediante una critica dell'argomento principale a sostegno dell'univocità dell'*ens*, ossia l'impossibilità di un rapporto di semplice analogia tra i concetti ricavabili *naturaliter* dall'intelletto, pena l'impossibilità di conoscere Dio (Ripa sceglie deliberatamente di non considerare l'argomento relativo all'impossibilità da parte di uno stesso concetto di essere confuso e distinto allo stesso tempo, giudicato talmente banale da non richiedere confutazione²²⁶), e questa critica si articola – nuovamente – sulla base di un uso massiccio della *ratio*: se infatti *a* è la specie intelligibile o il fantasma dal quale l'intelletto procede per astrarre e formare il concetto di *ens* univoco ad *a* e a Dio, ne consegue che *a* muove l'intelletto alla formazione del concetto univoco di *ens* mediante una *ratio entis* che è realmente comune a Dio e ad *a*, e in tal caso – prima della formazione del concetto univoco di *ens* – c'è una qualche unità *in re extra* che non è soltanto un'unità di ragione; l'unica alternativa sarebbe quella di considerare che la *ratio entis* in *a* e in Dio non è la medesima, ma differente, e in tal caso la *ratio propria* di *a* non converrebbe univocamente con Dio più di quanto non convenga univocamente Dio con una pietra, e dunque una pietra avrebbe la stessa pretesa di univocità di un concetto:

sit enim a aliqua species intelligibilis vel phantasma a quo intellectus abstrahat et formet conceptum univocum a – vel illi pro quo supponit – et Deo; tunc sic: a movet intellectum active ad conceptum entis univocum, et non nisi sub ratione entis, ut notum est; igitur a correspondet aliqua ratio entis realis per quam sufficit active movere ad aliquem conceptum Deo univocum; vel igitur Deo in re correspondet formaliter eadem ratio entis secundum quam a active movet, vel non, sed alia. Si sic, igitur ante formationem conceptus univoci inter a et Deum est aliqua unitas in re extra, et per consequens non solum unitas rationis, quod erat probandum. Si detur secundum: igitur a secundum rationem qua movet active intellectum non plus convenit realiter cum Deo in esse entis quam in esse lapidis, et per

²²⁶ «Quantum ad primum – dimissa prima ratione sua, quae sine dubio modicum videtur mihi probabilis quamvis aliqui ipsam approbent, sed ex solutione patebit quid valet – transeo ad secundam, et ex ipsa concludo contra eum istam unitatem realem», ID., *ibid.*, f. 120va.

*consequens nec plus potest concurrere secundum illam rationem ad formandum conceptum Deo et sibi univocum – qui sit conceptus entis – quam conceptum lapidis Deo et creaturae univocum*²²⁷.

L'argomento conduce a negare anche la validità della terza 'via' scotiana (quella dell'*inquisitio* metafisica che richiederebbe un concetto univoco a Dio e alle creature), e viene confermato mediante l'utilizzo della distinzione formale tra le *rationes perfectionis* nelle creature e in Dio, stabilendo un rapporto di analogia causale e partecipativa delle *rationes perfectionis creaturarum* con le *rationes exemplares* in Dio:

*confirmatur: nam aliqua est ratio formalis per quam Deus in rerum natura est formaliter ens: aut igitur per eandem actuatur formaliter creatura, vel non. Si sic, habetur intentum. Si non, ergo nedum quoad modum essendi, sed quoad rationes praevias differunt Deus et creatura in esse entis; et per consequens non eadem ratio formalis entis quae attribuitur creaturae cum imperfectione attribuitur realiter ipsi Deo sine imperfectione*²²⁸.

Su questo sentiero è molto interessante l'utilizzo provocatorio che Ripa fa dell'esclusione dell'*ens* dalle differenze ultime: come altri prima di lui, anche Ripa cerca di mostrarne l'inconsistenza; quello che Ripa aggiunge è: (1) un richiamo alla boeziana *deitas* e (2) l'utilizzo dell'impalcatura metafisica dell'*immensitas entis*, frutto della sua genuina speculazione. Per quanto concerne il primo punto, Ripa nota provocatoriamente che l'esclusione dell'*ens* dalle differenze ultime (elementi *simpliciter simplices*) comporterebbe l'esclusione della *deitas* (che è a tutti gli effetti *simpliciter simplex*) dall'*ens*, con il risultato di trasformarla in un *nihil*:

*alia ratio sua quae concludit de differentiis ultimis potest reduci contra eum: nam ideo arguit quod conceptus ultimae differentiae non includit formaliter conceptum entis, quoniam in re conceptus ultimae differentiae sumitur ab actu ultimo rei non ulterius resolvibilis, cum sit simpliciter simplex. Contra: nam ista ratio concludit quod conceptus deitatis non includit formaliter conceptum entis, quoniam conceptus deitatis sumitur in re ab aliquo actu simpliciter simplici non ulterius resolvibili*²²⁹.

In riferimento al secondo punto, la distinzione tra *ens* e differenze ultime porterebbe ad una esclusione dell'*immensitas* dall'*ens*, rendendo – di fatto – l'*ens immensus* (Dio) non *simpliciter simplex*:

item, sequitur quod ens immensum non est formaliter ens, quoniam ab eadem actualitate in re sumitur utrumque conceptus, et per consequens unus non includit formaliter alium. Sicut ergo dicis quod cum omnino eadem actualitate essendi in re stat quod conceptus entis includatur formaliter in conceptu entis immensi, ita quod erit varietas conceptuum quidditativorum cum omnimoda simplicitate in re in Deo,

²²⁷ ID., *ibid.*, f. 120va-vb.

²²⁸ ID., *ibid.*, f. 120vb.

²²⁹ ID., *ibid.*

*ita diceretur quod stat cum simplici actualitate rationis a qua sumitur conceptus differentiae ultimae, et tamen quod ille conceptus includat formaliter conceptum entis*²³⁰.

Passando invece al secondo punto (b) della complessa critica ripiana (utilizzo di nuove argomentazioni per dimostrare come le prove di Scoto conducono all'unità *in re* di una *ratio communis*) il cuore della proposta di Ripa richiama sempre quell'operazione di derivazione causale e analogica con la quale Dio (a partire dall'*exemplar* divino, immenso e perfetto) crea una *ratio entis* che consenta alle creature di esistere e di comunicare univocamente nella medesima *ratio entis*. O questa *ratio* è dunque univoca *in re* tanto a Dio quanto alle creature (contro Scoto), o – se non lo è – si ha un rapporto di *exemplar* ed *exemplatum* che ripropone il problema dell'univocità, che quindi va negata:

*sit enim a aliqua creatura: a est ens et non ex se, igitur a Deo; ergo a formatur a Deo in esse entis. Aut igitur Deus, formando a in esse entis imprimit ipsi a eandem rationem formalem qua ipse est formaliter ens, vel aliam derivatam ab ipsa. Si primum, propositum, contra ipsum. Si secundum, igitur a in esse entis se habet ad Deum in esse entis sicut formatum a sua arte exemplari, et per consequens vel quodlibet exemplatum cum ratione exemplari potest convenire in aliquo conceptu univoco, vel nullum. Si primum, igitur aequae lapis cum ratione ydeali divina vel exemplari formativa potest habere conceptum univocum lapidis, sicut ratio entis in Deo et in creatura conceptum univocum entis, quod est contra ipsum. Si non, habetur intentum*²³¹.

Le altre argomentazioni si basano tutte sulla medesima struttura, che conduce dunque ad affermare il vero problema (a giudizio di Ripa) relativo all'univocità: come già sostenuto da Francesco d'Appignano, o si ammette una medesima *ratio* univoca, la cui univocità concettuale si basa su una più originaria univocità (o unità della *ratio*) reale, o non c'è modo di ammettere univocità, e bisogna dunque percorrere altre vie (analogia metafisica).

*Tota ratio quare duobus entibus creatis potest correspondere conceptus entis univocus est quia ipsis correspondet eadem ratio in re a qua potest abstrahi et sumi talis conceptus; ergo a nulla re cui non correspondet formaliter talis ratio potest abstrahi conceptus huiusmodi. Et si sic, sequitur quod vel Deus et creatura conveniunt realiter in huiusmodi ratione, vel ipsis non potest correspondere conceptus huiusmodi, et habetur intentum. Et ista ratio si bene discutiatur, satis – ut puto – demonstrabit intentum: quod enim uni conceptui in omnibus entibus citra Deum correspondeat eadem ratio a qua sumitur et in Deo non, ymmo nulla ratio possit in Deo correspondere ipsum conceptum esse eis univocum claudit contradictionem*²³²

²³⁰ ID., *ibid.*

²³¹ ID., *ibid.*

²³² ID., *ibid.*, f. 121ra.

In questa direzione si procede dunque al terzo elemento (c) della critica di Ripa, ossia il rilievo che solo in base ad una *ratio* comune, esistente metafisicamente nella realtà e anteriore all'azione dell'intelletto che la astrae, è possibile parlare di univocità:

ex hiis autem rationibus apparet evidenter tertium quod proposui: nam omnis conceptus formatus per intellectum, si est univocus aliquibus, quodlibet illorum in se vel in specie potest active movere intellectum ad formandum talem conceptum, et constat quod contradictio est quod secundum aliam et aliam rationem in ipsis causalem moveant ad eundem conceptum vel ad idem esse obiectivum immediate terminans formationem intellectus; ergo in quolibet ipsorum est aliqua ratio causalis una et eadem a qua causaliter provenit unitas talis conceptus, et per consequens quaelibet talis unitas esse obiectum in mente (?) vel conceptus univoci, quocumque modo formetur, necessario praeexigit aliquam unitatem realem in rebus pro quibus verificatur ut conceptus univocus²³³.

Il quarto elemento (d) della critica di Ripa è incentrato sulla tesi che le argomentazioni di Duns Scoto non riescano a concludere né quell'unità *in re* necessaria a giustificare l'univocità di un concetto, né quell'univocità concettuale che vorrebbe rimanere confinata al piano meramente logico. In primo luogo, secondo l'interpretazione ripiana, mentre si può affermare che ogni concetto univoco è anche comune, non si può affermare che ogni concetto comune sia necessariamente univoco. Questo significa che la comunità con la quale un medesimo concetto si può estendere a più realtà (per esempio i concetti di 'individuo', 'singolare', 'uno secondo il numero', che si estendono praticamente a qualunque *res*) non implica la sua univocità, ma soltanto un livello strutturale di confusione che gli consente di essere applicato a molte realtà senza per questo identificarsi con la loro *ratio propria*. Questo è il motivo per il quale alcuni filosofi riuscirono a parlare di univocità dell'*ens* tra Dio e le creature²³⁴, ma – rigorosamente parlando – solo se si dà anche una *ratio realiter* comune alla quale il concetto rinvia, oltre alla intrinseca confusione che garantisce l'applicabilità del concetto a molte realtà, diventa possibile parlare di univocità vera e propria:

dico ergo quod licet omnis conceptus univocus sit communis, non tamen e contra, sed ultra requiritur ad conceptum univocum, scilicet quod sit habens suam unitatem ab aliqua praevia unitate in re, ita quod in rebus pro quibus supponit dicat aliquam rationem communem quam possit quantumlibet distincte repraesentare manente communitate talis conceptus. Et isto modo conceptus entis est univocus omnibus creaturis, quoniam dicit in eis aliquam rationem communem quae est distinctissime intelligibilis in proprio genere, stante communitate talis conceptus. Non est sic si Plato veniat a remotis quem sciam esse aliquem singularem hominem: tunc tam propinquius posset fieri quod possem incipere cognoscere ipsum esse Platonem propter magis distinctam repraesentationem. Et isto modo ens repraesentat non

²³³ ID., *ibid.*

²³⁴ Il richiamo alla confusione del concetto come capacità di applicarsi a più realtà senza identificarsi direttamente con nessuna di esse sembra essere una rimodulazione della posizione di Pietro Aureolo, che Ripa – come già Francesco d'Appignano – non può accettare senza ammettere una *ratio realiter* comune agli enti. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Commentarius*, Distinctio 8, Quaestio I, art. III, p. 454.

*univoce, sed confuse Deum et creaturam, sicut patet de philosopho qui scit Deum esse ens, et tamen ignorat utrum finitum vel infinitum, ignis vel terra et huiusmodi; sed talis non habet aliquem conceptum univocum de Deo, nec proprie cognoscit Deum, quoniam nec secundum rationem sibi et creaturae communem – cum nulla sit talis – nec secundum aliquam rationem propriam Deo; sed intelligit Deum sub conceptu entis sicut pueri sub nomine patris vocant omnem hominem*²³⁵.

In qualunque caso nessuna delle argomentazioni di Scoto è in grado di giustificare l'univocità dell'*ens*, anche solo concettuale (perché manca il presupposto di una *ratio realiter* comune dalla quale astrarre il concetto univoco). Molto interessante risulta quindi la stiletta che Ripa rivolge ai 'glossatori' di Scoto, seguaci che, nel tentativo di salvare l'intenzione scotiana, gli attribuiscono una univocità non solo concettuale, ma anche a tutti gli effetti reale e metafisica:

*verumptamen, si qui velint esse pro ipso advocati in hac parte et ipsum velint qualicumque modo glosare quod non posuerit solam unitatem rationis sed etiam realem inter Deum et creaturam, licet ipsos credam non glosatores sed corrosores suae intentionis, tamen ipsum involvunt maiori naufragio et emergunt, quoniam contra ipsum sunt rationes fortissimae tam de immensitate Dei quam ipse habet negare quam de influxu formali quem Deus non potest habere respectu alicuius esse creati. Facit etiam ista positio Deum potentialem, ymmo summe potentialitatis, quoniam communicantem cum creatura in aliqua realitate a qua sumitur primus conceptus potentialis et ad quam resolvitur ultimate totus ordo essentialis potentialitatis in qualibet creatura producta, sicut ex superioribus patet*²³⁶.

5.6 Contro la riduzione nominalista

L'ultimo elemento della prima *Quaestio* di questa terza distinzione è un'analisi delle argomentazioni di Guglielmo di Ockham:

*est autem et alia positio magis moderna quae in conclusione cum ipsa concordat (ndc: con Duns Scoto), licet modo ponendi videatur diversa: ponit enim quod Deo et creaturae potest correspondere conceptus univocus, licet illi conceptui nulla unitas possit correspondere; tenet enim generaliter ista positio quod nullae res distinctae realiter possunt habere aliquam unitatem in rerum natura*²³⁷.

Le argomentazioni di Ockham vengono riportate – sostanzialmente – in maniera testuale, e quindi non riveste un particolare interesse menzionarle di nuovo; l'aspetto invece che non deve sfuggirci riguarda il fatto che la critica delle argomentazioni occamiste ha uno scopo ben preciso: dopo essersi servito delle argomentazioni di Duns Scoto per giudicare impossibile un'univocità esclusivamente concettuale (piano logico), se non a partire da una originaria e unitaria *ratio* rinvenibile *in re* in tutti gli univocati (piano metafisico), Ripa si serve ora di Ockham per squalificare qualunque riduzione dell'univocità al livello del solo linguaggio o delle *voces* (piano

²³⁵ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 120vb.

²³⁶ ID., *ibid.*, f. 121rb.

²³⁷ ID., *ibid.*

terminologico/nominalistico), operazione che – a mio giudizio – deve essere intesa come una risposta agli sviluppi della filosofia della metà del XIV secolo. Come notato da Paola Muller a proposito di Ockham, c'è un rapporto particolare tra il segno e la cosa, tale per cui il segno può stare al posto della cosa, rendendo il linguaggio distinto dal piano della realtà:

sebbene le significazioni delle parole scritte, pronunciate e mentali siano subordinate le une alle altre, tuttavia esse hanno lo stesso significato: le cose singolari. A questo proposito Ockham si inserisce a pieno titolo nella tradizione oxoniense della seconda metà del XIII secolo, che, a differenza della posizione sostenuta da molti parigini, faceva delle cose, e non del concetto l'oggetto primo della significazione vocale. Dal fatto che per Ockham l'oggetto della significazione non è la cosa come viene conosciuta, ma la cosa come essa è, emerge il rapporto di sostituibilità che intercorre tra il segno concettuale e l'oggetto reale: il segno viene messo al posto di una cosa reale (piano della realtà) in un discorso (piano del linguaggio). Il segno rimpiazza qualcosa che rappresenta, di cui tiene il posto, senza essere del medesimo piano della realtà²³⁸.

A questa impostazione, Ripa cerca di sostituirla una (e siamo nel 1355-58!) decisamente più 'realista', che ritorni alla possibilità di utilizzare delle *voces* solo se queste si riferiscono a dei concetti (qualcosa di simile alle idee platoniche?), i quali a loro volta sono fondati sulle *res*.

Procediamo comunque per gradi. Più che gli argomenti, sono i 'presupposti' di Ockham ad interessare Ripa, dal momento che questi si concatenano in cinque punti ben distinti e collegati: (a) in primo luogo Ockham sostiene che Dio non sia conoscibile in sé, in modo tale che l'essenza divina termini immediatamente e per sé l'atto di conoscenza dell'intelletto; (b) ma l'essenza divina non è conoscibile – *pro statu isto* – nemmeno in un concetto semplice e ad essa proprio, benché (c) sia conoscibile in un concetto comune predicabile sia di essa che di altre cose; (d) questo concetto deve essere quidditativo, ma (e) in tal caso l'univocità non può rinvenirsi *in re*, ma soltanto nella *vox*. Il primo e il quarto punto non sono oggetto della critica di Ripa, che li può accettare senza riserve, e il cuore del problema risiede proprio nel modo in cui, con quella concatenazione di argomenti, Ockham deduce il suo intento:

ex hiis deducitur quintum, puta quod conceptus entis est univocus – puta quidditativus Deo et creaturis – ita quod vox correspondens illi conceptui est simpliciter univoca. Dicit tamen quod ista univocatio non est tam perfecta sicut in conceptu speciei, quoniam Deus et creatura non possunt habere tam perfectam similitudinem essentialem sicut duo individua sub eadem specie; et ideo Sancti et auctores negant propriam univocationem respectu Dei et creaturae²³⁹;

o, per usare le parole dello stesso Ockham:

²³⁸ P. MULLER, *La logica di Ockham*, p. 20.

²³⁹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 121rb.

est aliquis conceptus unus praedicabilis in quid et per se primo modo de Deo et de creatura. Ex quo sequitur ultra quod vox correspondens illi conceptui est simpliciter univoca. Et ideo dico quod sine omni compositione a parte rei aliquid est univocum sibi et creaturae, quia sicut univocum quibuscumque individuis cuiuscumque speciei specialissimae non facit compositionem cum ipsis individuis nec cum quibuscumque existentibus in individuis, ita nec univocum Deo et creaturae facit aliquam compositionem in Deo; et causa est quia universaliter nihil quod est a parte rei est univocum quibuscumque. Dico tamen quod nihil Deo et creaturae est univocum accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura, nec essenziale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo. Et istam univocationem Sancti et Auctores negant respectu Dei et creaturae et nullam aliam²⁴⁰.

A differenza della *reportatio* di Ripa, le parole di Ockham lasciano intendere meglio quale fosse l'intenzione del filosofo inglese: concedere un'univocità della *vox*, senza implicare una vera e propria, nonché 'marcata', univocità concettuale (a differenza di Scoto) né una qualunque forma di unità reale degli univocati. In tal modo emerge chiaramente un'univocità confinata esclusivamente al piano linguistico, all'uso di termini che suppongono per determinate realtà senza coincidere con queste realtà, e senza porre problemi relativi allo statuto ontologico dei *supposita*. In realtà la posizione genuina di Ockham è leggermente più complessa, perché la confusione che caratterizza l'essere astratto proprio del concetto universale è sinonimo di un'univocità quantomeno semiotica, dal momento che anche i concetti sono segni che – a differenza delle *voces* (orali o scritte), che suppongono arbitrariamente – intrattengono un rapporto che è *naturaliter* significativo della *res*²⁴¹; questo sembra essere il 'peccato originale' che Ripa commette nella sua interpretazione di Ockham, ignorando (deliberatamente o meno non sono in grado di dire) la capacità significativo-suppositiva naturale del concetto. In tal modo però emerge anche chiaramente quale sia il bersaglio della critica di Ripa, che è proprio la riduzione logico-terministica di strutture metafisiche al piano delle *voces*:

sed contra ista dicta arguo. Et primo, cum negat quod conceptus sit proprie univocus et hoc concedit de voce, videtur mihi totum oppositum: nam quod vox sit signum repraesentativum, hoc est praecise ad placitum et variatur in esse signi repraesentanti, secundum quod subordinatur alicui conceptui

²⁴⁰ GUILLELMUS DE OKCHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, I, Distinctio 2, Quaestio 9 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. II), p. 316-317.

²⁴¹ «La característica propia del concepto en cuanto signo linguístico, consiste en su capacidad significativo-suposicional natural. Sin negar el nexo causal que en la doctrina de Ockham vincula el concepto al objeto, el fundamento de la significación natural del concepto en cuanto signo linguístico es, para Ockham, la propiedad que el concepto posee de ser una ración espontánea de nuestro entendimiento frente a la realidad exterior. En efecto, tal como nosotros hemos comprendido la teoría ockhamista de la significación natural del concepto, esta naturalidad se basa en el hecho de que nuestro entendimiento esta estructuralmente ordenado a abordar significativamente el objeto exterior que actúa sobre él. Entre los signos linguísticos arbitrarios y naturales hay una relación de correspondencia. Esta relación viene regulada por el doble principio de la 'necessitas significationis' y de la 'veritas propositionis'. Esta relación entre los signos linguísticos arbitrarios y naturales no consiste en el hecho de que los signos arbitrarios signifiquen directamente el concepto, y solamente a través de él la cosa en sí. Para Ockham, los signos arbitrarios, lo mismo que los conceptos, significan inmediatamente la cosa en sí» T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham*, op. cit., p. 148.

*tamquam priori, a quo dicitur signum verum vel falsum; ergo, sicut nulli voci competit primo et per se esse signum repraesentativum sed conceptui, ita nec esse signum univocum vel equivocum, sed conceptui*²⁴².

Ciò che Ripa cerca di affermare con forza è che la strutturazione del reale è tale che una *vox* (una parola scritta o pronunciata) è un segno significante solo e soltanto grazie ad un concetto anteriore cui è collegata, grazie al quale la *vox* è un segno che può definirsi vero (se esprime esattamente il concetto) o falso (se non lo esprime); questo significa anche che mentre non è possibile variare il concetto senza variare anche il significato (ciò che il concetto richiamato dalla parola esprime), è possibile istituire e variare le parole a proprio piacere (amico, amicus, friend, freund sono segni differenti che esprimono il medesimo concetto); a loro volta i concetti sono significanti grazie ad un originario collegamento con gli enti metafisicamente (e non solo fisicamente) esistenti. In tal modo si riafferma prepotentemente il collegamento tra *vox/signum – conceptus – res*²⁴³, che trova in quest'ultima il fondamento tanto del concetto che la coglie quanto della parola che la esprime. Non può essere dunque la *vox* l'elemento univoco, quando il *conceptus* possiede uno statuto metafisico decisamente primario:

*non sic sumitur a philosophis: non enim curaverunt tantum de vocibus exterioribus, sicut ipse, sed etiam signum intellectuale, puta conceptum vocant vocem sicut verbum non solum est vocale exterius sed mentale, nec locutio sola exterior sed interior; sicut ergo verbum interius magis proprie est univocum quam exterius, ita vox interior – puta conceptus – magis proprie dicitur univoca vel aequivoca quam exterior*²⁴⁴;

in altre parole, senza il riferimento ad una più originaria e reale unità di una *ratio* metafisica, da cui astrarre un concetto univoco, nemmeno una *vox* può essere univoca:

*cum conceptus proprie sit univocus, sicut patet ex dictis superius, igitur diffinitio Philosophi competit conceptui. Sed ad hoc quod aliquid sit univocum – secundum eum – ad aliqua, requiritur quod ratio in eis sit eadem, et ista ratio non est conceptus, quoniam ab hac denominatur conceptus univocus, sed est ratio formalis eadem in diversis ad quae se extendit univocatio talis conceptus; sequitur quod quaecumque entia quibus correspondet aliquis conceptus univocus sunt communicantia in re in aliquo esse eis communi*²⁴⁵.

Un altro aspetto decisamente interessante è che – nel tentativo di escludere la validità delle argomentazioni occamiste – Ripa richiami l'attenzione sulla somiglianza che deve intercorrere tra gli univocati (altrimenti non è possibile il darsi di nessuna forma di univocità); in questa direzione, non essendoci alcuna somiglianza essenziale o accidentale tra Dio e le creature, non può esserci nemmeno alcuna univocità:

²⁴² IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 121rb.

²⁴³ Cf. quanto abbiamo visto in P. MULLER, *La logica di Ockham*, p. 20.

²⁴⁴ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 121va.

²⁴⁵ ID., *ibid.*

nulla possunt esse magis vel minus similia essentialiter nisi communicent in re, sicut patet ex praecedentibus articulis; igitur, maior et minor univocatio oritur a maiori vel minori unitate reali in rebus pro quibus vox univoca vel conceptus verificatur; et ex hoc patet contra tertium eius dictum, scilicet quod Deo et creaturae non potest correspondere aliquis conceptus univocus.

Item, secundum eum, maior vel minor univocatio est ex maiori vel minori similitudine essentiali inter univocata; sed Deus et creatura nullo modo sunt similia essentialiter: cum enim infinite modicum possint esse similia essentialiter aliqua entia creabilia, sequitur quod Deus est sub non gradu totius similitudinis essentialis possibilis inter entia essentialiter distincta²⁴⁶

Dopo aver mostrato l'inconsistenza degli argomenti di Ockham, Ripa si dedica ad alcuni rilievi che preparano la conclusione della questione. Innanzitutto (espressamente contro il secondo dei presupposti di Ockham), Ripa ritiene possibile elaborare un concetto semplice tanto della *ratio entis creata*, quanto della *ratio entis in Deo*, operazione che ci informa della semplicità della *ratio*, intesa come elemento non ulteriormente risolvibile in elementi più semplici, e che – nella complessa metafisica di Ripa – assume il suo posto nella più generale cornice della distinzione formale tra le molteplici *rationes* (una per ogni perfezione), che dovremo discutere accuratamente nell'analisi della *Distinctio* 8; per il momento, comunque, ritengo importante anticipare che l'immensità giocherà un ruolo fondamentale nell'evitare che in Dio vi sia composizione di molteplici *rationes* (per quanto ciascuna *simpliciter simplex*) e quindi non-assoluta semplicità:

licet enim intellectus non possit habere pro statu isto aliquam notitiam abstractivam qualis proprie videtur ex praevia intuitiva relinqui, non tamen negari potest de Deo omnis conceptus simplex: nam, sicut intellectus conceptu simplici intelligit rationem entis in qua quodlibet ens creatum communicat, quae ratio est mutabilis et formata in esse, ita intellectus simplici conceptu intelligit rationem incommunicabilem non informem nec formabilem qua quodlibet ens mutabile formatur in esse entis. Et eodem modo, sicut rationem boni vel cuiuslibet alterius perfectionis simpliciter in creatura quae sunt rationes mutabiles intellectus intelligit conceptu simplici, ita etiam intelligit in Deo conceptu simplici incommutabiles rationes quibus iste formantur²⁴⁷.

Infine, Ripa esprime chiaramente la sua posizione sui temi dell'univocità delle *voces*, dei *conceptus* e delle *rationes*:

recolligendo igitur supradicta, videtur patere responsio ad articulum. Nam, ostensum est cui proprie competit univocatio: quoniam conceptui et voci in quantum subordinantur conceptui. Patet etiam quid exigitur ad univocationem: oportet enim quod conceptus, ad hoc quod sit univocus, in hiis ad quae se extendit univocatio dicat aliquam rationem communem, ex qua consurgat in ipsis unitas realis a qua conceptus denominetur univocus, ita quod sicut vox ad hoc quod sit univoca requirit unitatem conceptus

²⁴⁶ ID., *ibid.*, f. 121va-vb.

²⁴⁷ ID., *ibid.*, ff. 121vb-122ra.

cui subordinatur, ita conceptus requirit unitatem in rebus quibus denominatur univocus, ut sic intelligamus quamdam descriptionem univoci, scilicet quod univocum proprie est conceptus communis significans distincte aliquam rationem realem communem rebus pro quibus verificatur²⁴⁸.

A questo punto seguono alcune conclusioni piuttosto interessanti, che fanno da contraltare ad alcuni elementi della riflessione di Francesco d'Appignano. La prima conclusione di Ripa, infatti, si può comprendere solo richiamando alla mente quanto Francesco aveva sostenuto, ossia che le due forme fondamentali di supposizione sono l'univocità e l'equivocità (tesi differentemente modulata anche da Ockham), mentre l'analogia è una forma soltanto *materialiter* intermedia, in quanto gli elementi che non hanno una medesima *ratio communis* hanno però un preciso ordine essenziale con il quale vengono generati:

prima est ista: possibilis est aliquis conceptus qui non sit univocus nec analogus nec aequivocus. Suppono enim quod ille conceptus sit aequivocus qui repraesentat illa pro quibus supponit secundum diversas rationes in eis, nullam inter se habentes causalem habitudinem; conceptus vero analogus est conceptus repraesentans etc, secundum diversas rationes quarum una causaliter fluit ab altera, ex quod patet quod omnis conceptus analogus est aequivocus, licet non e converso.

Probo ergo conclusionem: nam, possibilis est conceptus communis significans solum confuse, ita quod non secundum aliquam rationem res pro quibus supponit; ergo conclusio vera. Consequentia patet ex descriptionibus datis, et antecedens probo: nam, iste conceptus singularis 'homo' est communis verificabilis pro quolibet homine, et tamen non repraesentat hominem univoce, quoniam secundum nullam rationem communem, nec aequivoco²⁴⁹.

La seconda conclusione, invece, sostiene l'esatto contraddittorio:

secunda conclusio: possibile est eundem conceptum simul esse univocum et aequivocum.

Ista conclusio probatur: nam possibilis est conceptus qui distincte repraesentet lapidem secundum rationem suae speciei et simul etiam hominem, quo dato, talis conceptus est univocus cuilibet lapidi, quoniam potest verificari pro lapide et significat lapidem distincte secundum rationem specificam communem cuilibet lapidi; et eodem modo, talis conceptus est communis univocus homini et tamen, signato totali significato pro quo potest supponere, ad ipsum talis conceptus est aequivocus, quoniam repraesentat ipsum secundum rationes diversas²⁵⁰.

Con questa conclusione si chiude la questione dedicata al problema dell'univocità dell'*ens*, potentemente radicalizzato dopo la speculazione di Duns Scoto e le modifiche apportate da Francesco d'Appignano e

²⁴⁸ ID., *ibid.*, f. 122rb

²⁴⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 122rb.

²⁵⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 122rb.

Guglielmo di Ockham, e che approda ad una coerente riaffermazione dell'analogia tra Dio e le creature ed alla parallela e matura restrizione dell'univocità al solo dominio creaturale.

6. Problemi epistemologici

La seconda parte della *Distinctio* 3 affronta, in due questioni distinte, i problemi di natura epistemologica che riguardano la conoscibilità dell'essenza divina e la priorità spettante alla conoscenza del singolare o dell'universale. Ad entrambe le questioni spetta il compito di stabilire come avvenga il processo conoscitivo umano (sarebbe meglio dire: il processo conoscitivo intellettuale, *pro statu isto*) e a quale entità spetti il primato conoscitivo dal punto di vista della generazione (singolare sensibile o universale intelligibile? *Notitia intuitiva* o *notitia abstractiva*?).

Per quanto riguarda la conoscibilità dell'essenza divina, Ripa nota una difficoltà che nasce dalla non coincidenza tra la specie che genera effettivamente la conoscenza nel soggetto e l'oggetto conosciuto. Se l'essenza divina fosse conoscibile in sé all'intelletto umano, ciò significherebbe che la sua specie è presente all'intelletto prima che l'essenza divina risplenda in tale specie, secondo una priorità che non è sostenibile. Come risolvere dunque la difficoltà?

6.1 Conoscibilità delle essenze immateriali

Come primo elemento di analisi, Ripa focalizza l'attenzione sulle essenze immateriali, e si domanda se qualunque essenza immateriale possa essere notizia formale di sé stessa. In primo luogo si afferma che qualunque essenza immateriale è essenzialmente specie rappresentativa di sé stessa:

*quaelibet immaterialis essentia est essentialiter sui ipsius species repraesentativa*²⁵¹.

Ciò significa che ogni essenza immateriale (*a*) produce la sua specie intelligibile (*b*) al modo di una forma esemplare, e dunque la specie intelligibile riluce principalmente nell'essenza immateriale (che ne è causa esemplare) prima che nella specie stessa (che è prodotta dall'essenza stessa):

*quaelibet essentia immaterialis, quantum est ex se, est productiva suae speciei per modum formae exemplaris; sequitur quod prius species et similitudo repraesentativa quam habet b respectu a relucet exemplariter in a velut in arte quam in b, et per consequens prius a est ex se species et ydea sui quam sui effectus possit esse causa exemplaris*²⁵².

L'apparente circolarità serve ad evitare che la specie intelligibile dell'essenza divina risulti in qualche modo anteriore all'essenza divina stessa, legittimandone così una qualche forma di conoscenza che non sia prodotta liberamente dall'essenza divina stessa, come accade per esempio nella visione beatifica riservata ai beati. Inoltre – coerentemente con i presupposti della metafisica ripiana che accorda all'essenza divina il ruolo di *ars*

²⁵¹ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* II, *Art.* 1, *conclusio* 1, *cod. Vat. Lat.* 1082, f. 122va.

²⁵² ID., *ibid.*

o *exemplar* di ogni possibile *ratio perfectionis* creata, e lascia intendere la priorità che in Ripa assume la metafisica rispetto ad ogni altro elemento della riflessione filosofica, a differenza invece degli altri autori, contemporanei e anteriori, che affrontano questioni logiche e epistemologiche prima di risolvere il problema metafisico dell'analogia o univocità dell'essere divino – proprio l'anteriorità e la funzione di *exemplar* metafisico riservato all'essenza divina fa sì che essa possieda una perfezione tale che la conformità della sua specie con l'essenza stessa possa essere garantita solo dall'essenza divina, mentre la convenienza di ogni altra specie con l'essenza corrispondente (di cui è specie) è subordinata alla dipendenza originaria che ogni ente ha dall'*exemplar* divino che ne è causa:

nam secundum quod species est magis similitudo sui obiecti, sic est magis species repraesentativa sui ipsius, et secundum quod obiectum magis obiective influit in ipsam, magis ipsam effigiat ad similitudinem sui repraesentativam; igitur ipsum obiectum ut exemplar speciei defluxae mensurat ipsam quoad rationem repraesentativam. Et hinc est quod divinam essentiam, per hoc quod intelligit se ipsam ponimus intelligere creaturam, quoniam divina essentia magis est similitudo et species sui ipsius quam aliqua creatura divinae essentiae, et hoc est quia omnis causata essentia fluit ab ipsa ut ab arte et exemplari, et ideo similitudo repraesentativa quam habet ad divinam essentiam mensuratur penes conformitatem ad exemplar divinum; et ideo divina essentia magis est species et exemplar sui, ut ita loquor quam causatae essentiae; et eodem modo in proposito nostro²⁵³.

In secondo luogo Ripa viene a sostenere che ogni essenza immateriale può essere notizia formale di sé stessa per l'intelletto cui risulta presente essenzialmente :

quaelibet immaterialis essentia potest esse intellectui cui est praesens essentialiter sui ipsius formalis notitia²⁵⁴.

Molto interessante notare la tripartizione della *presentia essentialis* con la quale un'essenza può essere presente ad un intelletto: (a) per presenza essenziale a sé stessa, come nel caso dell'essenza divina che è immediatamente presente all'intelletto divino; (b) per informazione, così come l'atto formale che è presente al suo oggetto formale; (c) per una forma equivalente di presenza, come nel caso dell'illapso con il quale l'essenza divina è presente all'intelletto beato, illapso che è condizione necessaria per il darsi dell'*immutatio vitalis* che viene descritta nel Prologo.

Una terza conclusione serve ad evitare che la conoscibilità di una essenza immateriale richieda elementi ulteriori oltre all'essenza e alla presenza della specie da essa prodotta *exemplariter*:

quaelibet immaterialis essentia intellectui cui est praesens potest esse sui ipsius actualis notitia²⁵⁵.

²⁵³ ID., *ibid.*

²⁵⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 122vb.

²⁵⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 122vb.

Se infatti ammettessimo che la specie modellata esemplarmente sulla base dell'essenza non sia sufficiente a produrne la conoscenza per l'intelletto cui è presente, dovremmo ammettere che la *notitia formalis* di tale essenza sia prodotta (a) dalla specie modellata *exemplariter* sulla base dell'essenza e (b) da un elemento ulteriore prodotto mediatamente dalla specie. Tale struttura, però, risulta da un lato troppo complessa e dall'altro sottoposta alla strutturale impossibilità che lo stesso elemento (la specie) risulti contemporaneamente oggetto intelligibile immediato e atto d'intelligere (*repugnat idem respectu eiusdem esse simul obiectum intelligibile immediate et actum intelligendi*²⁵⁶); come vedremo, infatti, l'atto conoscitivo – che non si identifica con la specie – termina *immediate* non all'oggetto conosciuto, ma alla specie intelligibile prodotta da esso o da qualcosa che ne fa le veci. La struttura conoscitiva *pro statu isto* è infatti articolata, secondo Ripa, in questi termini: (a) l'atto conoscitivo del soggetto (diviso nelle sue parti sensoriale e intellettiva, quest'ultima a sua volta divisa nell'attività dell'intelletto agente e in quella dell'intelletto possibile), (b) la specie intelligibile cui termina *immediate* l'atto conoscitivo, e che solitamente è generata (c) dall'oggetto conoscibile (un'essenza, un oggetto fisicamente presente, o un oggetto ritenuto nella memoria), ma che potrebbe teoricamente essere prodotta (d) anche da qualcosa che ne fa le veci, ossia l'azione di Dio che produce la specie di un oggetto non più presente. In questo primo articolo Ripa si concentra sul caso più semplice e fondamentale, ossia la possibilità che un'essenza generi da sé la propria specie conoscitiva. Seguono quindi due conclusioni molto brevi e prive di dimostrazioni molto complesse. La quarta conclusione viene a sostenere che ogni essenza immateriale può essere notizia intuitiva di sé:

*quaelibet essentia immaterialis potest esse sui ipsius intuitiva notitia*²⁵⁷;

la quinta, correlativa, afferma invece l'impossibilità che un'essenza immateriale possa essere notizia astrattiva di sé:

*nulla essentia potest esse sui ipsius abstractiva notitia*²⁵⁸.

L'ultima conclusione di questa sezione del primo articolo stabilisce l'identità tra qualunque atto dell'intelletto e la propria intellesione:

*quodlibet intellectuale percipere potest esse sui ipsius actualis perceptio*²⁵⁹;

ciò significa che si dà immediata identità tra *actus rectus* e *actus reflexus*, ossia piena identità tra il percepire un oggetto e il percepire la propria percezione.

²⁵⁶ ID., *ibid.*

²⁵⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁵⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁵⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

Seguono alcune conclusioni tese a fugare un dubbio: posto che ogni essenza immateriale è notizia di sé, è possibile che ciò avvenga anche per una qualità intellettuale? In linea di massima sì, dal momento che anche per le qualità intellettuali sembrano valere le stesse argomentazioni sostenute per le essenze intellettuali:

*quaelibet qualitas intellectualis est naturaliter cuilibet intellectui cui est praesens essentialiter notitia actualis sui*²⁶⁰.

Per le qualità abituali, tuttavia, il discorso non vale:

*nulla qualitas habitualis potest esse pro statu praesenti actualis notitia*²⁶¹.

Una qualità che sia invece attuale notizia per l'intelletto può essere *pro statu isto* attuale notizia di sé:

*quaelibet qualitas quae est in intellectu actualis notitia potest esse pro statu isto sui ipsius actualis notitia. Et sic est*²⁶²;

e non solo attuale, ma anche *naturaliter intellectio sui*:

*quaelibet qualitas immaterialis praesens intellectui secundum quamlibet rationem essentialem intrinsecam potest esse naturaliter intellectio sui. Loquor autem hic de ordine naturae integrae et non vulneratae per culpam*²⁶³.

Seguono due ultime conclusioni che riguardano lo stato attuale del *viator*. La quinta viene a sostenere che, a causa del necessario legame con la sensibilità, risulta del tutto impossibile che una realtà non in grado di influire sulla sensibilità, come ad esempio la sostanza o una qualche qualità immateriale, possa *immutare vitaliter* l'intelletto *pro statu isto*:

*secundum nullam rationem secundum quam sensus non est immutabilis obiective potest aliqua qualitas intellectualis immutare vitaliter intellectum pro statu isto*²⁶⁴.

La conclusione risulta piuttosto interessante perché qualifica in termini piuttosto negativi il 'difetto' dell'intelletto umano che si trova necessariamente legato al dato offerto in primo luogo dal senso:

licet intellectio et quaelibet actualis perceptio animae sit intelligibilis intuitive ab intellectu pro statu isto, tamen secundum nullam rationem essentialem non communem sibi et obiecto sensibili potest percipi ab intellectu. Ista patet per experientiam: nam quantumcumque aliqua qualitas praesens intellectui sit perceptio sui vel alterius obiecti intellectus, tamen per huiusmodi intuitivam perceptionem

²⁶⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 1 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁶¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁶² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 3 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁶³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 4 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

²⁶⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 5 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123ra.

*non potest iudicare de ipsa an sit substantia vel qualitas, et numquid qualitas alterius rationis vel eiusdem cum suo obiecto; et hoc est quia intellectus pro statu isto ratione vulnerationis in naturalibus est sensibus alligatis nec potest immutari alio modo, et ideo non potest habere intuitivam notitiam de substantia nec de aliqua qualitate secundum aliquam rationem immaterialem*²⁶⁵.

L'ultima conclusione attribuisce una priorità 'di mozione' all'intellezione attuale rispetto a quella abituale:

*secundum nullam rationem intellectio actualis est plus perceptibilis ab intellectu quam habitualis, nisi per hoc quod est motio actualis intellectus*²⁶⁶.

6.2. La prima 'polemica' contro Gregorio da Rimini

A questo punto segue una polemica con Gregorio da Rimini. Gregorio sosteneva l'esistenza di alcuni atti dell'intelletto che non fossero *notitiae sui*, e – contemporaneamente – sosteneva che nessun atto dell'intelletto potesse essere *notitia sui intuitiva* ed *immediata*. Ripa dialoga esclusivamente con queste due conclusioni, contrarie a quelle riportate in precedenza, ma il problema è che Gregorio da Rimini formula queste conclusioni in un articolo più vasto, appartenente ad un contesto differente, dal momento che si tratta rispettivamente della terza e della quarta conclusione del terzo articolo della terza questione della prima distinzione del Commento Sentenziario (libro I), tradizionalmente dedicata al problema del *frui et uti*; varrà dunque la pena analizzare brevemente le ragioni e il contesto che spingono Gregorio a formulare queste conclusioni. Dopo aver dedicato due articoli al problema di Dio come *obiectum fruendi* e al modo in cui la volontà possa goderne, segue un terzo articolo dedicato ai problemi della *fruitio sui* e della *notitia sui*²⁶⁷.

In questo terzo articolo la successione delle conclusioni – come in tutti gli autori che utilizzano questo metodo espositivo – merita un'attenzione che va bene al di là del contenuto effettivo del testo; la successione delle conclusioni disegna infatti un percorso che attraverso l'acquisizione di elementi disposti in una progressione voluta *talis qualis* dall'autore, conduce il lettore all'acquisizione quasi matematica del contenuto proposto. La prima conclusione stabilisce che nessuna volizione creata può essere distintamente volizione di sé stessa, perché in ogni volizione creata l'oggetto desiderato è sempre una causa parziale della volizione stessa:

*nulla volitio creata est distincta volitio sui. Probatum: cuiuslibet volitionis creatae partialis causa efficiens est notitia sui obiecti*²⁶⁸.

²⁶⁵ ID., *ibid.*

²⁶⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, conclusio 6 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123rb.

²⁶⁷ «In ista quaestione tres erunt articuli. In primo videbitur quo vel quibus voluntas possit frui, et simul an solo Deo sit fruendum; quod principaliter quaeritur. In secundo videbitur quibus voluntas possit uti et quibus sit utendum; quod tangitur in uno argumento ad quaestionem. In tertio propter aliud argumentum videbitur, utrum aliqua fruitio creata possit esse fruitio sui ipsius obiective, et similiter utrum aliqua notitia possit esse notitia sui ipsius», GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 1, Quaestio III, (ed. Trapp-Marcolino), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1981, p. 244.

²⁶⁸ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 1, Quaestio III, Art. 3, conclusio 1, p. 265.

La dimostrazione passa attraverso l'evidenziazione di elementi di interesse che vanno tenuti a memoria. In primo luogo il legame tra volontà e intelletto – almeno nella creatura – è leggermente sbilanciato dal lato dell'intelletto, dal momento che mentre non è possibile desiderare qualcosa che non si conosce, è possibile conoscere qualcosa senza desiderarlo (*naturaliter non potest esse aliquid volitum, nisi sit cognitum; nec distincte volitum, nisi distincte cognitum, licet e converso aliquid possit esse distincte cognitum et non distincte volitum*²⁶⁹). Questo fa sì che la conoscenza di qualunque cosa si desideri sia causa solo parziale della volizione mediante la quale l'oggetto è voluto, mentre non è possibile che una volizione creata – di per sé stessa – sia volizione distinta di sé, perché altrimenti la sua conoscenza distinta sarebbe causa distinta di sé stessa, e ciò è impossibile (perché una conoscenza in quanto tale non può essere causa del suo oggetto):

*sit ergo volitio qua volo sanitatem A, et si A est volitio sui et volita per se ipsam, notitia qua ipsa cognoscitur est causa sui, et sic aliqua notitia est causa sui obiecti; quod est absurdum, quoniam, ut dicit Augustinus 14 De Trinitate, capitulo 10, 'sive tempore praecedentia sive simul esse incipientia cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitionem gignuntur'*²⁷⁰.

In secondo luogo non è possibile che una volizione sia *volitio sui* perché in tal caso la volizione con la quale un beato gode di Dio o è godimento di sé stessa, o è semplicemente uso; ma se fosse godimento di sé stessa il beato sarebbe nel peccato, perché godrebbe di una creatura; mentre se fosse un semplice 'uti' allora la volizione non potrebbe essere volizione di sé.

In terzo luogo, in accordo con Anselmo, la volizione in noi è molteplice tanto quanto la molteplicità degli oggetti che vogliamo e quanto spesso vogliamo; e questo – secondo Gregorio – si applica anche alla singola volizione, che dunque risulta distinta dall'oggetto voluto (pre-conosciuto).

Se la *volitio sui* fosse causa sufficiente della volizione medesima, lo stesso discorso si applicherebbe alla *nolitio sui*, ma in tal caso si genererebbe una contraddizione, dal momento che non è possibile non-volere una *nolitio*. Infine viene richiamata l'autorità di Agostino, che distingue chiaramente tre elementi nella relazione di amore (il soggetto, l'oggetto amato e lo stesso amore).

La seconda conclusione afferma che – *confuse* – risulta invece possibile che una certa volizione creata possa essere *volitio sui* confusa o indistinta:

*secunda conclusio est quod aliqua volitio creata potest esse confusa seu indistincta volitio sui*²⁷¹.

La conclusione va intesa in questo senso: ponendo che qualcuno intenda, per esempio nel concetto di 'dilectio', un bene e che giudichi – in generale – che ogni *dilectio* costituisca un bene, seppure in maniera confusa ed indistinta risulta vero affermare che, per il fatto stesso di aver provato un piacere, si sa – confusamente – che ogni piacere è un bene.

²⁶⁹ ID., *ibid.*

²⁷⁰ ID., *ibid.*

²⁷¹ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, Distinctio 1, Quaestio III, Art. 3, conclusio 2, p. 267.

A questo punto Gregorio abbandona il piano della *volitio* per passare a quello dell'*intellectio*, e qui formula le due conclusioni che sono oggetto della critica di Ripa. La terza conclusione sostiene che non ogni atto del nostro intelletto è *notitia sui*:

*tertia conclusio est quod non omnis actus intellectus nostri est notitia sui*²⁷².

La spiegazione è invero molto breve: se un atto dell'intelletto potesse essere *notitia sui*, il medesimo atto sarebbe fede e visione beatifica; dal momento che la fede è atto d'intelletto, se fosse *notitia sui* sarebbe *notitia intuitiva* (e quindi *visio*), o *abstractiva*; ma poiché ogni *notitia abstractiva* richiede una *notitia intuitiva* precedente, sarebbe ugualmente *visio*.

In secondo luogo si potrebbe sostenere che un atto d'intelletto, come una negazione (es.: il bianco non è nero), qualora fosse *notitia sui* sarebbe o una apprensione semplice, o una affermazione o una negazione; ma nessuna di queste eventualità è sostenibile perché l'apprensione semplice, la negazione, l'affermazione, la composizione e la divisione sono atti divisi (interessante che Gregorio si richiami in questo punto all'autorità di William Heytesbury e ai suoi *Sophismata*). Non è nemmeno sostenibile che una negazione possa (a) negare qualcosa di sé (*an neget aliquid de se*), oppure (b) neghi sé a proposito di qualcosa (*neget se de aliquo*), perché in tal caso sarebbe solo un *obiectum parziale*, e non è neppure possibile (c) che sia *obiectum totale* di sé, perché – in accordo con i presupposti della filosofia di Gregorio – il significato totale di una proposizione non è affatto una qualche forma di entità.

La quarta conclusione viene a sostenere che nessun atto dell'intelletto può essere *notitia sui* immediata o intuitiva:

*quarta conclusio est quod nullus actus intellectus est notitia sui immediata seu intuitiva*²⁷³.

La spiegazione offerta da Gregorio è triplice: in primo luogo, in base all'autorità di Agostino (*a cognoscente et cognito paritur notitia*), l'intellezione non può essere da sé causa totale o parziale di sé stessa, perché questo spetta all'oggetto:

*probatur primo, quia nullus actus intellectus est causa effectiva suimet totalis vel partialis. Sed omnis res immediate et intuitive in se cognita est causa effective partialis notitiae qua sic cognoscitur, ut supra allegatum est ex Augustino 9 De Trinitate in prima conclusione*²⁷⁴.

In secondo luogo, se anche un solo atto dell'intelletto fosse *notitia sui*, ogni atto dell'intelletto sarebbe *notitia sui*; non vi è infatti alcuna ragione per restringere questa caratteristica ad un solo atto e non estenderla invece a tutti gli atti dell'intelletto. Inoltre la conoscenza di un qualche oggetto sarebbe del tutto simile all'oggetto in sé, non vi sarebbe cioè la distinzione tra la *notitia obiecti* e l'*obiectum*. Infine sarebbe necessario ammettere

²⁷² ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, Distinctio 1, Quaestio III, Art. 3, conclusio 3, p. 268.

²⁷³ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, Distinctio 1, Quaestio III, Art. 3, conclusio 4, p. 268.

²⁷⁴ ID., *ibid.*

che chiunque conosce un oggetto conosce anche di conoscere quell'oggetto, rilievo che – secondo Gregorio – è contrario all'esperienza (*cuius oppositum experimur*²⁷⁵).

In terzo luogo viene riportata l'autorità di Agostino, dal momento che nel *De Trinitate*, XV, 12, si afferma chiaramente che chi dice 'so di vivere', dice di conoscere una cosa, mentre chi dice 'so di conoscere di vivere', conosce due cose distinte, e così via; da ciò Gregorio conclude l'impossibilità che ogni atto dell'intelletto possa essere *notitia sui*.

Benché l'articolo di Gregorio proceda con altre tre conclusioni ulteriori, termineremo qui la sua esposizione, e cercheremo di capire quale, fra gli elementi proposti da Gregorio da Rimini, lasci perplesso Ripa. In primo luogo sottolineo che Ripa – come di consueto – riporta *verbatim* le argomentazioni dei Dottori che cita (in questo caso Gregorio da Rimini) e anche le loro argomentazioni, di modo che – pur limitandosi a vaghi 'quidam dicit', 'dicunt aliqui', 'quidam Doctor dicit quod' – risulta impossibile attribuire erroneamente la paternità delle citazioni, se accade di avere la fortuna di imbattersi direttamente nei testi citati; quello che forse viene leggermente modificato è il senso delle argomentazioni riportate, dal momento che risultano funzionali più ad una *roboratio* della metafisica di Ripa che ad una esposizione fedele dei contenuti altrui.

Per quanto riguarda la terza e la quarta conclusione di Gregorio (rispettivamente la prima e la seconda nella critica ripiana), Ripa sottopone a critica ogni singolo punto delle argomentazioni di Gregorio, al fine di distinguere attentamente i vari piani sui quali collocare i concetti relativi. Per quanto riguarda la *conclusio 3* di Gregorio, Ripa concede sì che la fede sia anche *visio*, ma solo per quanto riguarda l'essenza dell'oggetto di fede, mentre rimane fede rispetto al vero *complexe significabile*. In altre parole, la fede è sì fede in cose invisibili, ma per il fatto di essere presenti alla mente le cose diventano un'essenza visibile e percepibile intuitivamente:

*ecce quod licet fides sit rerum invisibilium, per hoc tamen quod est praesens menti et actualis adhaesio mentis est essentia visibilis et perceptibilis intuitive a mente; non autem videtur semper cum ipsa est praesens menti nisi ipsamet sit sui visio, quoniam si causat sui visionem, eadem ratione et illa aliam, et sic in infinitum*²⁷⁶.

La *visio* può poi essere causata solo da una *vitalis motio* della mente, che è simile ad una *notitia sui* generata necessariamente dall'intelletto, con la quale – per esempio – si riconosce il bianco in quanto colore e contemporaneamente come distinto dagli altri colori.

Per quanto riguarda la negazione, Ripa sostiene poi che questa sia negazione del *significabile complexe* costituito dalla proposizione, di modo tale che è anch'essa una forma di *vitalis motio* della mente con la quale si nega la connessione di due *significabilia*.

Per quanto riguarda invece la *conclusio 4* di Gregorio, pur accettando la distinzione (di origine agostiniana) tra l'atto dell'intelletto e la cosa conosciuta, Ripa sostiene che l'atto in quanto tale sia una conoscenza e una

²⁷⁵ ID., *ibid.*, p. 269.

²⁷⁶ IOHANNES DE RIPPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123rb.

motio dell'intelletto, e come tale viene immediatamente percepito. Lo stesso argomento si applica anche alla volizione, in modo tale che la critica a questa conclusione sembra riguardare anche le prime due conclusioni di Gregorio da Rimini:

ad rationes alterius conclusionis, nego minorem, et ad beatum Augustinum dico quod intelligit de re cognita prout obiectum distinguitur contra actum et hoc est verum; sed talis actus quamvis sit cognitus, est tamen cognitio et motio intellectus et ideo se ipso percipitur. Istud etiam argumentum eodem modo possit fieri de volitione: nam, sicut obiectum in se vel in specie concurrat ad actualem notitiam sui, ita obiectum volibile ad actualem sui volitionem; sicut ergo volitio se ipsa est volita quoniam est motio qua voluntas complacenter movetur in obiectum, et ideo libere et complacenter elicit, ita dicendum est de notitia²⁷⁷.

Al secondo argomento di Gregorio, Ripa risponde con una 'colorata' invettiva nei confronti della *miseranda vulneratio* dell'intelletto *pro statu isto*, dal momento che questo non può conoscere – distintamente – nulla che non modifichi in primo luogo il senso:

ad aliam rationem, concedo primam conclusionem, et ultra non sequitur ex hoc quod sit tanta notitia sui sicut extrinseci. Verum est tamen quod naturaliter sic esset si ipsa secundum esse absolutum esset notitia sui, ymmo plus esset notitia sui quam obiecti; sed quod nunc non sit sic, est quia nulla talis est notitia sui secundum aliquod esse absolutum, sed solum ut est motio mentis in obiectum. Aliter tamen est notitia obiecti, quoniam notitia albedinis in esse eius absoluto – puta in esse coloris et in esse etiam distinctivo unius coloris ab altero. Et in hoc apparet illa miseranda vulneratio intellectus nostri pro statu isto, quoniam nihil potest aliquo modo distincte cognoscere intuitive nisi obiecta sensibilia, quae possunt immutare sensum. Et ulterius concedo quod quilibet qui aliquid cognoscit actualiter experitur se cognoscere, quoniam experitur obiectum et delectabiliter vel tristabiliter experitur; et ideo experitur se moveri vitaliter. Sed ratio quare non apparet bene se experiri est quoniam non percipit se percipere distincte, ut dictum est; sed solum ut suum percipere est quoddam moveri et tendere in obiectum intellectus; autem aliter potest se convertere super suum experiri vel cognoscere discurrendo et habendo alias notitias abstractivas, nullam tamen aliam intuitivam²⁷⁸.

Infine, l'argomento di Agostino che menzionava la serie infinita dei *cognita* (so di vivere, so di sapere di vivere, so di sapere di sapere di vivere, e così all'infinito), viene risolto da Giovanni da Ripa mediante il riferimento ai *significabilia complexe*, dal momento che ciascuno dei momenti di questa connessione di dati conoscitivi rappresenta un distinto *significabile complexe*.

²⁷⁷ *Id.*, *ibid.*, f. 123va.

²⁷⁸ *Id.*, *ibid.*

6.3 *Notitia Dei prius quam notitia sui*

Un secondo articolo di questa seconda questione è dedicato ad indagare la possibilità che una qualsiasi specie creata possa essere *notitia* di Dio prima che di sé stessa. Il discorso volutamente travalica lo stato attuale dell'intelletto, che – come abbiamo visto al punto precedente – è caratterizzato dalla *vulneratio* che lo costringe a passare in primo luogo attraverso il dato sensoriale, dal quale poi astrarre i contenuti. In questo caso Ripa si interroga sullo stato dell'intelletto in generale. La brevità dell'articolo si può spiegare solo con i molteplici riferimenti alle questioni prologali, dove gran parte dei problemi sono già stati affrontati, ma che – per ragioni di brevità – non affronterò in questa sede.

La stringente sequenza delle conclusioni richiama esplicitamente la seconda sezione del vastissimo Prologo ripiano, e si articola nei punti seguenti:

- 1) Ogni essenza immateriale distinta dalla prima (Dio), è essenzialmente specie rappresentativa dell'essenza divina (*quaelibet immaterialis essentia citra primam est essentialiter divinae essentiae species repraesentativa*²⁷⁹).
- 2) Ogni essenza immateriale è – come visto nell'articolo precedente – specie rappresentativa di sé stessa (*quaelibet immaterialis essentia est sui ipsius species repraesentativa*²⁸⁰).
- 3) Per lo stesso elemento *formaliter* ogni essenza immateriale è rappresentativa di sé stessa e di Dio (*quaelibet immaterialis essentia per idem formaliter est sui ipsius et Dei repraesentativa*²⁸¹).
- 4) Ogni essenza immateriale è contemporaneamente rappresentativa di sé stessa e di Dio, ossia senza un preciso ordine formale che la induca ad essere rappresentativa di sé prima che di Dio (*non prius secundum aliquem ordinem formalem ex natura rei aliqua immaterialis essentia est Dei et sui repraesentativa vel e contra; sed aequo primo*²⁸²).

In questo modo si giunge alla quinta conclusione che stabilisce una primalità appartenente alla rappresentazione di Dio prima che di sé stessa, motivata principalmente sulla base del rapporto di analogia che lega ogni *ratio formalis creata* alla corrispondente *ratio formalis in Deo*, dalla quale derivano *causaliter* tutte le perfezioni create:

prius et principalius quaelibet immaterialis essentia est Dei quam sui essentialiter repraesentativa, ita quod sicut divina essentia secundum quamcumque rationem intrinsecam ydealem est omnimode per idem formaliter species sui et essentiae creatae, et tamen prius est species sui quam essentiae creatae – per hoc enim intelligit essentiam creatam, quia intelligit se ut speciem essentiae creatae – ita in

²⁷⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123va.

²⁸⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123va.

²⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123va.

²⁸² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123va.

*proposito prius quaecumque essentia immaterialis est species suae rationis ydealis in Deo quam sui ipsius*²⁸³.

La dimostrazione della conclusione conduce infatti a notare come ogni essenza venga misurata nel proprio *gradus essendi* proprio mediante la conformità con l'*exemplar* increato (Dio) che metafisicamente gli risulta anteriore (in quanto esemplare) ed il riferimento al quale risulta assolutamente imprescindibile²⁸⁴; rilievo confermato anche dal fatto che la verità di ogni espressione dell'essere riposa sull'originaria conformità a Dio (inteso come fonte e scaturigine dell'essere di ogni cosa), prima che su sé stessa:

*quaelibet res principalius habet veritatem essendi ex conformitate ad artem quam ex conformitate sui ipsius in esse speciei ad se ipsam, et per consequens prius est species suae ydee in Deo quam essentiae propriae*²⁸⁵.

Per questo motivo un ente fittizio (come la famigerata Chimera) non può avere alcuna verità, perché non possiede alcun esemplare nella mente divina mediante il cui riferimento possa ottenere il proprio essere e – di conseguenza – la propria verità:

*Praeterea, Chymaera vel quodcumque fictitium in intellectu ideo non potest habere veritatem essendi in re, quoniam non habet exemplar in Deo unde oritur veritas essendi in rerum natura; ergo, per hoc, quaelibet essentia creata habet veritatem essendi in re, quia habet conformitatem ad exemplar in Deo. Et per consequens, quaelibet essentia creata prius est species Dei secundum rationem suam exemplarem quam sit species sui ipsius*²⁸⁶.

Anche sul versante conoscitivo emerge dunque il latente platonismo che caratterizza la speculazione di Giovanni da Ripa, e che pare conferire una tinta decisamente realista alla sua filosofia; tinta che non può non essere messa in relazione agli sviluppi logici e nominalistici della filosofia della metà del XIV secolo. Sotto questo aspetto particolare, non può passare sottotraccia la connessione decisamente evidente tra la Verità e l'Essere, e prima ancora tra la Verità e l'*exemplar* di tutti gli esseri, ossia Dio, l'essere per eccellenza.

La posizione di Ripa assume un interesse ancora maggiore se la confrontiamo con l'atteggiamento di altri filosofi. Benché le tesi di Ripa non siano essenzialmente in grado di superare lo *statu isto* su cui già Scoto portò l'attenzione (verso il quale comunque Ripa si esprime nei termini poco lusinghieri di 'miseranda vulneratio'), e senz'altro non possano garantire la conoscenza intuitiva di Dio, il fortissimo ancoraggio metafisico che va a legare ogni aspetto del reale al suo fondamento primo (il Primo Grado immenso) distingue il filosofare genuinamente ripiano da quello – prima ancora che di Gregorio da Rimini – di altri filosofi inglesi,

²⁸³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123va-vb.

²⁸⁴ «Probat: nam per hoc est species sui et conformitas sic essendi propter conformitatem priorem ad exemplar increatum penes cuius conformitatem mensuratur suus gradus essendi; ergo, prius quaelibet talis essentia est species essentiae increatae tamquam exemplaris quam sui ipsius», ID., *ibid.*, f. 123vb.

²⁸⁵ ID., *ibid.*

²⁸⁶ ID., *ibid.*

tra i quali ad esempio Guglielmo Crathorn. Questi infatti poteva ancora definire il ‘viator’ come colui cui è negata la conoscenza intuitiva di Dio, cui deve aspirare per merito mediante la bontà del proprio agire:

*dico igitur quod viator est ille habitualiter qui non habet notitiam Dei intuitivam, in cuius caret dicta Dei notitia intuitiva et libere eandem meretur vel demeretur. Per istam descriptionem excluduntur beati, qui Deum intuentur, iusti in purgatorio, qui non possunt demereri, et damnati obstinati, qui non possunt mereri*²⁸⁷.

A differenza di Crathorn, che si muove sullo sfondo della filosofia occamista, l'imponente struttura metafisica delineata da Ripa consente al Supersottile di garantire una conoscibilità *naturaliter attingibilis* molto più marcata di Dio, al quale non solo rimanda essenzialmente ed in primo luogo ogni essenza, ma che diviene strutturalmente il garante dell'esser-vero di qualsiasi cosa, dal momento che il rapporto di derivazione causale ed analogica di qualsiasi creatura non-fittizia da Dio è di tal fatta che non solo va a fondare metafisicamente l'esistenza del creato in Dio, ma ne subordina anche la conoscibilità intellettuale all'immensità dell'essenza divina.

A questo punto potrebbe essere interessante osservare un poco in dettaglio l'analisi (che Ripa formula in modo piuttosto approfondito) delle tesi di un *Doctor Modernus* che nelle sue ‘Vesperiae’ avrebbe sostenuto una tesi molto vicina a quella quinta conclusione proposta da Ripa. Pur non essendo in grado di precisare chi sia questo Dottore, alcuni indizi (il fatto che sia un *Doctor Modernus*, e di conseguenza senza dubbio posteriore al 1330, dal momento che Ripa non attribuisce mai il titolo di ‘Modernus’ ad autori anteriori ad Ockham; il richiamo esplicito alle *Vesperiae* di questo autore) mi fanno pensare al domenicano Francesco da Belluno (o da Treviso), che commentò le Sentenze a Parigi nel triennio 1343-1346, e al quale vengono attribuite – come opera del periodo dottorale parigino – alcune *Vesperiae*. La tesi nella quale questo *Doctor* concorda è la seguente: *nihil possumus perfecte cognoscere naturaliter sincera cognitione, nisi Deus sit nobis exemplaris forma, et ideo ratio cognoscendi illa*²⁸⁸; anche il modo di intendere il problema, che riguarda l'intelletto in quanto tale e non l'intelletto *pro statu isto* e *vulneratus per peccatum* è identico a quello di Ripa; il punto in cui divergono i due Dottori riguarda il modo di argomentare questa conclusione. Nelle *Vesperiae* di questo Dottore si sostiene la conclusione per mezzo di due argomentazioni distinte:

- 1) Nessun predicato attribuito ad una creatura, e che indica una perfezione, può essere conosciuto in quanto attribuibile alla creatura se non per mezzo dell'essenza divina *tamquam per rationem cognoscendi*²⁸⁹.

²⁸⁷ GUILLELMUS CRATHORN, *Quaestiones zum ersten Sentenzenbuch. Einföhrung und Text*, ed. Fritz Hoffmann, Aschendorff, Munster, 1988, Quaestio 1, p. 68.

²⁸⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 123vb.

²⁸⁹ ID., *ibid.*

- 2) Nella dimostrazione esatta si procede da elementi più noti ad elementi meno noti, come si afferma nel primo libro della *Fisica*, e nel primo degli *Analitici Posteriori*; il punto interessante è che questo Autore viene a sostenere che Dio è *ens notissimum in via naturae*.

Da questo ultimo punto si ricavano alcune altre conclusioni: (a) Aristotele avrebbe sostenuto che Dio è, per l'intelletto, la realtà più nota; (b) Aristotele avrebbe compreso che la nostra natura era corrotta e destituita nell'atto conoscitivo, benché non riuscì a comprenderne la causa; ciò è evidente perché Aristotele avrebbe notato che Dio, pur di difficilissima conoscibilità per noi, è il primo ente noto; (c) Dio era per Adamo la cosa più nota, e non secondo la conoscenza intuitiva, bensì secondo la conoscenza astrattiva; (d) se i nomi attribuiti alle creature e indicanti una perfezione fossero nomi indicanti perfezione assoluta, priva di ogni residuo di imperfezione, sarebbero attribuiti in primo luogo a Dio, e analogicamente alle creature; (e) Dio non può trovarsi, a differenza della creatura, in un genere. Mediante queste argomentazioni, questo Dottore giunge alla seguente conclusione:

concludit ergo iste Doctor modernus opinandi circa hoc: dicit enim quod Deus est aequipollenter et eminenter omnis perfectio et quaelibet creatura est sicut quaedam similitudo et vestigium certae perfectionis divinae, modo sicut ymago Herculis non potest fieri nisi per cognitionem Herculis tamquam per exemplar, nec potest cognosci quod sit bene facta nisi per cognitionem Herculis; ita nulla creatura potest fieri similitudo Dei nisi per ydeam divinam tamquam per exemplar, nec potest cognosci sua derivata perfectio, quantum scilicet est similitudo et vestigium nisi cognoscendo prius exemplar, et ideo Plato posuit ydeas esse formas essendi et cognoscendi quia exemplatum non potest bene fieri sine exemplari nec cognosci quantum bene sit factum nisi cognoscendo exemplar²⁹⁰.

Come di consueto, Ripa sottopone a critica ogni singolo punto. Prima di entrare nel merito della critica, Ripa fa notare come l'opinione in sé sia *diminuta* (perché non si spiega la modalità in cui la *ratio exemplaris* divina è conosciuta); in secondo luogo male fondata (perché Aristotele sostenne esattamente l'opposto di quanto proposto da questo Dottore, e per quanto egli si sforzi di mostrare il legame con Aristotele, è molto più vicino a Platone)²⁹¹; in terzo luogo da essa si deducono alcune conseguenze erronee.

La critica delle argomentazioni di questo Dottore si incentra sul fatto che la prima argomentazione pecca dal momento che indica la stessa *ratio formalis perfectionis* come appartenente a Dio e alle creature, mentre proprio all'inizio di questa terza distinzione la distinzione tra le *rationes perfectionis in Deo* e *in creaturis* è stato uno dei punti sui quali Ripa ha maggiormente portato la nostra attenzione. La seconda argomentazione non tiene perché Aristotele non ha di fatto sostenuto che a tutti quanti sia noto *secundum ordinem naturalem intelligentiae* la causa prima che l'effetto, perché ciò è vero soltanto per la causa stessa. Anche i corrolari, secondo Ripa, non godono di particolare consistenza.

²⁹⁰ ID., *ibid.*, ff. 123vb-124ra.

²⁹¹ Cf. ID., *ibid.*, f. 124ra.

Terminata l'analisi delle argomentazioni di questo Dottore, Ripa – con espediente consueto – muove un'obiezione ad una delle sue stesse conclusioni (la quinta); tale critica si incentra su questo problema: come è possibile che un'essenza risulti *notitia Dei* senza che sia *notitia sui*²⁹²? E, in secondo luogo, bisogna forse concludere che una qualunque essenza creata – per mezzo di se stessa – conosca prima Dio che la propria essenza e quindi lo veda *intuitive ex puris naturalibus*²⁹³? La risposta serve a Ripa per notare che entrambe le obiezioni sono inconsistenti. La presenza del medesimo *obiectum formale* per la conoscibilità di Dio e dell'essenza creata dissolve la prima, mentre la seconda fa notare che è possibile cogliere qualcosa come *obiectum cognitum* senza che vi sia presenza intuitiva di Dio all'intelletto che lo coglie.

A questo punto segue una sesta conclusione, che riassume il contenuto dell'articolo:

*quaelibet immaterialis essentia citra primam prius est secundum ordinem naturalem formalis notitia Dei quam sui*²⁹⁴.

Con questa conclusione, ottenuta dopo la dissoluzione di una posizione simile (ma inconsistente quanto alle argomentazioni) e di alcune obiezioni, Ripa è in grado di assicurare la possibilità di conoscere l'essenza divina non tramite una (contraddittoria, almeno *pro statu isto*) *visio beatifica*, ma piuttosto mediante la possibilità garantita da ogni essenza creata di rinviare a Dio quale suo *exemplar*.

6.4 Singolare e universale

Un terzo articolo si concentra sui problemi della distinzione fra intelletto agente e intelletto possibile, e se la priorità conoscitiva spetti al singolare piuttosto che all'universale. Ripa è piuttosto chiaro su questo problema, concedendo al singolare, intuitivamente colto mediante il senso, il primato conoscitivo rispetto all'universale, e all'intelletto agente la priorità sull'intelletto possibile. Il brano che apre l'articolo è limpido:

*circa istum articulum, supponendo quod singulare sit per se intelligibile pro statu isto et cognitione intuitiva, nulla est difficultas quin prima notitia intellectus est notitia singularis, et intuitiva prior quam abstractiva, propter colligantiam quam habet intellectus cum sensu: non enim est immutabilis intuitive nisi per sensum, et ideo primum sensibile quod movet sensum, movet intellectum vel aliquid supplens vicem eius si intellectus sit capax, quod dico propter non adultos vel alios in quibus usus rationis est ligatus*²⁹⁵.

²⁹² «Sit enim *a* essentia repraesentativa Dei et sui; *a* igitur per idem formaliter repraesentat se et Deum; igitur si intellectus nunc per *a* praecise intelligit Deum et postea ipsum *a*, patet quod *a* incipiet noviter sciri sine omni mutatione. Consequentia autem prima probatur: nam si *a* prius est species Dei quam sui, sequitur quod stat quod *a* sit intellectui species repraesentativa Dei absque hoc quod sit repraesentativa sui», ID., *ibid.*, f. 124rb.

²⁹³ «Secundo arguo sic: si conclusio sit possibilis, sequitur quod si aliqua intelligentia creata intelligit Deum per suam essentiam prius intelligit Deum quam essentiam propriam; ergo si sua essentia est species intuitiva sui et Dei, sequitur quod talis intelligentia videt Deum intuitive ex puris naturalibus», ID., *ibid.*

²⁹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 2, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

²⁹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

Ponendo dunque la necessaria dipendenza dell'intelletto *pro statu isto* dal senso, la funzione conoscitiva si esplica dunque a partire dal singolare, coltro tramite *notitia intuitiva* dal senso, sul quale si applica l'azione dell'intelletto agente (*notitia abstractiva*), che sottopone il materiale così ottenuto all'intelletto possibile. Ripa propone innanzitutto due proposizioni, la cui funzione è quella di richiamare brevemente e concisamente la differenza e la connessione che intercorrono tra intelletto agente e intelletto possibile, e il loro legame con la sensibilità:

prima (ndc. propositio) *est ista: nihil est intelligibile ab intellectu possibili quod non relucet in lumine intellectus agentis*²⁹⁶;

*secunda propositio: nihil sub ratione singularitatis relucet immediate in lumine intellectus agentis*²⁹⁷.

Le due proposizioni indicano chiaramente che, in prima battuta, il singolare sensibile non può rilucere nell'intelletto agente (la cui funzione è astrattiva); di conseguenza dovrà passare prima per il senso. Se il singolare in quanto tale fosse appreso dall'intelletto agente, Dio comprenderebbe il singolare, rilievo che – a giudizio di Ripa – non è compatibile con la corretta lettura di Averroè, e seguirebbe inoltre la presenza di tanti intelletti agenti quanti singolari sensibili.

A questo rilievo seguono alcune conclusioni ulteriori. La prima stabilisce che nessun singolare in quanto tale è conosciuto di per sé dall'intelletto possibile:

*nullum singulare sensibile intelligitur per se ab intellectu possibili*²⁹⁸.

È invece concesso all'intelletto possibile di conoscere il singolare *per accidens*:

*quodlibet singulare est aliquo modo intelligibile, licet per accidens ab intellectu possibili*²⁹⁹.

La dimostrazione di questa conclusione passa pesantemente attraverso l'interpretazione averroista del *De Anima*, libro III, dove Averroè distingue, per ogni sensibile, un duplice essere (*hoc singulare e sua forma*), laddove la forma indica una *ratio universalis* che in quanto tale può essere conosciuta dall'intelletto; la differenza tra i due tipi di essere nel singolare, infatti, può essere conosciuta solo per mezzo di una *virtus* (la *virtus intellectiva*), benché secondo diverse disposizioni. L'intelletto possibile conoscerà dunque il singolare solo per mezzo della sua forma, che pur essendo presente nel singolare ne rappresenta l'elemento 'universale'. In tal modo all'intelletto possibile è del tutto impedito l'accesso intuitivo al singolare:

*intellectus possibilis nullam habere potest intuitivam notitiam de singulari sensibili*³⁰⁰.

²⁹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

²⁹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

²⁹⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

²⁹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124va.

³⁰⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124vb.

La quarta conclusione afferma, sempre in accordo ad Averroé, l'esistenza in tutti gli uomini (a differenza degli animali) di una *virtus cogitativa*, distinta sia dall'intelletto possibile che dall'intelletto agente, *virtus* materiale ed organica, che consente all'uomo di comporre e dividere, affermare e negare, e discorrere circa i singolari:

*possibilis est aliqua virtus materialis organica quae possit componere et dividere, affirmare et negare, et in singularibus discurrere, et talis secundum Commentatorem est in quolibet homine virtus cogitativa*³⁰¹.

Da questa conclusione Ripa ricava alcuni corollari:

- 1) L'intelletto possibile è speculativo e non pratico
- 2) Nessuna proposizione, se non mediate, può essere una conclusione pratica
- 3) Solo una proposizione singolare è pratica
- 4) Solo la *virtus cogitativa* è propriamente una potenza conoscitiva pratica
- 5) Il desiderio intellettuale è una *virtus organica*
- 6) Solo la potenza organica è essenzialmente libera, in modo tale che nessuna sostanza separata può essere tale³⁰²

In tal modo si passa ad un quarto articolo dedicato al problema della conoscenza *pro statu isto*: in tale condizione l'intelletto conosce dapprima l'universale piuttosto che il singolare, e il più universale rispetto al meno universale? Innanzitutto Ripa propone di distinguere l'universale propriamente detto, che è un concetto univoco comune a più cose secondo quanto si è affermato per la *ratio entis in creature*, dal semplice concetto confuso, che è un universale in senso improprio. Se noi consideriamo il semplice concetto confuso, la priorità conoscitiva spetta al più universale, come accade per esempio quando vediamo qualcosa da lontano, e distinguiamo dapprima il fatto che è colorato piuttosto che la bianchezza:

Pro cuius brevi declaratione voco hic universale conceptum communem univocum illo modo quo dictum fuit in praecedenti quaestione: loquendo enim de universali secundum quod est conceptus communis confusus, sic prius naturaliter res concipitur sub conceptu magis universali quam minus universali, et sic etiam sentitur. Prius enim sensus percipit sensibile a remotis confuse quam distincte, et prius visibile sub esse coloris quam albedinis, et sic de aliis; et secundum hoc nulla est difficultas quin prius saltem naturaliter res concipiatur sub conceptu magis universali quam minus, quantumcumque intellectus respectu illius habeat praecise intuitivam notitiam, sicut si Sortes mihi notus habeat a remotis quam dubitem esse Sortem, quantumcumque respectu eius habeam aliquam notitiam ex qua iudico id quod video esse et vivere et sentire; prius tamen in isto casu et tempore iudico ipsum esse quam vivere, et vivere quam sentire, et sentire quam esse hominem, et esse hominem quam esse Sortem; et

³⁰¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 3, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124vb.

³⁰² «Sextum est quod sola potentia organica est potentia essentialiter libera, ita quod nulla substantia separata potest esse talis», ID., *ibid.*, f. 124vb. Per tutti i sei corollari si faccia riferimento allo stesso foglio.

quantumcumque omnia ista essent simul tempore, non tolleretur ex hoc ordo naturae, cum aliquis gradus intuitivae notitiae sit necessarius ad iudicandum hoc esse Sortem; et tamen minor sufficit ad iudicandum hoc esse hominem, quapropter, sicut gradus remissior est prius naturaliter quam intensior, ita intellectus prius concipit ipsam rem sub conceptu magis universali quam minus³⁰³.

Se invece ci concentriamo sull'universale propriamente detto – che è univoco *stricte*, ed è l'approccio che più interessa a Ripa – il discorso si modifica leggermente. Per quanto concerne la priorità d'origine, resta valido che di qualunque cose singolare si ha dapprima il concetto più universale, e poi quello meno universale; nel caso di un uomo, ad esempio, devo necessariamente possedere il concetto più universale di animale prima che quello di uomo, mentre non posso disporre del semplice concetto di uomo (meno universale) e non di quello dell'animale:

prius origine habetur de qualibet re singulari conceptus magis universalis quam minus³⁰⁴.

Per quanto riguarda invece la priorità di perfezione, la priorità spetta invece al concetto meno universale, che non solo è più perfetto, ma è anche maggiormente astrattivo (quindi di competenza dell'intelletto agente) rispetto ad un concetto meno universale:

prius ordine perfectionis existit in intellectu conceptus minus universalis quam magis³⁰⁵.

conceptus enim inferior est perfectior quam superior. Et si arguatur contra hoc: nam propria operatio intellectus agentis est abstrahere a ratione singularitatis, igitur omnis conceptus magis distans a ratione singularitatis est perfectior – huiusmodi autem est conceptus magis universalis – hic dico quod conceptus universalis inferior est magis abstractivus quam superior et magis relucens in lumine intellectus agentis, et ratio est: nam, sicut individua sub conceptu inferiori habent maiorem unitatem in re et multiplicius communicant in rationibus essentialibus, ita rationes huiusmodi relucens in lumine intellectus agentis a quibus sumitur conceptus inferior reddunt ipsum magis abstractum; conceptus enim hominis, nedum repraesentat abstractivam rationem formalem in qua sub esse animalis communicant omnes species animalium, sed superaddit rationem distinctivam in qua communicant individua in specie hominis³⁰⁶.

I rilievi di questo paragrafo sono molto importanti perché mostrano la centralità riservata alla metafisica nel sistema filosofico di Ripa. Come abbiamo visto a proposito della teoria della *perfectio specierum*, in accordo alla quale ogni *replicatio unitatis divinae* genera una specie ulteriore e più perfetta, nella quale convengono tutti gli individui di quella specie, in una successione infinita che approda alla specie suprema che è anche intensivamente infinita, allo stesso modo questa struttura si riflette anche nella dimensione conoscitiva,

³⁰³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124vb.

³⁰⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124vb.

³⁰⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio II, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 124vb.

³⁰⁶ ID., *ibid.*

laddove a specie meno universali (ad esempio l'uomo, che è una specie del genere animale) corrisponde il primato conoscitivo secondo la perfezione (dal momento che è una *replicatio* ulteriore che permette al genere 'animale' di qualificarsi nella specie 'uomo'). Con questo rilievo si chiude la seconda questione.

La terza questione si riattacca nuovamente alle tematiche appena esposte, andando ad affrontare più in dettaglio la modalità con la quale l'intelletto possibile attualizza la conoscenza. Un primo articolo è dedicato a comprendere in quali termini l'intelletto possibile possa essere *per se ipsum* e non *per aliquam superadditam entitatem* specie di tutti i possibili intelligibili. L'articolo è molto breve e privo di conclusioni, giacché è dedicato semplicemente all'analisi della tesi di alcuni Moderni (che non sono ancora riuscito ad identificare) i quali sostenevano che nessuna *notitia* potesse essere un'entità che si aggiunge all'intelletto, essendo l'intelletto una sorta di *potentia intentionaliter figurabilis formis et speciebus omnium intelligibilium*, al modo di una tavola vuota e preparata ad accogliere ogni sorta di contenuto. La critica di Ripa a questa ingenua posizione è piuttosto piccata:

ista opinio ponit aliquas auctoritates et rationes pro se; sed quia multum frivola sunt et vacuae, obmitto ipsas inserere: non enim curant isti quomodo fundent propria sua dicta, sed tantum quomodo impugnent et lacerent aliena protegantque seipsos a repugnantia contradictionis, cum tamen prius deberent radicem figere quam fructus tam agrestes et exterios (?) germinare³⁰⁷.

La risposta a queste 'frivole' tesi punta sul fatto che se la conoscenza che si aggiunge alla semplice potenzialità dell'intelletto possibile non fosse una qualche forma di entità che sopraggiunge, l'intelletto divino non indicherebbe una perfezione minore qualora fosse privo di qualunque specie intelligibile:

intellectus divinus ex hoc quod est simul species omnium verorum intelligibilium non dicit maiorem perfectionem essentialem quam si ceteris paribus esset pure potentialis ad omnem figurationem. Consequentia patet, nam si figura – ut sic loquendo de figura intentionalis – non ponit in re figurata maiorem perfectionem essentialem quam ipsa subducta, sicut habet primo dicere – non enim res in esse figurae dicit aliquam rationem intrinsecam positivam – sequitur quod divina essentia non habet ex hoc maiorem perfectionem essentialem, quia est simul species et ydea omnium verorum³⁰⁸.

Inoltre ci sarebbero dei problemi legati all'intelletto nell'atto della visione beatifica, perché in tale circostanza – non essendoci distinzione tra la conoscenza dell'intelletto possibile e le *notitiae* contenute al suo interno – l'essenza divina dovrebbe concorrere *obiective* con l'intelletto del beato, o quantomeno bisognerebbe ammettere che l'intelletto beato sia coincidente con l'essenza divina (e quindi l'intelletto del beato non sarebbe perfettibile mediante la *visio beatifica* dell'essenza divina), conclusioni che non possono essere sostenute.

³⁰⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 125rb.

³⁰⁸ ID., *ibid.*

In secondo luogo risulterebbe di fatto impossibile conoscere più cose di quante se ne conoscono, proprio perché la loro conoscenza non sarebbe qualcosa che si aggiunge all'intelletto; di conseguenza sarebbe anche impossibile comporre e dividere, affermare o negare.

La seconda difficoltà, che coincide con un secondo articolo, viene introdotta per via delle tesi di altri Dottori, per i quali la conoscenza dell'intelletto possibile è una qualche forma di *motio intentionalis* dell'intelletto stesso che non coincide con alcuna entità *superaddita*. L'articolo è interessante per via del fatto che Ripa sottolinea come l'applicazione maggiore o minore dell'anima alla conoscenza di un oggetto sia possibile per mezzo di una maggiore o minore *conversio* in direzione dell'oggetto conosciuto:

nam quod anima intensius vel remissius videat aliquod obiectum si est ex maiori applicatione vel minori, hoc est quia magis convertitur ad id in quo relucet obiective obiectum; igitur, si videt obiectum in se ipsa, oportet quod obiectum in ipsa reluceat ut in specie et figura obiecti, et per consequens prius est animam esse tam intense speciem vel figuram obiecti quam ipsam sub tanto gradu posse applicari ad intelligendum obiectum; igitur, si non stat ipsam esse noviter speciem vel figuram obiecti sine nova re, eodem modo est ponendum quod ipsa non potest esse intellectio alicuius obiecti cuius non est per se et essentialiter species, nisi per novam rem superadditam vel noviter actuantem et immutantem vitaliter ipsam potentiam³⁰⁹.

Un terzo articolo è invece dedicato a comprendere se ogni forma di conoscenza attuale presupponga una qualche specie intelligibile nella memoria. Questo problema viene affrontato dapprima per quanto riguarda la *notitia intuitiva* del sensibile e dell'intelligibile, e secondariamente per quanto riguarda la relativa *notitia abstractiva*.

In merito alla *notitia intuitiva* di un oggetto sensibile, una prima conclusione stabilisce che prima della visione sensitiva di un determinato oggetto, non c'è alcuna specie visibile di quel determinato oggetto:

nulli visioni sensitivae respectu alicuius obiecti est praevia naturaliter in eadem potentia organica species visibilis de eodem³¹⁰.

La dimostrazione della conclusione ruota sostanzialmente intorno all'inutilità di ammettere un elemento superfluo (la specie visibile), oltre alla visione stessa e all'oggetto, elemento che risulterebbe da un lato superfluo, e dall'altro più perfetto in riferimento all'oggetto che alla sua visione.

Per quanto riguarda la *conoscenza intuitiva* intellettiva segue una conclusione conforme alla precedente, dal momento che a nessun oggetto estrinseco corrisponde una specie intuitiva nella memoria realmente distinta dalla sua visione tramite l'intelligenza:

³⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 125va.

³¹⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 126ra.

*nulli obiecto extrinseco correspondet species intuitiva in memoria distincta realiter a visione in intelligentia*³¹¹.

Le dimostrazioni sono le medesime della conclusione precedente. Di maggiore rilievo appare la conclusione successiva, in base alla quale, preservando il legame tradizionale tra le potenze (intelletto e memoria) si sostiene che esse vengono *aequaliter* attuate:

*stat ex positione unius qualitatis in intellectu ut intuitive notitiae respectu obiecti perfecte salvari ordinem potentiarum, scilicet memoriae et intelligentiae, et utramque aequaliter actuari intrinsece*³¹².

A questo punto segue un'ultima conclusione relativa alla *notitia abstractiva*, che segue la linea delle conclusioni precedenti:

*quaelibet qualitas quae est naturaliter species repraesentativa alicuius obiecti sensibilis potest intellectui quem informat esse respectu eiusdem notitia actualis*³¹³.

Seguono dunque l'analisi e la critica delle posizioni di Duns Scoto e di Gregorio da Rimini. Duns Scoto sosteneva la tesi contraria a quella di Ripa, ossia che fosse necessario ammettere una specie intelligibile anteriore a qualsiasi atto d'intellezione.

La critica di Ripa si incentra su questi rilievi: in primo luogo non si capisce bene come la stessa qualità nell'intelletto possa essere specie intelligibile nella memoria e conoscenza nell'atto di intellesione.

In secondo luogo non è chiaro come mai si debba ammettere una diversa perfezione tra la specie intelligibile e la *notitia* attuale; per Ripa è lo stesso elemento, ma secondo denominazioni estrinseche differenti, a definirsi specie intelligibile in riferimento alla memoria e notizia attuale in riferimento all'intelligenza.

6.5 la seconda 'polemica' con Gregorio da Rimini

Immediatamente dopo la critica rivolta a Duns Scoto, Ripa prende in esame la tesi di Gregorio da Rimini. Gregorio affronta i temi della *notitia intuitiva* e *abstractiva*, delle loro differenze, del loro rapporto con i cognita in due luoghi distinti e piuttosto vasti (si tratta della *Distinctio* 3 del primo libro, e della *Distinctio* 7 del secondo). Siccome è quasi impossibile rendere ragione della complessità del discorso di Gregorio (che entra direttamente in polemica con Pietro Aureolo, Guglielmo di Ockham, e due baccellieri sentenziari a lui contemporanei, tal Francesco di Treviso – che è quel Francesco di Belluno di cui abbiamo fatto menzione in precedenza – e tal Johannes Scotus, che non è il più noto Duns Scoto ma un baccelliere sentenziario noto anche come Johannes Scotus Parisiensis, contemporaneo di Gregorio da Rimini), mi limiterò ad una esposizione sommaria del percorso di Gregorio, che è finalizzato da un lato a dimostrare che tipo di conoscenza possiamo

³¹¹ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* III, *Art.* 3, *conclusio* 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 126ra

³¹² ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* III, *Art.* 3, *conclusio* 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 126rb.

³¹³ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 3, *Quaestio* III, *Art.* 3, *conclusio* 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 126rb.

ottenere *pro statu isto* di Dio (I, *Distinctio* 3, quaestio 4), e dall'altro ad analizzare la conoscenza angelica (II, *Distinctio* 7) passando attraverso una previa analisi della conoscenza umana.

L'assunto fondamentale di Gregorio da Rimini, che passa attraverso una preliminare qualificazione del significato proprio del termine 'specie':

*quarto modo sumitur (scil. species) proprie, scilicet pro forma, quae est similitudo seu imago rei cognitae, manens naturaliter in anima, etiam postquam desiit actualis notitia seu postquam anima desiit actualiter cognoscere, apta nata ducere animam in notitiam rei cuius ipsa est imago et similitudo*³¹⁴;

è la distinzione – sulla scorta, a giudizio del teologo di Rimini, di Agostino – dell'esistenza di vari livelli di conoscenza, che si dispongono più o meno in questa serie:

- 1) La *notitia intuitiva* del singolare sensibile: è l'oggetto a partire dal quale muove la conoscenza umana secondo l'ordine di generazione, e che – senza bisogno di alcuna specie intermedia – raggiunge immediatamente l'oggetto conosciuto esistente realmente al di fuori dell'anima.
- 2) La *notitia abstractiva* di 'primo tipo': essa coincide con una forma ulteriore di conoscenza, intellettuale, che non si applica più agli oggetti sensibili realmente esistenti al di fuori dell'anima, ma piuttosto alle loro specie, che vengono ritenute nella memoria una volta che l'oggetto è stato conosciuto. Si tratta fondamentalmente del rapporto dell'intelletto con la memoria, dal momento che la presenza di specie intelligibili (che sono elementi realmente presenti all'interno della memoria, e distinti dall'intellezione che le considera) consente all'uomo la conoscenza di oggetti non più presenti³¹⁵.
- 3) La *notitia abstractiva* di 'secondo tipo', che, a differenza della precedente, si applica non tanto alle specie ritenute nella memoria, ma a strutturazioni ulteriori e più astratte, che sono i concetti. A questo livello si potrebbe collocare l'attività intellettuale di concettualizzazione e di pensiero razionale.

La tripartizione conduce Gregorio all'ammissione di alcuni elementi fondamentali. In primo luogo la distinzione tra la *notitia intuitiva* e la *notitia abstractiva* viene collocata nel contatto diretto tra l'atto di conoscenza e l'oggetto conosciuto, senza mediazione di una specie, nel caso della *notitia intuitiva*, e la mediazione di un elemento reale (la specie) nel caso della conoscenza astrattiva:

³¹⁴ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, II, *Distinctio* 7, *Quaestio* 3, (ed. Trapp-Marcolino), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1979, pp. 105-106.

³¹⁵ «Suppono uno quod quilibet experiri potest, si vult, in se ipso, videlicet quod, cum aliquam rem, quam alias vidit, recordatur vel cogitat, ipse tunc aliquid actualiter intuetur. Tunc sic: istud, quod ipse intuetur, vel est ipsamet res quam alias vidit eadem numero, vel aliqua similitudo illius post eius visionem alias habitam in anima reservata. Sed non potest dari primum (...). Secundo, quod illud quod quis sic intuetur non sit ipsamet res extra, probatur: quia possibile est quod tunc illa res non sit, et longo tempore ante desierit esse; sed nulla notitia, a nobis naturaliter habita, potest terminari immediate ad id quod non est», ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, II, *Distinctio* 7, *Quaestio* III (ed. Trapp, Marcolino), Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1979, pp. 106-107.

*dico quod, sicut patet ex duabus quaestionibus proximis praecedentibus, quaedam cognoscuntur a nobis immediate et in se ipsis sic quod notitia illa non terminatur ad aliquod medium per quod vel in quo illa res cognoscatur; quaedam autem cognoscuntur non in se immediate sed in aliquo medio vel per aliquod medium cognitum ad quod terminatur ipsa notitia. Et omne quod cognoscitur, altero horum modorum cognoscitur, scilicet vel immediate in se ipso vel mediante alio per quod cognitum vel in quo cognito ipsum cognoscitur. Et secundum hoc potest dici quod notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in ipso cognoscitur. Abstractiva vero est notitia simplex, qua formaliter aliquid in aliquo medio repraesentativo cognoscitur*³¹⁶.

In tal senso è evidente che la conoscenza astrattiva richiede una previa conoscenza intuitiva, mentre – per certi versi – è anche sostenibile che la conoscenza astrattiva, che si applica a specie ritenute nella memoria, è un'altra forma di *notitia intuitiva*, se non che l'oggetto raggiunto non è *extra animam* bensì *intra*, coincidendo con la *specie intelligibile*.

In secondo luogo la necessità della specie è determinata – secondo Gregorio, e in polemica con Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham – dal fatto che, non ammettendola, si perderebbe la distinzione tra l'oggetto realmente esistente al di fuori dell'anima e la sua semplice immagine (che appare invece a chi sogna, o a chi è privo dell'utilizzo corretto della ragione):

*praeterea, si sit, sicut dicit ista opinio (scil. Ockham), sequitur quod somniantibus et phreneticis vigilantibus non imagines rerum sed ipsae vere res extra occurrant et appareant, et quod realiter gustent vinum et tangant ignem verum, sicut apparet eis. Quae certe nullus compos mentis concederet*³¹⁷.

Questi gli elementi centrali della riflessione di Gregorio (che è comunque molto più vasta di questi semplici cenni, e tocca anche i problemi della *visio beatifica*, della conoscenza di elementi mai sperimentati, ecc.). La critica di Ripa a questa posizione è piuttosto articolata.

In primo luogo viene rifiutata la tesi in base alla quale la distinzione tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* debba essere collocata nel fatto che la *notitia intuitiva* raggiunge la *res*, mentre quella *abstractiva* la specie.

In secondo luogo Ripa stabilisce che nella *notitia intuitiva* di un elemento empirico, ciò che termina la *visio* (per esempio di un oggetto bianco) non è l'oggetto stesso, in modo tale che è possibile mantenere – per esempio a causa dell'azione divina – la visione di un oggetto anche quando questo non è più presente. In tal modo si dimostra che la *visio* non è *immediate* terminata all'oggetto, ma trae la sua funzione dal fatto di essere *essentialiter* specie rappresentativa dell'oggetto, funzione che può mantenere anche qualora l'oggetto svanisca:

³¹⁶ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 3, Quaestio III (ed. Trapp, Marcolino), Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1981, pp. 389-390

³¹⁷ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, II, Distinctio 7, Quaestio III (ed. Trapp, Marcolino), Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1979, p. 109.

b non habet quod sit visio a, nisi per hoc quod est essentialiter species repraesentativa, sed aequae a subducto b potest remanere species et similitudo repraesentativa a ut prius³¹⁸.

Un lungo *excursus* scende nel dettaglio di questa possibilità: in primo luogo, siccome è possibile immaginare che la *visio* di un oggetto si conservi anche qualora l'oggetto sia distrutto (per esempio per mezzo dell'azione divina che supplisce tutto ciò che appartiene all'oggetto), ne consegue che non è l'oggetto stesso ciò che termina la *visio* o altra forma di conoscenza intuitiva:

si Deus conservaret b supplendo omnem influxum a quoad omnem modum repraesentandi – puta secundum situm et distantiam ut prius – sensus circa a non perciperet aliquam mutationem; igitur facta ista variatione, idem esset obiectum immediatum visionis quod prius; sed nunc a non obiceretur immediate visioni ex quo a non esset; sequitur quod nec prius a erat immediatum obiectum b³¹⁹.

In secondo luogo, dal momento che questa possibilità è reale, ciò che termina immediatamente l'atto di conoscenza intuitiva non è l'oggetto stesso, ma la sua specie rappresentativa (che potrebbe essere prodotta anche da un elemento supplente qualora l'oggetto sia stato distrutto):

dico ergo quod nullius visionis intuitivae, intellectivae vel sensitivae, obiectum immediatum distinguitur ab huiusmodi visione, sed cum video albedinem id quod immediate obicitur visioni est species causata ab albedine vel ab aliquo supplente eius influxum; illud enim immediate obicitur quod obiceretur conservata hac visione et corrupta albedine³²⁰

Ne consegue, come terzo elemento, che la potenza conoscitiva non distingue la visione dall'oggetto visto proprio perché la visione è calibrata sulla specie intesa come *similitudo*, prodotta *causaliter* a partire dall'oggetto – o da ciò che ne fa le veci – come suo *exemplar*:

sed quod potentia visiva non percipit nec distinguit unum ab altero, hoc est quia potentia visiva non percipit visionem secundum quam est res distincta ab albedine, sed secundum quod est species et similitudo albedinis³²¹.

E questo rilievo può valere anche per la conoscenza astrattiva, benché non sempre o necessariamente, perché nel caso della conoscenza astrattiva la *similitudo* prodotta dall'oggetto di conoscenza è più blanda rispetto alla conoscenza intuitiva:

quod autem hoc non semper accidat in abstractis, sicut in intuitivis est ex hoc: nam, species intuitiva est magis clare repraesentativa obiecti et repraesentat ipsum simplici apparentia secundum conformiores conditiones materiales, et ideo nullo modo potest vis intuitiva distinguere inter ipsam; alia vero potest:

³¹⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 126vb.

³¹⁹ ID., *ibid.*

³²⁰ ID., *ibid.*

³²¹ ID., *ibid.*

tum propter rationem dictam; tum quia species intuitiva immediate fluit ab obiecto per modum artis et dependet tam in esse quam in conservari ab ipso, et ideo est apparentia simplex nata causare evidens iudicium de esse existere obiecti et de conditionibus aliis materialibus, puta quod obiectum sit tantum vel tantum, vel tam distans, et huiusmodi. Sed alia non est huiusmodi: non enim dependet in conservari ab obiecto nec ab aliquo supplente eius influxum, et ideo per ipsam non habetur talem iudicium de re quapropter intellectus potest inter ipsam et rem magis distinguere; patet ergo quod neutra notitia – intuitiva vel abstractiva – est id quod immediate obicitur visioni cum res sensibilis percipitur³²².

In tal modo la differenza tra *notitia intuitiva* ed *abstractiva* viene indicata da Ripa in questi termini: la *notitia intuitiva* sensibile è prodotta direttamente dall'oggetto, che è produttivo di per sé della propria specie intelligibile che è ciò che viene colto dalla *potentia visiva*; la *notitia intuitiva* intelligibile si ha quando la specie che è *similitudo* di un oggetto viene prodotta da qualche elemento distinto dall'oggetto (per esempio l'azione divina), e viene così salvaguardato il legame diretto (intuitivo) tra la conoscenza di un oggetto e la sua specie; la conoscenza astrattiva può anche rivolgersi ad immagini prodotte arbitrariamente dalla mente, e quindi diventa possibile immaginare in maniera confusa oggetti di cui non si è mai fatto esperienza (come l'elefante dell'esempio di Gregorio da Rimini):

omnis visio intuitiva rei sensibilis ab aliqua re sensibili causatur vel apta nata est causari, si sit sensitiva; si vero intellectiva, ab aliquo supplente vicem ipsius et in quo huiusmodi sensibile relucet velut in arte et ideo quaelibet talis visio aliquid determinante representat, puta illud obiectum a quo obiective dependet. Non sic de specie abstractiva, quoniam ipsa potest fingi ab animo quamvis nihil sit in re extra cui correspondeat³²³.

Risolve le argomentazioni di Gregorio si passa all'ultimo articolo che chiude l'intera distinzione, dedicato al rapporto tra l'intelletto possibile e le intellezioni. In questo rapporto, l'intelletto possibile ha un ruolo attivo? L'articolo IV risponde al problema dapprima attraverso l'analisi della *notitia intuitiva*, e in secondo luogo nella *notitia abstractiva*.

Per quanto riguarda la *notitia intuitiva*, è necessario ammettere che l'intelletto possibile non possa essere la causa totale dell'intellezione, altrimenti l'oggetto esterno all'anima (che è ciò che viene effettivamente conosciuto) non avrebbe alcun ruolo nel processo conoscitivo:

intellectus respectu intuitivae notitiae naturalis non potest esse totalis causa in proprio genere secundarum causarum³²⁴.

In secondo luogo ne segue che, anche qualora l'intelletto possibile avesse una qualche attività nel processo di conoscenza intuitivo, questa attività sarebbe meno perfetta di quella dell'oggetto. In altre parole, il ruolo

³²² ID., *ibid.*

³²³ ID., *ibid.*, f. 127ra.

³²⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 127rb.

primario nella conoscenza intuitiva è svolto dall'oggetto e dalla specie da esso generata (o generata da qualcosa che ne fa le veci):

*respectu cuiuslibet intuitivae notitiae de obiecto sensibili intellectus si habet aliqualem causalitatem essentialiter imperfectior est causalitate obiecti essentialiter sibi subordinata*³²⁵.

La conclusione è significativa per il fatto che evidenzia la diversa *ratio causalitatis* che contraddistingue l'oggetto e l'attività dell'intelletto in riferimento alla conoscenza intuitiva: se infatti due cause sono della stessa natura (*ratio*) nel causare un effetto, è possibile che l'effetto sia prodotto da una sola delle due; ma se le due cause hanno una causalità distinta (*diversa ratio*), necessariamente una sarà subordinata all'altra, e dunque entrambe saranno richieste (benché con un livello diverso di perfezione) all'atto conoscitivo:

*quaecumque duae causae signentur respectu alicuius effectus, sicut a et b respectu c, vel sunt eiusdem rationis in causando – et ita una potest causare sine altera – vel alterius speciei, et sic uni necessario correspondet causalitas superior continens perfectionaliter causalitatem inferioris, sicut species superior in essendo continet perfectionaliter inferiorem, et sequitur quod illa potest agere sine inferiori; igitur, cum b non possit agere c sine a et causalitates a et b sunt alterius rationis respectu c, sequitur quod causalitas a essentialiter praeordinatur causalitati b, et habetur intentum*³²⁶.

Una terza e una quarta conclusione sono tese a mostrare il ruolo primario dell'oggetto (o di chi ne fa le veci) nella conoscenza intuitiva. Se infatti l'oggetto può produrre da sé la conoscenza intuitiva senza alcuna potenza conoscitiva concorrente:

*quodlibet obiectum obiective concurrens ad sui intuitivam notitiam potest ipsam obiective causare, nulla potentia concurrente*³²⁷

è altrettanto vero che non è possibile che la potenza conoscitiva (l'intelletto) produca la conoscenza intuitiva di qualcosa di distinto dall'oggetto che – in primo luogo e principalmente – produce la propria specie; in altre parole, non è possibile coartare l'attività dell'intelletto a produrre la conoscenza di qualcosa di diverso dalla specie che viene prodotta dall'oggetto stesso:

*nullo modo potest per rationem convinci potentiam active influere respectu alicuius intuitivae notitiae ad quam aliud influit obiective*³²⁸.

Ma come stanno le cose nella conoscenza astrattiva? Totalmente all'opposto, perché nella conoscenza astrattiva non è (così) necessario il ruolo dell'oggetto che produce la propria specie, dal momento che specie

³²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 127rb.

³²⁶ ID., *ibid.*

³²⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 4, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 127va.

³²⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio III, Art. 4, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 127va.

astratte possono essere generate direttamente dall'intelletto stesso; ciononostante non è possibile generare attivamente una specie semplice senza prima averne avuto una conoscenza intuitiva:

rationes priores non concludunt de specie abstractiva: talis enim non dependet essentialiter ab obiecto, potest etiam produci et conservari a potentia intellectiva sine influxu obiecti; potest etiam multiplicari in intellectu ex sola formatione simplici intellectus – sicut patet de intellectu qui ex uno sole viso potest infinitas species abstractivas de sole formare – et ideo respectu talis notitiae, videtur quod intellectus habet perfectiorem causalitatem quam obiectum, ymmo totalem, nec obiectum ibi aliquam habere causalitatem. Sed quod intellectus aliquam talem speciem simplicem non potest formare sine praevia intuitiva notitia, non est ex imperfectione activitatis intellectus, sed ex ordine quem habet intellectus ad sensum pro statu isto. Et eodem modo est dicendum de aliis actibus intellectus, puta componendi et dividendi et huiusmodi³²⁹.

A conclusione dell'articolo seguono alcune obiezioni di Duns Scoto e la relativa confutazione. A giudizio di Scoto, nel generare la conoscenza intuitiva sono necessari tanto l'oggetto quanto l'intelletto, anzi, non è possibile la produzione della conoscenza intuitiva senza l'attività dell'intelletto. Ripa sostiene esattamente l'opposto, dal momento che qualifica le due causalità (oggetto/intelletto) come indipendenti.

³²⁹ ID., *ibid.*

Capitolo IV

Distinctio VIII: la super-semplicità dell'essenza divina e il problema della distinzione formale

1. Impostazione del problema

1.1 Rilievi preparatori e coordinate essenziali per comprendere il tema delle *formalitates*

La questione della distinzione formale è uno dei problemi filosofici la cui portata non può essere mai compresa a fondo e di cui non si può fare a meno di discutere in modo acceso e mai pienamente risolutivo, perché l'oggetto della distinzione (le *formalitates*) presenta un elevato grado di ambiguità. Il termine stesso 'formalitas' è interessante, perché non indica una forma o un'essenza o una *res*, ma qualcosa di diverso e ulteriore, il cui statuto ontologico è soggetto a fluttuazioni continue che ne offuscano i contorni: quand'anche dicessimo che il suo correlato più autentico sembra essere la *realitas* avremmo fatto ben pochi passi in avanti, perché resta ugualmente vero che in diverse filosofie la *realitates* si possono rapportare in modi altrettanto diversi all'essenza, alla *quidditas*, alla forma o alla *res*, generando un'intricatissima serie di rapporti tra piani sfalsati popolati da elementi che sono quanto di più lontano possibile dall'esperienza. Basti pensare che – volendo tracciare un abbozzo (non così improprio) circa la logica più autentica delle *formalitates* – sembra possibile fornire questo schema generale 'in qualche modo comune' a tutte le filosofie che ne trattano: (a) ogni *res* ([b] distinta *realmente* da un'altra *res*) è espressione (c) della propria essenza, la quale può contenere (d) diverse *quidditates*, ciascuna delle quali caratterizzata dalla (e) propria *ratio formalis quidditativa*, a sua volta (f) distinta *formalmente* da quella delle altre *quidditates*, ma (g) non distinta *realmente* dall'*ens/res* di cui costituisce l'essenza; (h) questo elemento (h1) *formalmente distinto* da altri che *cuncurrunt* nella medesima essenza e al contempo (h2) *realmente identico* con la *res* di cui contribuisce a costituire l'essenza è propriamente la *formalitas/realitas* di cui trattano i filosofi del XIV secolo.

Tale – complessissima – trama di rapporti è resa necessaria dal fatto che se la *formalitas* fosse equiparabile alla *res*, la distinzione formale verrebbe appiattita sulla distinzione reale tra due enti, che non potrebbero risultare al contempo formalmente distinti e realmente identici; ma se riducessimo la *formalitas* all'essenza, dal momento che in un ente non può essere presente più di una essenza, la distinzione formale sarebbe ugualmente un'altra modulazione di distinzione reale; se provassimo invece ad ammettere che la distinzione formale fosse una distinzione di ragione (tra più aspetti, colti e *fabricati* dall'intelletto umano, di una medesima *res*) essa non avrebbe alcun fondamento *in re* e sarebbe posteriore all'attività di un intelletto, e gli verrebbe tolta – al contrario – qualsiasi realtà. Per questi motivi la distinzione formale ha uno statuto 'quasi' intermedio

tra la distinzione di ragione e la distinzione reale: essa serve a qualificare una forma di distinzione tra diverse entità, le *formalitates* – che certamente, non essendo un *nihil*, sono comunque ‘qualcosa’ – che sia al contempo (a) *ex natura rei*, e quindi maggiore della distinzione di ragione e indipendente dall’attività intellettuale, e (b) non reale, e quindi minore della distinzione che separa due enti realmente distinti; si tratta in altre parole di quella distinzione che separa entità *diverse (formalitates)* che costituiscono al contempo l’*identità* di un ente pienamente e *realmente* uno. Se da un punto di vista logico il loro statuto può suscitare qualche imbarazzo (e vedremo come, in diversi filosofi, esse siano responsabili di un elevatissimo aumento di complessità sistemica), da un punto di vista metafisico esse sono fondamentali per almeno due grandi funzioni: (a) garantire l’identità propria di ciascuna *ratio formalis quidditativa (formalitas)* che concorre a costituire ciascun ente, da Dio alla creatura più infima; (b) garantire la somma semplicità dell’essenza divina, infinita e infinitamente ricca ma pur sempre una, nonostante la pluralità (o infinità) degli attributi essenziali. I medievali, sottili logici ma ancor più raffinati metafisici, provavano un gusto particolarissimo e davvero interessante per tali questioni logico metafisiche.

1.2 Le sette distinzioni proposte da Pietro di Tommaso e il legame tra *formalitates* e metafisica

Per questi motivi, ma anche per introdurre appieno il problema delle *formalitates* e mostrarne le notevoli implicazioni in campo metafisico, mi pare di non poco interesse rivolgerci al *Tractatus brevis de modis distinctionum* del francescano spagnolo Pietro di Tommaso, attivo fino agli anni ’40 del ‘300 (benché non a Parigi ma nello *studium* di Barcellona). Al fine di evitare fraintendimenti sottolineo che la scelta di presentare la figura di Pietro di Tommaso non è direttamente funzionale alla comprensione del pensiero di Ripa (benché a tal fine non sia del tutto irrilevante), ma piuttosto a mostrare come l’approccio marcatamente metafisico al tema delle *formalitates* – presente anche in Francesco di Meyronnes – venga messo in discussione da altri filosofi come Guglielmo di Ockham e Gregorio da Rimini (il cui approccio è finalizzato invece a rilevare l’inconsistenza delle *formalitates*), i quali, non a caso, costituiranno l’oggetto di una critica serrata da parte di Giovanni da Ripa, schierato anch’egli – come Pietro di Tommaso e Francesco di Meyronnes – sul versante metafisico del problema.

Non è infatti casuale che il *Tractatus brevis* di Pietro si apra con un invito a prestare particolare attenzione al problema delle modalità di distinzione come mezzo per indagare la natura dell’*ens*¹, e che introduca sin da subito un elenco articolato che individua sette tipologie di distinzione (la medesima divisione si incontra anche nel *Tractatus formalitatum secundum mentem Francisci Mayronis*, pubblicato nell’edizione del 1520 dell’*Opera* di Francesco di Meyronnes):

¹ «Quoniam secundum sententiam Commentatoris nono *Metaphysicae* distinctio est propria passio entis, ideo ad videndum naturam entium videnda est natura distinctionum vel modorum distinguendi naturam», PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. a c. di CECILIA LOPEZ ALCALDE, “Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi cataloniae”, vol. 2, Santa coloma de Queralt 2011, p. 284.

*prima distinctio est: eorum, quae distinguuntur, quaedam distinguuntur ratione, quaedam ex natura rei. Secunda distinctio est: eorum, quae distinguuntur ex natura rei, quaedam distinguuntur realiter, quaedam formaliter, quaedam essentialiter. Tertia distinctio est: distinctorum essentialiter quaedam distinguuntur se totis subiective, quaedam se totis obiective*².

L'elenco di Pietro di Tommaso è interessante perché – a differenza del *Tractatus* composto da qualche discepolo di Francesco di Meyronnes – raggruppa le sette modalità di distinzione in tre grandi gruppi, il primo dei quali separa ciò che è distinto *secundum rationem* (e quindi è privo di qualsiasi fondamento *in re*³) da ciò che è distinto *ex natura rei* (e quindi è indipendente dall'attività dell'intelletto conoscente⁴); è molto importante notare che tanto la distinzione reale quanto la distinzione formale *sono contenute* all'interno del gruppo delle distinzioni fondate *ex parte rei* – fondate cioè su *rationes* indipendenti dall'attività dell'intelletto – in modo tale, però, che non si deve dire che la distinzione formale è una distinzione reale, ma piuttosto che tanto la distinzione reale (in grado maggiore perché legata alle *res*) quanto la distinzione formale (al minimo grado possibile perché legata alle *realitates/formalitates*) sono distinzioni fondate *ex natura rei* e non *ex parte intellectus*, in modo tale da attribuire un grado di realtà – seppure di intensità diversa – ai loro correlati. La questione assume tutta la sua pregnanza in riferimento al legame tra semplicità divina e molteplicità attributale, che la distinzione formale vuole legare in armonia, e non a caso anche nel *Tractatus brevis* la distinzione formale è analizzata proprio in riferimento agli attributi divini i quali, pur essendo formalmente distinti o non-identici formalmente indipendentemente dall'attività dell'intelletto, nulla tolgono all'identità reale di Dio:

tertia propositio est: illa distinguuntur formaliter, quaecumque ita se habent quod unum ab alio ultimate abstractum non includit quidditative reliquum, sicut in divinis bonitas a veritate et sapientia ultimate abstracta non includunt se quidditative sive in suis rationibus quidditativis, licet includant se identice sive essentialiter. Nam ultima abstractio in divinis vel in transcendentibus simpliciter non tollit

² ID., *Tractatus brevis*, p. 286. Si veda la formulazione del *Tractatus formalitatum secundum doctrinam Francisci Mayronis*: «quantum ad secundum punctum est sciendum quod modi distinctionum sunt septem, quoniam quae distinguuntur aut distinguuntur ratione, aut ex natura rei, aut distinctione formali, aut distinctione reali, aut distinctione essentiali, aut distinctione se totis subiective aut distinctione se totis obiective», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 265ra. La divisione di Pietro Thomae (o di chi altri per lui) può essere rappresentata

graficamente, come si trova già nell'edizione critica: *distinctio* $\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ ratione} \\ 2) \text{ ex natura rei} \left\{ \begin{array}{l} 3) \text{ formaliter} \\ 4) \text{ realiter} \\ 5) \text{ essentialiter} \left\{ \begin{array}{l} 6) \text{ subiective} \\ 7) \text{ obiective} \end{array} \right. \end{array} \right. \end{array} \right.$

³ «Prima propositio est ista: illa distinguuntur ratione, non quidem ratione reali reperta in re distinguibili vel distincta, sed ratione, id est, intellectus fabricatione, quaecumque distinguuntur per actum collativum seu comparativum intellectus possibilis vel alterius potentiae collativae, sicut definitio et definitum, logice loquendo», PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis*, pp. 286-288.

⁴ «Secunda propositio est: illa distinguuntur ex natura rei praecise, quorum distinctio praecise dependet ex rationibus propriis terminorum et non ab actu alicuius potentiae collativae, qualis est distinctio hominis ab asino», ID., *Tractatus brevis*, p. 290; cf. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 265va: «quaeritur primo quae distinguuntur ex natura rei, et dico quo dilla quae habent esse praeter opus intellectus, et sic distinguuntur totum et partes et effectus causae formalis et causa formalis et superius et inferius. Vel aliter illa distinguuntur ex natura rei de quibus praedicata contradictoria possunt verificari praeter opus intellectus, non tamen quo dilla verificatio sit praeter intellectum, sed praedicata et subiecta sunt verificabilia et copulabilia praeter opus intellectus».

*identitatem identicam, licet tollat identitatem formalem. Secundo patet in creaturis, quia intellectus a voluntate ultimate abstractus non includit quidditative voluntatem, et sic de aliis potentiis animae*⁵.

Il passaggio è sottile (e stranamente molto simile a quanto verrà a sostenere Giovanni da Ripa, radicalizzando – peraltro – una posizione originariamente scotiana): l'identità identica o reale (*identitas identica*) è mantenuta nonostante sia tolta l'identità formale (*identitas formalis*) proprio perché la distinzione tra più *formalitates*, ciascuna delle quali presenta la sua propria *ratio formalis quidditativa*, autonoma e indipendente dall'intelletto, non toglie nulla all'identità dell'*ens* all'interno del quale le *formalitates* si trovano *realmente*; potremmo dire, ad esempio, che mentre in Dio la sapienza non è formalmente la bontà (perché la *ratio formalis* della sapienza non è quella della bontà), Dio è in maniera realmente identica buono e sapiente (e infatti non è possibile che Dio possieda la sapienza senza possedere la bontà, mentre al contempo possiamo 'definirne' la sapienza senza utilizzare la bontà). È come se parlassimo di due livelli distinti ma sovrapposti: il proliferare di *formalitates* non toglie nulla all'identità reale dell'oggetto (che è garantita dall'unità nell'essere *un* ente), mentre spezza l'identità formale (proprio perché si danno molteplici *formalitates* al suo interno)⁶. Infatti, di contro alla distinzione formale, si distinguono *realiter* quegli enti che sono (a) positivi, cioè non-*nihil*, e (b) *in ultimata abstractione* non si includono reciprocamente né *realiter* né *formaliter*, ossia non solo l'uno è definibile senza utilizzo della *ratio formalis* dell'altro (come per le *formalitates*), ma l'uno e l'altro non possono essere inclusi nell'unità reale di un ente, costituendo – per così dire – due unità reali di due enti distinti (a differenza delle *formalitates*):

*quarta propositio est: illa distinguuntur realiter, quaecumque ita se habent quod quodlibet formaliter est positivum, et unum ab alio ultimate abstractum nullo modo includit aliud, nec potest de illo identice nec formaliter praedicari*⁷.

⁵ PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis*, p. 292; cf. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 265va: «videndum est quae distinguuntur formaliter et sunt illa quorum praedicata non pununtur in eadem diffinitione, sed in diversis ut homo et asinus. Ex hoc autem conclude correlarie quod illa sunt idem formaliter quae de se invicem praedicantur in primo modo dicendi per se».

⁶ C'è una similitudine fortissima con una delle conclusioni proposte da Ripa, in particolare nel corpo dell'argomentazione: «sexta conclusio: non solum immensa distinctio formalis stat cum summa rei simplicitate, verum etiam formaliter ipsam infert. Probatur: nam si *a* sit aliqua entitas, *b* et *c* rationes immensae concurrentes unitive in *a*, *b* et *c* immense distinguuntur formaliter; igitur tam *b* quam *c* ratio est formaliter immensa; igitur tam *b* quam *c* in *a* omnem potentialitatem excludit; igitur *a* est pura actualitas et summa simplicitas. Et ex hoc apparet quod licet *b* et *c* immense distent ab omnimoda ydemptitate formali tamen per hoc quod sunt rationes immensae sic supersimpliciter et unitive concurrunt in *a* entitatem quod sicut in *a* excludunt omnem potentialitatem tam intrinsecam quam extrinsecam, ita reddunt *a* entitatem habentem summam indivisibilitatem in suis rationibus, et per consequens summam ydemptitatem realem et unitatem ac simplicitatem essendi», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb.

⁷ PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis*, p. 302; cf. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 266ra: «dico quod illa distinguuntur realiter cuius extrema distincta sunt res positivae, ita quod unum de altero non praedicatur abstractivae, quorum existential de unius potest esse sine existentia alterius, ut quod una res originatur ab alia. Notanter dico cuius extrema distincta sunt res positivae ad removendum entia rationis inter quae non ponitur distinctionem realis».

Se è possibile definire la bontà senza utilizzare la sapienza, nel caso dell'uomo è anche possibile che un individuo sia realmente buono senza essere necessariamente sapiente, o viceversa. Si delinea in nuce un vasto nucleo problematico (peraltro attivo già da Duns Scoto) che è buona cosa sottolineare con chiarezza: se ciò che distingue *realmente* due enti è il fatto che essi costituiscono due *res* autonome *non includibili* l'una nell'altra, di modo che si giunge alla totale indipendenza delle loro *essenze* (l'uno può stare totalmente senza l'altro, anche nel caso di due individui della medesima specie), ciò non accade invece per quanto è distinto formalmente, dal momento che la distinzione tra due *quidditates*, ad esempio, è tale che l'una (a) non include *formalmente* l'altra, ma al contempo (b) tale non-inclusione formale non è sufficiente ad escludere che le due *quidditates* non possano trovarsi contemporaneamente in una stessa essenza, in modo tale che la loro distinzione (formale) sia compatibile con la loro identità reale (in un terzo)⁸. È per questo motivo che, a differenza ad esempio degli attributi divini, i quali – pur essendo formalmente distinti (perché la sapienza non è formalmente la bontà) – possono trovarsi contemporaneamente nello stesso ente esprimendone l'identità reale (garantita anche dal modo intrinseco *infinitum*, che in ambiente scotista ha un ruolo e una funzione assolutamente centrale)⁹, due individui di una specie qualunque realmente distinti oltre ad essere sempre e necessariamente formalmente distinti non potranno mai essere realmente identici. In tal modo si potrebbe anche dire che la distinzione formale è sempre una distinzione quidditativa (dal momento che le *formalitates*, in quanto contrapposte al *nihil*, certamente sono un *quid* positivo, distinto formalmente *e non* realmente)¹⁰, ma non tutte le distinzioni quidditative sono solo formali (perché possono anche essere formalmente *e* realmente distinte)¹¹. In altre parole ancora, tutte le distinzioni reali sono anche distinzioni formali, ma non tutte le distinzioni formali sono anche reali; è lo stesso Pietro di Tommaso ad informarci: la classificazione dei sette tipi di distinzione (di ragione, *ex natura rei*, formale, reale, essenziale, soggettiva e oggettiva) non è per nulla casuale quanto all'ordine, ed è tale che tutte le distinzioni anteriori si predicano di quelle posteriori mentre non vale il viceversa:

⁸ Cf. anche l'*incipit* del *Tractatus formalitatum* di Francesco di Meyronnes: «solent Doctores communiter investigare utrum illa quae distinguuntur formaliter distinguantur realiter», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263ra.

⁹ «Ad praedicationem autem identicam duo necessario requiruntur. Primum est quod praedicatum et subiectum sunt idem essentialiter, nam omnis praedicatio identica est essentialis, licet non e contrario. In praedicatione enim essentiali idem est praedicatum essentialiter cum subiecto. Secundum est quod utrumque extremum, scilicet subiectum et praedicatum vel eorum alterum, sit infinitum vel formaliter, sicut in divinis, vel permissive, sicut in transcendentibus simpliciter. Dico autem simpliciter quia est dare gradus in transcendentibus, quia quaedam sunt minus, quaedam magis transcendentia», PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis*, p. 304.

¹⁰ «Quaecumque sic se habent, quod unum ab alio ultimate abstractum non includit aliud in suo conceptu quidditativo, distinguuntur formaliter (...) Consimiliter, quaecumque sic se habent, quod unum potest sine alio existere, sunt distincta formaliter», ID., *Tractatus brevis*, p. 322; «dico autem quod quodlibet formaliter sit positivum, nam ad hoc quod aliqua sit distinctio proprie realis requiritur quod utrumque sit formaliter aliquid positivum», ID., *Tractatus brevis*, p. 302.

¹¹ «Quaecumque ita se habent, quod quodlibet est positivum formaliter et unum ab alio abstractum non potest de alio identice nec formaliter praedicari, illa distinguuntur realiter», ID., *Tractatus brevis*, p. 326.

*quaecumque se totis obiective distinguuntur, omnibus modis aliis distinguuntur et sic de omnibus aliis modis distinctionum respectu aliorum praecedentium. Quaecumque enim distinguuntur subiective, distinguuntur essentialiter, realiter, formaliter et ratione et sic de aliis, non autem e contrario*¹².

Vale la pena insistere un momento su questa serie di collegamenti perché emerge anche una serie di importanti problemi metafisici: il fatto che ogni distinzione *ex parte rei* sia anche una distinzione di ragione, ma che ogni distinzione di ragione non debba essere necessariamente una distinzione *ex parte rei*, significa che il dominio dell'*ens rationis* è più vasto del dominio dell'*ens realis*, ma il loro rapporto – almeno dall'impressione che si ha leggendo i pochi testi disponibili di Pietro di Tommaso – è sbilanciato sul versante di una filosofia ultra-realista; Pietro è convinto che ogni *ens rationis* sia effettivamente (o meglio, 'realmente') un *nihil*¹³, e quindi – coerentemente – tutto ciò che è reale non può essere generato da un *ens rationis*; esiste certamente un dominio di enti puramente razionali (come ad esempio i concetti di seconde intenzioni, come l'idea di 'specie'), ma anche a proposito delle definizioni, Pietro di Tommaso è piuttosto attento a riconoscere la specificità che separa la 'definizione fisica' dalla 'definizione logica', che ricalca esattamente la distinzione tra 'ens realis' (prima intenzione) e 'ens rationis' (seconda intenzione)¹⁴:

*quarto, quod quaedam diffinitio est formaliter et fundamentaliter secunda intentio, quaedam fundamentaliter prima intentio et formaliter secunda. Exemplum primi, diffinitio huius intentionis species; exemplum secundi, diffinitio hominis. Quinto, quod diffinitio quae est fundamentaliter prima intentio, fundamentaliter sumpta est vera res, et dici potest diffinitio physica, extendendo nomen 'physica' ad omnem essentiam quae diffiniri potest. Sexto, quod omnis diffinitio formaliter sumpta est loyca, nam diffinitio formaliter sumpta est oratio; patet ex eius descriptione; oratio enim formaliter sumpta dependet ab opere intellectus, licet quantum ad istud quod sibi substernitur, vel quod per ipsam significatur, aliquando non dependeat, ut patet in omni oratione rem veram extra animam significante*¹⁵.

Ammettere le *formalitates* costringe i filosofi ad aumentare notevolmente il livello di complessità sistemica, andando a mescolare piani (logica e metafisica) e problemi (realtà e categorie, enti reali ed enti di ragione) che a giudizio di altri potrebbero, o dovrebbero, mantenersi nella propria specificità. Per quanto semplicistica possa apparire questa affermazione, le filosofie stesse degli Autori trecenteschi sembrano parlare in questa direzione. Non è infatti casuale – a mio giudizio – che al termine delle brevi qualificazioni proposte da Pietro di Tommaso

¹² ID., *Tractatus brevis*, p. 312.

¹³ «Ens enim rationis est realiter nihil», in PETRUS THOMAE, *the Tract de unitate minori of Petrus Thomae*, ed. a c. di E. P. BOS, "Recherches de Theologie et Philosophie médiévales – Bibliotheca" vol. 5, Peeters, Leuven 2002, p. 90.

¹⁴ Cui si accompagna una reinterpretazione in chiave marcatamente realista della filosofia di Duns Scoto: «ens per se primo est subiectum metaphysicae cuius partes subiective sunt Deus et decem praedicamenta», ID., *De unitate minori*, p. 96; cf. IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 3 (ed. Vaticana, vol. III), § 135: «ens videtur sufficienter dividi – tamquam in illa quae includunt ipsum quiditative – in ens increatum et in decem genera, et in partes essentielles decem generum»; *Ordinatio*, I, Distinctio 8 (ed. Vaticana, vol. IV), § 113: «ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta».

¹⁵ PETRUS THOMAE, *De unitate minori*, p. 96

si incontri una lunga discussione sullo statuto delle categorie aristoteliche, di cui Pietro rifiuta proprio la riduzione a semplici enti di ragione:

praedicamenta distinguuntur ex natura rei. Hanc probo sic: quaecumque distinguuntur circumscripto omni actu rationis collativae vel cuiuscumque alterius potentiae collativae, distinguuntur ex natura rei. Sed omnis praedicamenta sunt huiusmodi. Ergo, etc. Maior patet ex praedictis. Minor etiam patet, quia si praedicamenta distinguantur mediante actu collativo alicuius potentiae, ergo ipsa non erunt decem rerum prima principia; quod est contra dictum vulgatum Porphyrii capitulo de specie. Consequentia est evidens, quia tunc praedicamenta essent entia rationis. Ens autem rationis non potest esse principium rerum vel entium realium. Praeterea, partes subiectivae entis realis distinguuntur ex natura rei. Sed praedicamenta sunt huiusmodi. Ergo, etc. Maior patet, quia partes subiectivae entis realis sunt vere entia realia, et per consequens differunt ex natura rei. Minor patet ex sexto Metaphysicae in principio, ubi dividit ens reale in decem praedicamenta¹⁶.

Tornando al tema delle formalità, si tratta di una commistione di livelli – quasi un’intersezione di più insiemi – grazie alla quale si crea un dominio del tutto nuovo (quello delle *formalitates*) la cui pluralità (in quanto *quidditates* formalmente distinte) non toglie nulla all’identità reale dell’ente nel quale esse ineriscono (il quale a sua volta, rappresenterà una *quidditas* realmente distinta da quella di altri enti). L’elevato grado di complessità che va a caratterizzare le filosofie che ammettono le *formalitates* – e che si riverbera in modi potenzialmente incontrollati/incontrollabili anche su tematiche all’apparenza logiche (le categorie, i trascendentali, le definizioni), andando a mettere in discussione il loro statuto prettamente logico e sollevando interrogativi di natura fortemente metafisico/realista – vede come contraltare, non certo casuale, il fatto che altri filosofi (Guglielmo di Ockham e Gregorio da Rimini ad esempio) scelgano di abbandonare deliberatamente le *formalitates*, giudicate superflue o *frustra posita*, con ripercussioni interessanti soprattutto sulla concezione della perfezione attributale e della semplicità divina.

Il percorso piuttosto ‘tormentato’ della distinzione formale, dai suoi esordi scotiani fino al pensiero di Giovanni da Ripa (che pare effettivamente dare al problema uno statuto più chiaro, a patto di accettare l’assunto basilare in base al quale ciò che è distinto nelle creature [le varie *denominationes perfectionis* comunicate mediante il processo della *replicatio unitatis divinae*] è già formalmente distinto anche in Dio), mostra comunque un esito piuttosto interessante: se si punta fortemente su di una metafisica, la distinzione formale assume dei contorni piuttosto marcati e complessi; se si punta invece principalmente su una logica, la distinzione formale assume dei contorni più sfumati e può essere facilmente ridimensionata fino alla sua totale esclusione.

¹⁶ ID., *Tractatus brevis*, pp. 314-316. Posizione che sembra presente anche in altra opera di Petrus Thomae, il *Tractatus de unitate minori*, dove si afferma una forma ulteriore di unità, distinta da quella numerale: «impossibile est ens rationis esse primum intelligibile nam: ens rationis est posterius natura actu intellectus; ergo impossibile est ens rationis esse primum intelligibile. Consequentia est evidens. Primum enim intelligibile est prius natura ipsa intellectione», ID., *De unitate minori*, p. 80; «quod solam diversitatem numeralem esse realem est manifeste falsum, nam decem praedicamentorum diversitas, cum sint decem rerum genera, secundm Philosophum in libro *Praedicamentorum*, non est diversitas aliquorum solo numero distinctorum nec diversitas duarum naturarum specificarum quam constat esse realem», ID., *ibid.*, p. 27.

Prima di analizzare la filosofia di Giovanni da Ripa, con la sua preferenza per un'impostazione marcatamente metafisica e – non a caso – critica nei confronti di Ockham e Gregorio da Rimini, ritengo dunque opportuno passare attraverso l'analisi dettagliata di alcune tappe fondamentali della storia della filosofia del XIV secolo.

2. Genesi del problema: Duns Scoto

2.1 Distinzione formale

Il problema della distinzione formale era stato sollevato inizialmente da Duns Scoto in chiave teologica: di fronte all'interrogativo 'come spiegare l'unità di una sola essenza e la pluralità di tre Persone?', il Dottore Sottile ritiene opportuno indagare una modalità di distinzione tale per cui l'unità dell'essenza sia compatibile con la pluralità delle Persone divine¹⁷. Scoto *presenta* il problema in questi termini:

*non enim videtur intelligibile quod essentia non plurificetur et supposita sint plura nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi*¹⁸.

Gli elementi chiave di questo problema sono quindi la natura di *essenza* – che è *una* 'entità' – e la natura di *persona* – che è un'*altra* 'entità', e per di più trina – all'interno della Trinità, ed è per questo motivo che la *formulazione* più importante della questione assume questa forma:

*dico sine assertione et praeiudicio melioris sententiae quod ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile (sit a) et ratio essentiae ut essentiae (sit b) habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati*¹⁹.

La precisazione secondo cui la distinzione è precedente ogni atto dell'intelletto, creato e increato, significa che una tale distinzione non è un prodotto dell'intelletto, in modo tale che non si tratti di una semplice distinzione di ragione, ma di una distinzione *ex parte rei* (benché minore della distinzione reale); in quanto anteriore all'atto dell'intelletto increato inoltre, la distinzione formale non è un prodotto dell'attività divina, ma piuttosto è una diretta conseguenza della struttura trinitaria: l'unità dell'essenza è compatibile con la pluralità delle Persone. Dobbiamo anche prestare attenzione al vero fulcro del problema, perché se non si ammette (a) la *comunicabilità* della natura divina unitamente all'*incomunicabilità* della natura di ogni singola Persona *persona* e allo stesso tempo (b) l'*unità* dell'*essenza* (*sed est entitas omnino unius rationis, et ita nullam entitatem positivam in se habet Pater quam non communicat Filio: ergo communicat ei paternitatem sicut essentiam*²⁰), si cade in errore perché il Padre non è lo stesso Figlio, e viceversa (e lo stesso vale per lo Spirito Santo). La conclusione che ne trae Duns Scoto è che tra l'essenza e la natura di persona si deve dare una

¹⁷ «Natura quaecumque est communicabilis pluribus per identitatem, igitur et natura divina est communicabilis (hoc etiam patet ex quaestione praeposita); non est autem divisibilis, ex quaestione de unitate Dei; igitur communicabilis sine divisione», IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 381 (ed. Vaticana, vol. II, p. 346).

¹⁸ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 388 (ed. Vaticana, vol. II, p. 349). Va comunque notata la cautela di Scoto nell'analizzare la problematica: «et dico sine assertione et praeiudicio melioris sententiae».

¹⁹ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 389 (ed. Vaticana, vol. II, p. 349).

²⁰ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 391 (ed. Vaticana, vol. II, p. 350).

qualche distinzione, benché di tipo molto particolare. Questa distinzione non può infatti essere una distinzione *reale*, perché se lo fosse implicherebbe una separazione reale delle entità suppositali che non potrebbero quindi convenire nell'unità dell'essenza.

In secondo luogo, Duns Scoto vaglia la possibilità che il Padre conosca la proprietà incomunicabile di persona e la natura di essenza o come due oggetti formali distinti, o come lo stesso oggetto sotto diversi *modi concipiendi*. In questo secondo modo non può essere, perché non ci sarebbe una differenza maggiore di quante ve ne sia tra 'Dio' e 'divinità' (o come tra 'uomo' e 'umanità'), e non sarebbe così rispettata l'incomunicabilità della persona; non si può sostenere neppure che si tratti di due oggetti formali distinti, perché in tal caso l'uno sarebbe contenuto eminentemente nell'altro, in modo tale che ne partecipi (ma nelle persone divine una tale partecipazione è impossibile), o in modo che il Padre possa essere beato nella contemplazione di due oggetti distinti (altra impossibilità).

*Differentia hic intenta, (...) est immanifesta, nimirum quia minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*²¹.

Si tratta – nel campo delle distinzioni che precedono l'attività intellettuale e che sono quindi *ex natura rei* – della più piccola distinzione immaginabile, che viene chiamata *distinzione formale*. Questa distinzione è tanto poco una distinzione (reale) a tutti gli effetti, che il Dottor Sottile preferisce parlare nei termini di una *non-identità formale*: *melius est uti ista negativa 'hoc non est formaliter idem', quam, hoc est sic et sic 'distinctum'*²². Il vantaggio di questa espressione è quello di sottolineare in maniera efficace che la natura di essenza non è *formalmente* la natura di persona, e la natura di ogni singola persona non è *formalmente* quella di essenza. Duns Scoto non si preoccupa di fornire una definizione del termine *formalitas* – che costituirà invece una concreta preoccupazione per gli Autori successivi – ma è evidente che l'utilizzo del termine 'formalitas', volutamente distinto da 'forma', indica il darsi di una natura (essenza) la cui 'ratio formalis quidditativa' (*deitas*) prescinde interamente dalla 'ratio formalis' di altre nature che non sono con essa *formalmente* coincidenti (l'essenza divina non è solo Padre, solo Figlio o solo Spirito Santo), pur essendo realmente identica con esse (l'essenza divina è Padre, Figlio e Spirito Santo)²³; in altre parole le due realtà pur essendo pienamente compatibili non sono formalmente identiche proprio perché ogni Persona è al contempo *formalmente* distinta dalle altre ma *realmente* identica nell'unità di una sola essenza – il che annulla qualsiasi realtà-attualità di tale distinzione²⁴ – di modo che la *ratio formalis* 'essentia' non includa di per sé la *ratio*

²¹ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 397 (ed. Vaticana, vol. II, p. 354).

²² ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 404 (ed. Vaticana, vol. II, p. 357).

²³ «Voco autem identitatem formalem ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo. In proposito autem essentia non includit in ratione sua formali quidditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omne actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incommunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius expositum est quid est 'formaliter'», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 403 (ed. Vaticana, vol. II, pp. 356-357).

²⁴ «Non est realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur 'differentia realis actualis' illa quae est differentia rerum et in actu, quia in una persona non est aliqua differentia rerum, propter simplicitatem divinam; et sicut non est realis

formalis ‘persona’ (è possibile definire ‘persona’ senza utilizzare ‘essenza’, e viceversa), senza però che l’unità di una sola essenza escluda la presenza di molteplici entità *non-idem formaliter*:

essentia non includit in ratione sua formali quidditativa proprietatem suppositi, nec e converso. Et ideo potest concedi quod ante omne actum intellectus est realitas essentiae qua est communicabilis, et realitas suppositi qua suppositum est incomunicabile; et ante actum intellectus haec realitas formaliter non est illa, vel, non est formaliter eadem illi sicut prius expositum est quid est ‘formaliter’²⁵.

In tal modo Scoto ritiene di avere giustificato il dogma della Trinità. Ma prestiamo attenzione, perché per definire la *non-identità formale*, è necessario sapere prima che cos’è l’*identità formale*. Il Dottor Sottile non solo spiega che cosa sia l’identità formale – ossia quell’identità “*ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo*” – ma nello stesso passo procede a distinguere attentamente che cosa possa determinare un’identità:

sicut possumus invenire in unitate multos gradus – primo, minima est agregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra agregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) – ita, adhuc ultra non omnis identitas est formalis.

Quest’ultimo passo è straordinariamente fecondo per indagare il problema relativo della semplicità divina e della semplicità creaturale.

2.2 Semplicità divina

“*Prima natura in se est simplex*”, questo è quanto Duns Scoto non si stanca mai di affermare. Ma come può essere semplice, se non solo è uno e trino, ma anche dotato di tutte le perfezioni attributali, che paiono a prima vista molteplici? Il passo che abbiamo appena riportato fa grande chiarezza su questi temi: innanzitutto la semplicità non esclude l’unità di elementi, ma esclude la *composizione* o *giustapposizione* di elementi eterogenei; in secondo luogo l’unità della semplicità è l’ultima in una serie *dalla perfezione crescente*, posteriore all’unità di aggregazione, all’unità di ordine, all’unità accidentale e all’unità determinata da principi essenziali come atto e potenza; in terzo luogo – punto decisamente importante – la semplicità non esclude la presenza di più elementi, ma postula che fra tali elementi e la realtà semplice cui ineriscono vi sia piena identità,

actualis, ita non est realis potentialis, quia nihil est ibi in potentia quod non est in actu», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 400 (ed. Vaticana, vol. II, p. 355).

²⁵ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 2, § 403 (ed. Vaticana, vol. II, p. 356).

perché qualunque elemento si trova in una realtà del tutto semplice è realmente identico con essa, e non è ‘*uno secondo un’unità di unione*’ o secondo un tipo di unità imperfetta²⁶, ma questo non vale per Dio:

Deus non sit composibilis: per hoc, quod omne componibile caret perfectione illius cum quo componitur, ita quod illud componibile non habet in se omnem et omnimodam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi. (...) si sit compositus, aut ergo ex finitis, aut ex infinitis: si ex infinitis, nullum tale est componibile, ex probatis; si ex finitis, ipsum non erit infinitum, quia finita non reddunt aliquid infinitum in perfectione sicut modo loquimur²⁷.

Di conseguenza possiamo già immaginare che in Dio non vi possa essere composizione di più attributi, quindi molteplicità. Ma un conto è dire che una realtà è semplice, cioè priva di composizione o giustapposizione, e un altro è dimostrarlo. Se Duns Scoto non avesse precisato la sua posizione in merito all’unità di semplicità, sarebbe stato impossibile rendere conto della pluralità degli attributi nell’essenza divina, i quali non costituiscono una molteplicità, ma – appunto – un’unità assolutamente semplice. Sostenendo invece l’assoluta semplicità come piena identità degli elementi di una natura ‘*absolute simplex*’, Scoto riesce a spiegare anche l’apparente contraddizione costituita dalla pluralità degli attributi dell’essenza divina; l’apparente composizione va infatti ricondotta alla distinzione formale (o meglio, alla non-identità formale) in base alla quale ogni attributo non è formalmente l’altro (cioè non include nella sua *ratio formalis quidditativa* altri attributi), ma – per via dell’infinità divina – è realmente identico con esso (in questo senso è possibile dire che la sapienza divina non è *formalmente* la bontà divina, ma è altresì corretto affermare che la sapienza divina è *realmente* la bontà divina). La sottigliezza della distinzione formale risiede nel fatto che essa da un lato (a) prescinde dalla distinzione di *res* e *res*, ed è inoltre collegata (b) all’importanza che assume l’infinità come modo intrinseco dell’essenza divina. Nemmeno nella creatura infatti si incontra una composizione di *res* e *res* (che all’apparenza potrebbe sembrare compatibile con la distinzione formale e l’identità reale di più elementi), eppure è anche vero che nella creatura non si incontra la *perfecta simplicitas*:

concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis²⁸.

Ciò significa che la distinzione formale è anteriore sia alla distinzione reale (*res* e *res*) sia alla distinzione (impropriamente ‘reale’) tra *actualitas* e *potentialitas*, o – e meglio – tra qualunque *entitas* che non sia infinita

²⁶ «Simplicitas est simpliciter perfectionis secundum quod excludit componibilitatem et compositionem ex actu et potentia vel ex perfectione et imperfectione», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 20 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 161).

²⁷ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 17-19 (ed. Vaticana, vol. IV, pp. 160-161).

²⁸ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 32 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 165).

e la pienezza dell'essere (infinità)²⁹, ossia a qualunque composizione di elementi che non determinino una reale identità tra ciò che non-è formalmente identico (come accade invece nel caso degli attributi divini):

*componitur ergo non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliqua quam habet et carentia alicuius gradus perfectionis entitatis, cuius ipsum non est capax tamen ipsum ens est capax*³⁰.

Oltre a sottolineare nuovamente l'importanza dell'*infinitas* nel sistema metafisico di Duns Scoto³¹, questo rilievo è importante perché attribuisce all'*ipsum ens* (che non è logicamente inteso, ma è metafisicamente qualificato come Dio³²) la pienezza dell'essere, cui non manca alcuna perfezione. La presenza di una composizione di attualità e potenzialità, oltre ad essere incompatibile con l'infinità dell'essere, è la forma minima di distinzione (reale, benché non di *res* e *res*?) sufficiente a garantire l'inclusione dell'ente composto all'interno di un genere, e stabilisce quindi – parallelamente – la non-inclusione di Dio (*ens infinitum*) all'interno del genere 'sostanza', inclusione rifiutata da Duns Scoto ma che sarà ripresa – stranamente in seguito all'eliminazione delle *formalitates* – da Guglielmo di Ockham e Gregorio da Rimini:

ista compositio realitatum – potentialis et actualis – minima est quae sufficit ad rationem generis et differentiae, et ista non stat cum hoc quod quaelibet realitas in aliquo sit infinita: realitas enim si esset de se infinita, quantumcumque praecise sumpta, non esset in potentia ad aliquam realitatem; ergo cum

²⁹ «Quomodo composita declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo 'privatur'», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 32 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 165).

³⁰ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 32 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 166); «nullum infinitum est potentiale ad aliquid», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 103 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 200).

³¹ Cf. quanto rileva Maarten Hoenen in un'analisi sulla tradizione scotista: «the unity of Scotism cannot be understood in terms of the exact wording of such postulates (for example, whether there were a formal distinction or a formal non-identity), but should be sought in the more basic philosophical outlook expressed by them – in particular, in the thought that between the real and the conceptual there is an intermediate level of formality, which is normative for our thinking about reality. This brings me to a final point, namely the philosophical significance of Scotism. With its notion of a formal distinction, Scotism touched on the age-old puzzle of the relation between being and thinking. Scotist, unlike defenders of nominalism, did not view thought as essentially a free creation of the human mind. They conceived of thought as being bound by the laws of the 'formalitates', which exist outside the human mind and which are independent of it. The 'formalitates' are like a bridge between real being and the human mind. They are the points of reference for adequate thought about reality. In that sense they resemble Platonic ideas, with which they were indeed compared by some medieval writers who associated the formalizantes with the platonici», MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Scotus and the Scotist school. The tradition of scotist thought in the Medieval and Early Modern Period*, in "John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum" (a. c. di E. P. BOS), Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998, pp. 208-209. L'interesse sollevato da questo contributo è aumentato dalla connessione tra *formalitates* e platonismo la quale, benché non esattamente nei termini immaginati dall'autore, avrà un certo fondamento in Giovanni da Ripa il quale – passato alla storia come uno dei 'formalizantes' – potrebbe passarvi benissimo (e anche meglio) come platonico.

³² «Quidquid enim est ens et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse-esse», IOHANNES DUNS SCOTUS *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 32 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 166).

*in Deo quaecumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio generis*³³.

Ciò non accade invece nel caso dell'essenza divina, nella quale deve essere mantenuta la somma semplicità, unitamente ad una distinzione tra le perfezioni attributali che – dallo stesso Scoto – viene definita allo stesso modo della distinzione formale: (a) non reale ma neppure di ragione³⁴, eppure (b) precedente ogni attività dell'intelletto³⁵. La *solutio* di Duns Scoto è inequivocabile:

*ad quaestionem respondeo quod inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum formale (talis enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utriusque maior est inter sapientiam et veritatem), nec est ibi tantum distinctio obiectorum formalium in intellectu, quia ut argutum est prius, illa nusquam est in cognitione intuitiva nisi sit in obiecto intuitive cognito. (...) Est ergo ibi distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei et bonitas in re ex natura rei, sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re*³⁶.

La soluzione fa leva sulla medesima argomentazione che abbiamo osservato circa le Persone divine: la *ratio formalis quidditativa* dell'una non è *formalmente* la *ratio formalis quidditativa* dell'altra (in modo tale che – se queste fossero definibili, l'una non includerebbe l'altra); sono quindi *formalmente* non-identiche; allo stesso modo le *rationes formales quidditative* di ogni singolo attributo divino sono tali da non includere *formalmente* le *rationes quidditative delle altre*, e sono quindi *formalmente* non identiche³⁷; il discorso vale anche in Dio perché l'infinità non distrugge o varia la *ratio formalis* di ciò cui si applica, ma – più semplicemente – la mostra nella sua espressione più intensa e perfetta:

probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formalem rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio (qui tamen 'gradus' est gradus illius perfectionis),

³³ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 107 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 202).

³⁴ «Distinctio attributorum non est tantum rationis, sed aliquo modo ex natura rei», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 177 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 246).

³⁵ «Quaero utrum cum simplicitate divina possit stare aliquo modo distinctio perfectionum essentialium praecedens aliquo modo omnem actum intellectus», ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 157 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 230).

³⁶ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, §§ 191-192 (ed. Vaticana, vol. IV, pp. 260-261).

³⁷ La portata della distinzione formale in connessione a tematiche metafisiche come gli attributi, la *ratio entis* e le proprietà trascendentali emerge bene dalle parole di Jean-Francois Courtine: «la dottrina scotista della distinzione formale *a parte rei* apre la possibilità di concepire i trascendentali secondo la loro rispettiva diversità, e nella loro differenza dalla prima *ratio entis*, dal momento che quest'ultima non li include secondo un'inclusione essenziale. Benché estranei alla *prima ratio entis*, i trascendentali non sono tuttavia (il) niente, e in ogni caso non si lasciano ridurre allo statuto dell'*ens rationis*. È infatti impossibile renderne conto – come noterà ancora Suarez – mediante l'ipotesi di una semplice *conceptui alicujus fictae entitatis quae non sit in re*, poiché, in quanto *formalitas*, la proprietà trascendentale dev'essere definita in primo luogo come un'oggettività, come ciò che possiede intrinsecamente una *realitas obiectiva*. In questo caso noi abbiamo a che fare per lo meno con una modalità specifica dell'essere, posto anche che si arrivi a ridurla – come farà uno scotista della fine del XVII secolo – ad una semplice *ratio obiectiva*», JEAN-FRANCOIS COURTINE, *Il Sistema della Metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, (trad. it. a c. di Costantino Esposito), Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 317.

non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter 'ut in communi, in communi', nec 'ut infinitum, infinitum'³⁸.

La loro identità reale è garantita allo stesso modo in cui è stata garantita l'identità reale delle persone divine; dal momento che formalmente è possibile che una non sia l'altra, ma nulla vieta che tutte siano realmente identiche (pur essendo non-identiche formalmente), così la pluralità degli attributi divini è compatibile con la suprema semplicità di Dio:

ista autem non-identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse est esse inter essentiam et proprietatem, sicut supra distinctione 2 quaestione ultima ostensum est, et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona (...). Multo magis, vel saltem aequaliter, possunt esse plures perfectiones essentielles in Deo 'non formaliter eadem' sine compositione³⁹.

L'infinità gioca un ruolo fondamentale anche in questo caso, perché – oltre a non distruggere la *ratio formalis* di ciò cui si applica (rendendo così, tra l'altro, possibile l'univocità dell'ens all'interno della struttura delle *passiones disiunctivae*) – rappresenta l'elemento di piena e completa identità *reale* degli estremi *formalmente* distinti all'interno di una predicazione del tipo 'la sapienza divina è la bontà divina':

infinitas est ratio sufficiens identitatis extremorum⁴⁰.

3. Il *princeps scotistarum*: Francesco di Meyronnes

Francesco di Meyronnes, come Duns Scoto prima e Pietro di Tommaso poi, predilige un approccio metafisico al problema delle *formalitates*. Come Pietro, anche Francesco non sembra costituire *prima facie* un riferimento diretto di Giovanni da Ripa, tuttavia l'analisi attenta della proposta di Francesco di Meyronnes – che conduce il filosofo a distinguere almeno tre livelli distinti in ciascun ente: (a) la *res*, (b) le *formalitates*, (c) i modi intrinseci (nei quali tra l'altro vengono collocate l'*haecceitas*, l'esistenza e la *realitas*, determinando un notevole nonché massiccio intervento sulla più agile metafisica di Duns Scoto) – sembra impossibile non riconoscere una certa somiglianza con la struttura che porterà in luce Giovanni da Ripa (caratterizzata invece dalla distinzione tra i livelli della (a) *res*, delle (b) *formalitates* e delle (c) *gradualitates*). Francesco di Meyronnes potrebbe costituire dunque non tanto (o non solo) un semplice riferimento, al pari delle posizioni di molti altri autori citati da Ripa, ma piuttosto un'Autorità di riferimento ancora molto diffusa e studiata al tempo di Giovanni da Ripa; anche nel caso di Francesco di Meyronnes, comunque, si deve registrare la carenza di edizioni e di studi, non proporzionata all'importanza dell'autore⁴¹.

³⁸ IOHANNES DUNS SCOTUS *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 192 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 261).

³⁹ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 209 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 269).

⁴⁰ ID., *Ordinatio*, I, Distinctio 8, § 221 (ed. Vaticana, vol. IV, p. 276).

⁴¹ La figura di Francesco di Meyronnes è stata comunque approfondita da Hannes Mohle proprio in riferimento ai temi delle *formalitates* e dei modi intrinseci. Cf. H. MOLES, *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Aschendorff Verlag, Munster 2007. Cf. anche FRANCESCO FIORENTINO, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2006.

Per quanto riguarda il tema delle *formalitates*, quello che Francesco di Meyronnes, come altri, cerca di fare, non è altro che individuare una distinzione intermedia tra la distinzione reale (tra due *res* in quanto enti distinti, caratterizzati da diverse *rationes formales*) e la distinzione di ragione; il tentativo va inserito in una cornice più vasta, all'interno della quale ammettere semplicemente una distinzione di ragione nel caso degli attributi divini significherebbe ammettere una distinzione *fabricata ab anima* (e quindi dipendente dall'attività di un ente secondo) nel caso dell'ente assolutamente primo. L'intento emerge molto bene dalle pagine della *Disputatio* intrattenuta intorno al 1320-1321 con Pierre Roger:

et istud est recte quod intendit demonstrare scola minorum, ut habeamus aliquam distinctionem definitivam non fabricatam ab intellectu vel ab anima, que non sit realis. Ex istis autem dictis sequuntur quatuor conclusiones in quibus consuevit nostra scola frequenter impugnari. (a) Prima est quod est dare aliquam distinctionem mediam inter distinctionem realem et distinctionem rationis ab anima fabricate, quia illud est medium inter aliqua quod se habet per abnegationem utriusque extremorum; illa autem distinctio non ponitur nec realis nec ab anima fabricata. (b) Secunda conclusio, quod non omnis distinctio extra animam est realis, cum iste distinctiones ponantur, circumscripto omni opere intellectus, et tamen dicuntur reales. (c) Tertia conclusio, quod in realitate una possunt inveniri plures rationes formales, quia ratio formalis et definitiva idem sunt, et hac parte, cum sit una tantum res, sint plures rationes formales vel definitive. (d) Quarta conclusio est quod distincte rationes formales possunt convenire in unum sine omni compositione, quia iste concedit quod similitudo cum albedine nullam facit compositionem, cum tamen habeant distinctas quidditativas rationes⁴².

La peculiarità di Francesco di Meyronnes è che, a differenza di Duns Scoto e (del poco che si può ricavare con certezza dai pochi testi) di Pietro di Tommaso, Francesco sembra dedicare un'attenzione molto particolare a stabilire con precisione i rapporti tra *formalitas*, *realitas*, *quidditas*, essenza e *res*. Radicalizzando un'intuizione del Sottile, peraltro, Francesco si dedica ad indagare in modo estremamente dettagliato i modi intrinseci, attribuiti non tanto all'*ens* – o non solo all'*ens*, che si trova ridotto accanto ad altre *formalitates* senza un ruolo di particolare spicco – ma, più in generale, ad ogni *formalitas* che si presenti tale: infinità, eternità, ma soprattutto l'*haecceitas* (che in ambiente scotista assume necessariamente un ruolo di primo piano) e l'esistenza divengono modi intrinseci delle *formalitates*, con l'intento finale di dimostrare la possibilità che un modo intrinseco (che non varia ma individua la *ratio formalis* di ciò cui si applica) possa essere attribuito a più *formalitates*, rendendo possibile la loro proliferazione indefinita senza nulla togliere all'identità reale dell'ente-individuo cui ineriscono. L'analisi della sua proposta potrebbe dunque risultare interessante per avere un esempio (forse il più complesso – a parte la proposta di Giovanni da Ripa – attualmente a disposizione) dell'aumento di complessità sistemica cui si accennava in precedenza, nonché di quella molteplicità di piani sovrapposti/sfalsati di cui parlavamo in via introduttiva.

⁴² FRANCOIS DE MEYRONNES – PIERRE ROGER, *Disputatio, 1320-1321*, (ed. Jeanne Barbet), "Textes philosophiques du moyen age IX", Vrin, Paris 1961, p. 102.

Per introdurre il complesso discorso di Francesco possiamo rivolgerci inizialmente al *Tractatus formalitatum* (che pur non essendo di Francesco di Meyronnes ma *secundum mentem Francisci Mayronis* è perfettamente in linea con la dottrina di I *Sent.*, Distinctio 8) dove si incontrano alcune conclusioni che sottolineano alcuni aspetti interessanti circa la natura delle *formalitates*. La prima conclusione stabilisce la non coincidenza tra forma e *formalitas*, in modo che la presenza di una forma non sia incompatibile con quella di più *formalitates*:

*formalitas non est ratio consequens conditionem formae adaequatae. Haec conclusio posita est contra quorundam opinionem qui dixerunt quod sicut materialitas dicitur a materia, sic formalitas dicitur a forma, et per consequens sicut est una forma vel plures formae, ita est una formalitas vel plures formalitates; unde apud istos ponere plures formalitates sine pluribus formis erat contradictio manifesta*⁴³.

In secondo luogo Francesco di Meyronnes precisa che la *formalitas* non è collegata alla forma intesa come *ratio diffinitiva* o *quidditativa* totale o esaustiva, in modo tale che la *formalitas* (da sola) esaurisca l'*essentia* di un ente determinato; più *formalitates* possono invece concorrere in un ente determinato la cui *ratio diffinitiva* è diversa da quella delle singole *formalitates*:

*formalitas non est ratio diffinitiva rei adaequate*⁴⁴.

La terza conclusione stabilisce invece che la *formalitas* è a tutti gli effetti una *quidditas*, sia definibile sia non definibile:

*formalitas est quidditas uniuscuiusque rei, sive ipsum sit diffinibile sive non*⁴⁵.

L'apparente contraddizione tra queste due ultime conclusioni si spiega tenendo a mente che *essentia* e *quidditas* non sono esattamente coincidenti, perché è possibile che all'interno di un'essenza si incontrino più *quidditates*. A differenza del *Tractatus formalitatum*, la questione 5 della *Distinctio* 8 del *Conflatus* è invece dedicata al problema della distinzione formale tra le perfezioni attributali divine, che viene formulato in questi termini: tutte le perfezioni presenti in Dio – supponendo che vi sia una qualche non-identità o distinzione *ex natura rei* tra di esse – costituiscono o no una medesima *res*⁴⁶? Già dalla formulazione emerge una caratteristica interessante: anche in Francesco di Meyronnes (a) le perfezioni attributali sono distinte *ex natura rei*, senza però costituire *res* tra loro separate; (b) esiste quindi un'altra distinzione, anteriore a quella reale, tra *res* e quello che verrà definito come *formalitas*, che introduce uno sdoppiamento di piani in base al quale è possibile ammettere numerose *formalitates* senza ledere l'unità di una *res*. La proposta di Francesco di Meyronnes è

⁴³ FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263rb.

⁴⁴ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263va.

⁴⁵ ID., *ibid.*

⁴⁶ «Utrum omnes illae perfectiones quae sunt in Deo possunt esse una res, supposita aliqua non identitate vel distinctione ex natura rei inter illas», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, I, Distinctio 8, Quaestio 5, ed. Venetiis 1520, f. 48vb, e in trascrizione moderna F. DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2013, p. 340.

interessante anche perché riporta due elementi ulteriori dei quali bisogna tenere conto: (a) molti dottori ‘antichi’ ritenevano che ogni distinzione non prodotta dall’anima fosse una distinzione reale, quindi riguardante due *res*; ma la distinzione tra le perfezioni divine è una distinzione che non è prodotta dall’anima⁴⁷; (b) siccome però tali perfezioni attributali in Dio non si distinguono tra loro realmente, e ciononostante sono distinte, potrebbe darsi il caso che siano distinte secondo ragione⁴⁸. Francesco di Meyronnes nega però qualunque validità alla distinzione di ragione; l’opinione propria di Francesco viene infatti offerta subito, ed oltre ad essere netta sottolinea anche la grande complessità del problema:

*dico ergo quod inter perfectiones divinas est distinctio non fabricata ab anima, nec tamen distinguuntur realiter. Sed ad declarandum istud, quia vere difficile diversi diversimode dicunt*⁴⁹.

3.1 Qualificazioni terminologiche

Prima di giungere alla dimostrazione della tesi, Francesco ritiene opportuno passare attraverso l’analisi di alcune posizioni che cercano di risolvere il problema in modi diversi. La prima posizione (anonima) è quella di coloro che (a) equiparando *realitas* (ma sarebbe meglio intendere ‘res’, perché Francesco di Meyronnes giunge ad una concezione totalmente originale della *realitas*) e *formalitas* ammettono che tutte le perfezioni attributali divine sono una sola *formalitas/realitas*, perché moltiplicando le *formalitates* si moltiplicano anche le *res*, e ciononostante (b) *salvant logicaliter* la questione ammettendo che, dal momento che ciascuna delle perfezioni attributali non è formalmente un’altra, esse sono distinte formalmente:

*aliqui enim volunt salvare et dicere quod omnes perfectiones divinae non sunt nisi una formalitas nec nisi una realitas, quia cum realitas et formalitas sint omnino idem multiplicata formalitate multiplicant et res. Dicunt tamen quod una istarum perfectionum non est vel erit alia formaliter, et per consequens dicunt quod formaliter distinguuntur. Et sic salvant logicaliter*⁵⁰.

L’analisi della posizione è funzionale a fare emergere alcune difficoltà che caratterizzano il discorso sulla distinzione formale. In primo luogo è errata l’equiparazione tra *realitas* e *formalitas*, perché basata su alcuni presupposti scorretti. (a) Siccome in presenza di una distinzione tra *rationes* distinte – come nel caso della distinzione formale e della distinzione reale (che hanno due *rationes* diverse) – sono distinti anche i loro *extrema*, ossia i termini cui tali *rationes* si rivolgono, ne consegue che saranno distinte anche la *formalitas* e

⁴⁷ «Hic antiquitus et communiter dicebatur quod omnis distinctio non facta ab anima est realis, quia sicut ens dividitur in ens in anima et extra animam ita distinctio quae consequitur ens. Constat autem quod illud ens quod est extra animam est res, ergo etc.», ID., *ibid.*, f. 48vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 340.

⁴⁸ «Secundo ad quaestionem respondendo dicebatur quod, quia illae divinae perfectiones non distinguuntur realiter, sicut certum est cuilibet, et aliquantulum distinguuntur, relinquitur quod distinguuntur sola ratione», ID., *ibid.*, f. 48vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 342.

⁴⁹ ID., *ibid.*, f. 49ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 344.

⁵⁰ ID., *ibid.*, f. 49ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 344.

la *realitas*⁵¹. Un secondo argomento è più complesso: (b) quando una distinzione compete *per se* a qualcosa, e *per accidens* a qualcosa d'altro, gli *extrema* non possono essere della medesima *ratio*. La prova è macchinosa: non possono esserci *extrema* formali a meno che non ci sia distinzione formale, e quindi gli *extrema* sono accomunati dalla *ratio formalitatis*; se i medesimi *extrema* fossero gli stessi per la distinzione reale e per la distinzione formale, ponendo una distinzione formale sarebbero posti i relativi estremi, che sarebbero però i medesimi della distinzione reale, e quindi ci sarebbe anche distinzione reale; se la distinzione conviene a qualcosa *per accidens*, anche i relativi *extrema* convengono *per accidens*, mentre se la distinzione conviene a qualcosa *per se*, anche i relativi *extrema* convengono *per se*; la distinzione formale conviene però a tutti gli enti *per se* (dal momento che è sufficiente la presenza di una *quidditas*), mentre la distinzione reale conviene *per accidens* (perché la *quidditas* deve essere anche attualmente esistente), e pertanto i loro *extrema* (*formalitas* e *realitas*) non sono della medesima *ratio*⁵². (c) Tutte le cose che sono identiche sotto ogni rispetto possono essere anche distinte tra loro; se però la *formalitas* e la *realitas* fossero identiche sotto ogni rispetto, quando la *formalitas* si distingue da un'altra *formalitas*, anche la *realitas* si distinguerebbe da un'altra *realitas*⁵³. (d) L'ultimo rilievo si basa su alcune forme di opposizione: (d1) secondo l'opposizione relativa laddove si danno un proprio e un comune si dà anche una qualche distinzione, perché nulla è comune a sé stesso: mentre la *realitas* è comune alla *formalitas*, non accade il viceversa; (d2) secondo l'opposizione contraria i contrari non possono essere presenti insieme nella medesima *res*, ma identità e differenza sono contrarie, e quindi le perfezioni divine che sono identiche realmente e distinte formalmente si distinguono per mezzo di diverse *rationes*; (d3) secondo l'opposizione privativa mentre le perfezioni divine in quanto *res* costituiscono un'unità, le loro *rationes formales* sono in essa *plures*, e pertanto unità e pluralità converranno loro per diverse *rationes formales*; (d4) secondo la contraddizione quando due elementi sono identici, moltiplicato uno non può non essere moltiplicato anche l'altro, e se – dunque – *formalitas* e *realitas* fossero identiche, la moltiplicazione delle *formalitates* sarebbe moltiplicazione delle *realitates*, che è falso⁵⁴.

Non resta che ammettere una distinzione tra *realitas* e *formalitas*, anche perché la 'res' può essere considerata in una duplice accezione: (a) *comunissime*, e in questo caso indica ogni cosa al di fuori dell'anima, e quindi, dice Francesco, è vero che si danno "tot res quot formalitates"; (b) *proprie*, e in questo caso le perfezioni

⁵¹ «Ubi cumque est invenire distinctiones diversarum rationum ibi est invenire extrema diversarum rationum; sed distinctio formalis et realis sunt diversarum rationum, ergo et extrema, scilicet realitas et formalitas», ID., *ibid.*, f. 49ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 344.

⁵² «Quandocumque una distinctio competit alicui per se et alteri per accidens, extrema non possunt esse eadem. Hoc probatur, quia non possunt esse extrema formalia nisi distinctio formalis sit et per consequens talia extrema. Si ergo extrema eadem essent distinctionis formalis et realis, posita formalis et necessario ponerentur extrema et per consequens distinctio realis. Ergo si distinctio convenit aliquibus per accidens et extrema illius distinctionis conveniunt per accidens; et si per se, per se. Sed distinctio formalis convenit entibus omnibus creatis per se, distinctio realis per accidens, ergo necessario extrema distinctionis huius et illius sunt alterius et alterius rationis», ID., *ibid.*, f. 49ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 346.

⁵³ «Quicumque sunt idem omnibus modis sicut unum distinguitur et relinquitur. Sed formalitas et realitas per se sunt idem omnibus modis. Ergo si formalitas vel ratio formalis distinguitur ab alia ratione formali et realitas distinguitur a realitate», ID., *ibid.*, f. 49ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 348.

⁵⁴ ID., *ibid.*, ff. 49ra-rb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, pp. 348-350.

divine costituiscono una sola *res* e tuttavia sono formalmente distinte. L'accezione propria conduce alla necessità della distinzione, ulteriore ed interna, a quella tra *res* e *formalitas*, la distinzione tra *formalitas* e *realitas*, che è l'obiettivo di Francesco di Meyronnes:

*ideo dico quod necessario est ponenda aliqua distinctio inter rationes formales sive formalitates et realitates, et non sicut inter formalitatem et formalitatem, sed sicut inter formalitates et modum intrinsecum*⁵⁵.

Per dimostrare questa differenza, che accomuna la distinzione tra *formalitas* e *realitas* alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco (che può [a] inerire alla medesima *formalitas* in diversi gradi, oppure [b] può essere applicato a più *formalitas*, rappresentandone l'elemento di sintesi), Francesco ritiene opportuno qualificare con precisione che cosa siano la *formalitas*, il modo intrinseco e la *realitas*⁵⁶.

3.2 *Formalitas, modo intrinseco e realitas.*

3.2.1 *Formalitas*

(a) La *formalitas* viene qualificata attraverso la progressiva analisi di varie ipotesi, che ricalcano le tre conclusioni del *Tractatus formalitatum*. In primo luogo si potrebbe dire che si parla di 'formalitas' a partire dalla 'forma' così come si parla di 'materialitas' a partire dalla 'materia'; pertanto non ci possono essere molteplici *formalitas* senza molteplicità di forme, così come non ci sono molteplici *materialitates* senza molteplicità di materia. Si tratta però di una *grossa et asinina imaginatio*, perché – allo stesso modo – bisognerebbe ammettere che si parla di 'essenziale' a partire dall' 'essentia', ma in Dio vi sono numerosi *essentialia* senza che per questo vi sia più d'una essenza, così come si dovrebbe parlare di più 'personalia' a partire da più di una Persona, mentre in Dio la Persona del Padre è caratterizzata da più *personalia*; non è dunque necessario ammettere più *formalitas* sulla base di più forme. In secondo luogo la *formalitas* non può essere nemmeno una *ratio realis* che viene posta in una *res* semplice, perché le *formalitas* sono presenti anche negli enti composti, ed inoltre – curioso – Francesco di Meyronnes oppone che le *formalitas* sono anche entità del tipo 'uomo in potenza' o 'ente di ragione' che non sono *realitates*. Si potrebbe ammettere in terzo luogo che siano delle *modalitates*, ma sarebbero inutilmente distinte dai modi, senza contare che i modi presuppongono ciò di cui sono modi, mentre le *formalitas* (come la *ratio entis* o la *ratio deitatis*, che – ricordiamo – Francesco di Meyronnes considera *formalitas* a pieno titolo, come analizzato nel terzo capitolo) sono dotate di una ben precisa priorità all'interno degli enti⁵⁷.

⁵⁵ ID., *ibid.*, f. 49rb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 350.

⁵⁶ «Ad cuius evidentiam est videndum primo quid sit formalitas, secundo quid sit modus intrinsecus, et tertio quid sit realitas», ID., *ibid.*, f. 49rb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 350.

⁵⁷ «Dicunt alii quod istae formalitates non sunt nisi quaedam modalitates. Contra: nam ponentes eas dividunt eas contra modos. Secundo quia modi non possunt esse primi in entibus, quia modus rei semper est posterior eo cuius modus est. Sed formalitates ponuntur simpliciter priora in entibus, nam ratio entitatis est quaedam formalitas et etiam ratio deitatis, quae simpliciter sunt priora omnibus», ID., *ibid.*, f. 49rb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 354.

La *formalitas* potrebbe essere quindi una *ratio diffinitiva*, dal momento che ogni *ratio diffinitiva* viene chiamata *ratio formalis*? No, perché le categorie, pur non avendo definizione o definibilità, hanno comunque delle *formalitates* per mezzo delle quali si distinguono formalmente; inoltre – di nuovo – sia la *ratio entis* che la *ratio deitatis*, che non sono definibili perché ad esse non c'è niente di anteriore, sono delle *formalitates*. Terminata l'analisi, Francesco di Meyronnes propone la sua concezione 'positiva':

*dico ergo quod formalitas est quidditas uniuscuiusque habentis quidditatem, sive diffinibile sit sive non, quia ratio formalis uniuscuiusque est illud quod inest sibi in primo modo dicendi per se. Talia autem sunt omnia quidditativa*⁵⁸.

Restano alcuni dubbi, il primo dei quali domanda se tale *quidditas* sia in qualche modo una *realitas*⁵⁹. Naturalmente, dal momento che ogni *quidditas* esiste *in rerum natura*, è evidente che deve essere un qualcosa, perciò – almeno *denominative* – potrà definirsi 'reale'⁶⁰. Il secondo dubbio ritorna nuovamente sulla distinzione tra *realitas* e *formalitas*: ammettendo che la *formalitas* sia in un certo senso una *realitas*, come si può ammettere una moltiplicazione di *formalitates* senza moltiplicazione delle *realitates*? La risposta chiama in causa la divinità: così come le Persone sono tre ma l'essenza è unica, allo stesso modo le quattro relazioni costituiscono veramente l'essenza divina, ma non sono quattro essenze; ciò significa che non è sempre necessaria una moltiplicazione di *realitates* in presenza di molteplici *formalitates*.

Il dubbio forse più consistente riguarda però la concezione della *quidditas*: se la *formalitas* è una *quidditas*, la distinzione formale è una distinzione quidditativa⁶¹? La risposta è interessante, e – distinguendo tra *quidditas* ed essenza, così come *entitas* si distingue da sostanza – conclude che la distinzione quidditativa è leggermente diversa da quella essenziale, e dunque non c'è contraddizione nell'ammettere molte *quidditates* in un'unica essenza:

*dico quod quidditas abstrahit ab essentia sicut entitas a substantia, et per consequens distinctio quidditativa abstrahit ab essentiali, et sic multae quidditates stant cum unitate essentiae. Ex his per modum corollarii sequitur illud quod supra dictum est, scilicet quod quattuor genera propositionum formantur in divinis, scilicet denominatarum, quidditatarum, essentialium et identicarum*⁶².

Per dare maggiore chiarezza alla questione è possibile anche rivolgersi brevemente al *Tractatus de transcendentibus*, che – nel tentativo di spiegare come si possa combinare l'*ens* con le sue *passiones* senza

⁵⁸ ID., *ibid.*, ff. 49rb-va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, pp. 354-356.

⁵⁹ «Primum est: si ista quidditas quae ponitur formalitas est aliqua realitas», ID., *ibid.*, f. 49va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 356.

⁶⁰ «Quod patet secundum Augustinum *De doctrina Christiana*: 'quod nulla res est, omnino nihil est', ideo oportet quod omnis formalitas existens in rerum natura cum non sit nihil necessario sit quaedam realitas et per consequens realis denominative», ID., *ibid.*, f. 49va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 356.

⁶¹ «Quartum dubium est quod si formalitas est quidditas, sicut in diffinitione dictum est, tunc distinctio formalis erit quidditativa, quia quidditas et essentia sunt idem. Ergo sequitur quod distinctio formalis erit essentialis, et sic in divinis essent multae essentialiae», ID., *ibid.*, f. 49va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 358.

⁶² ID., *ibid.*, f. 49va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 358.

generare una composizione reale (difficoltà motivata dal fatto che, non essendo ‘nihil’, sia l’*ens* che le relative proprietà potrebbero avere una *quidditas* autonoma) – spiega brevemente come si possa parlare di una distinzione tra *entitates* che non sia quidditativa, che non implichi cioè necessariamente una distinzione tra più *quidditates*:

*ad secundam quod quaelibet istarum differentiarum dicitur entitas independentiae et non quidditative. Ista autem praedicatio ‘independentia’ in abstracto admittitur in creaturis propter communitatem ultimam, sicut in divinis propter infinitatem*⁶³.

Una qualificazione ulteriore può provenire anche dal *Tractatus formalitatum*:

*et cum probas quod quidditas rei et essentia sunt idem, dico: verum est, sed non adaequate. Et ideo bene sequitur ‘est una quidditas, ergo una essentia’; non tamen sequitur ‘est una essentia, ergo una quidditas’ et ratio est quia ab una et eadem essentia possunt sumi plures quidditates*⁶⁴.

3.2.2 Modo intrinseco

Il discorso di Francesco procede dunque in direzione del modo intrinseco. (b) Il *modus intrinsecus* viene analizzato attraverso la confutazione della posizione di un avversario che sostiene che il modo intrinseco è quel modo che si unisce alla *quidditas* di qualcosa, e di conseguenza riguarda il primo modo *dicendi per se*, perché tutto ciò che non rientra in questa modalità è esterno alla cosa⁶⁵. Questa posizione però appare contraddittoria per quattro ragioni: (1) il *modus* di una qualunque cosa è necessariamente posteriore a ciò di cui è modo, perché presuppone appunto la cosa stessa di cui rappresenta il modo; ma tutto ciò che è *in primo modo dicendi per se* riguarda caratteri principali e non posteriori di una determinata realtà; pertanto il modo intrinseco sembra non appartenere alla *quidditas*; (2) nessun proprio appartiene alla *quidditas* di qualcosa di comune, e in special modo se tale comune può stare con l’opposto di quel proprio; l’esempio è piuttosto semplice: la *ratio entis* è comune rispetto all’infinità, che ne rappresenta un modo intrinseco, e anche rispetto alla finitezza, che è opposta all’infinità; di conseguenza infinità e finitezza non sono parte della *quidditas*, pur essendone modi intrinseci⁶⁶; (3) nulla si divide, o si oppone, contro la *ratio formalis* semplice che è all’interno della cosa, ed è al contempo *de primo modo dicendi* rispetto ad essa; l’infinità però si divide o si oppone a ciò

⁶³ ID., *Tractatus de transcendentibus*, art. V, p. 136, in *Der Tractatus de transcendentibus des Franciscus de Mayronis* (ed. Hannes Mohle), in “Recherches de Théologie et Philosophie médiévales – Bibliotheca, 7”, Peeters, Louvain 2004.

⁶⁴ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268va.

⁶⁵ «Dicunt aliqui quod modus intrinsecus est ille qui ingreditur quidditatem alicuius et per consequens pertinent ad primum modum dicendi per se, quia omnia alia ab illis de primo modo sunt cuilibet extranea et extrinseca», ID., *ibid.*, f. 49va; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 360.

⁶⁶ «Nullum proprium est de quidditate alicuius communis, maxime si illud commune possit stare cum opposito illius proprii. Sed ratio entis est communis respectu infinitatis quae est quidam modus intrinsecus entis et etiam eadem ratio formalis entis stat cum opposito infinitatis scilicet quia cum finitate. Ergo nec infinitum nec finitum, qui sunt modi intrinseci entis, sunt de quidditate entis», ID., *ibid.*, ff. 49va-vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 362.

di cui è infinità, infatti essa è il modo intrinseco dell'essenza divina e non la sua *ratio formalis*⁶⁷; (4) tolto qualcosa che fa parte essenziale della *quidditas* di una *res*, viene tolta istantaneamente la sua *quidditas*; ma togliendo un grado di bianchezza (che è un modo intrinseco) non viene tolta la bianchezza o la sua *ratio formalis*. A questo punto Francesco di Meyronnes formula la sua definizione del modo intrinseco:

*ideo dico quod modus intrinsecus est qui adveniens alicui non variat rationem formalem eius vel recedens ab eo non variatur ratio, sicut patet de albedine et eius gradibus*⁶⁸.

Nel *Tractatus formalitatum* la definizione del modo intrinseco è leggermente più elaborata e – forse – maggiormente chiara:

*modus intrinsecus est ille qui adveniens alicui formae seu quidditati non variat eius formalem rationem. Verbi gratia, signetur albedo: tunc certum est quod aliquis modus competit secundum magis et aliquis secundum minus, dato quod Sorti competat albedo ut trium graduum, Plato ut quatuor; ibi esset diversa participatio albedinis, non tamen esset variatio in ista ratione formali, quoniam Sortes est vere albus et Plato est vere albus, licet Plato albior sit Sorte*⁶⁹.

Seguono alcune brevi obiezioni la cui natura comune è la seguente: esistono alcune entità (la differenza o l'accidente) che sopraggiungendo ad altro (il genere o la sostanza) non ne variano la *ratio formalis* e tuttavia non sono modi intrinseci; oppure ancora, l'infinità e la finitezza, pur non variando la *ratio formalis* dell'*entitas* cui sopraggiungono, ne variano la *ratio formalis* per quanto attiene alla *quantitas virtutis*; infine ciò che è esterno alla *ratio formalis* di qualcosa sembra essergli anche estrinseco, ma questo modo intrinseco viene posto proprio come distinto dalla *ratio formalis* della *quidditas*. Le risposte di Francesco sono piuttosto scorrevoli: (1) la differenza, pur non variando la *ratio formalis* del genere, modifica tuttavia formalmente quella del costituito ottenuto dalla composizione di genere e differenza, pertanto essa è una *formalitas*⁷⁰; (2) benché la bianchezza non varia la *ratio formalis* substantiae, varia comunque la *ratio* del costituito, e infatti bianco e nero sono formalmente distinti nel genere delle perfezioni secondarie; (3) l'infinito e il finito in sé, così come

⁶⁷ «Nihil dividitur contra rationem formalem simplicem quae est intra rem et est de primo modo respectu illius; sed infinitas dividitur contra illud cuius est infinitas, nam et ipsa est modus divinae essentiae et non ratio formalis», ID., *ibid.*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 362.

⁶⁸ ID., *ibid.*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 362. Potremmo soffermarci un istante su questo aspetto per notare come la posizione di Francesco di Meyronnes rappresenti un forte perfezionamento della linea seguita da Duns Scoto, dal quale – non a caso – viene recuperato l'esempio della bianchezza; in questa direzione pare rafforzarsi sempre più la mia idea in base alla quale l'unico modo di garantire la diversità degli enti in una prospettiva di univocità coincide con il puntare pesantemente sulla diversa intensità degli enti, per la quale nulla si presta meglio che il *modus intrinsecus*. Dobbiamo anche notare – a questo punto non stranamente – come Francesco di Meyronnes proceda poi a qualificare l'*haecceitas* proprio come modo intrinseco, ossia elemento diversificante di una *quidditas* che rimane la medesima per numerosi altri individui.

⁶⁹ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263vb.

⁷⁰ Questo elemento sembra maggiormente chiaro nel *Tractatus de transcendentibus*: «ad quartum [dico] quod illae differentiae acceptae cum ratione entis non constituunt aliquod tertium, sicut genus et differentia speciem, sed stant in suis rationibus praecise et ideo non est aliquid quod resolvatur in illa duo, sicut utique persona divina non resolvitur in essentiam et relationem, quia non constituunt aliquam ulteriorem rationem, sed stant in suis quidditatibus praecisis», ID., *Tractatus de transcendentibus*, art. IV, p. 130.

non dicono alcuna *ratio formalis*, così non dicono alcuna *quantitas virtutis*, e quindi sono distinti solo come modi opposti⁷¹; (4) il modo intrinseco non viene collocato all'interno della *quidditas* così che vi entri al primo modo, ma viene definito modo intrinseco perché si riduce allo stesso genere al quale si riduce la *ratio formalis* di cui è il modo⁷². Nel *Tractatus formalitatum* sono contenute alcune interessanti osservazioni in merito a tutti questi dubbi, laddove si precisa che (a) il modo intrinseco richiede una doppia condizione: (a1) che non vari la *ratio formalis* di ciò cui sopravviene, né che possa mutare la sua natura; (a2) che non abbia la forza (*vis*) di costituire qualcosa di formale (*aliquid formale*)⁷³; (b) il modo intrinseco non può essere compreso a sé, ma solo in unione alla *formalitas* di cui è modo intrinseco⁷⁴.

Terminata l'esposizione di questi dubbi, ha inizio una sezione molto importante nella quale Francesco di Meyronnes distingue quattro tipi di modi intrinseci, per mezzo dei quali è possibile dimostrare che molte *formalitates* sono compatibili con una sola *realitas*⁷⁵. Siccome la questione delle *formalitates* è comunque un argomento spinoso, soprattutto addentrandosi nella selva delle combinazioni possibili di forma, *formalitas*, modo intrinseco e *gradualitas*, si può forse capire come mai nel *Tractatus formalitatum* i tipi di modo intrinseco diventino addirittura nove (finitezza, infinità, attualità, potenzialità, necessità, contingenza, esistenza, *realitas* ed *haecceitas*); nel *Tractatus formalitatum* comunque è presente un'ordinazione precisa di questi nove modi intrinseci, che li dispone in uno schema piuttosto preciso:

⁷¹ «Ad tertium dico quod sicut finitum et infinitum dicunt nullam rationem formalem ita nec quantitas virtutis quae per ea dividitur, et ideo dico quod finitum et infinitum non differunt nisi sicut modi oppositi», ID., *ibid.*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 364.

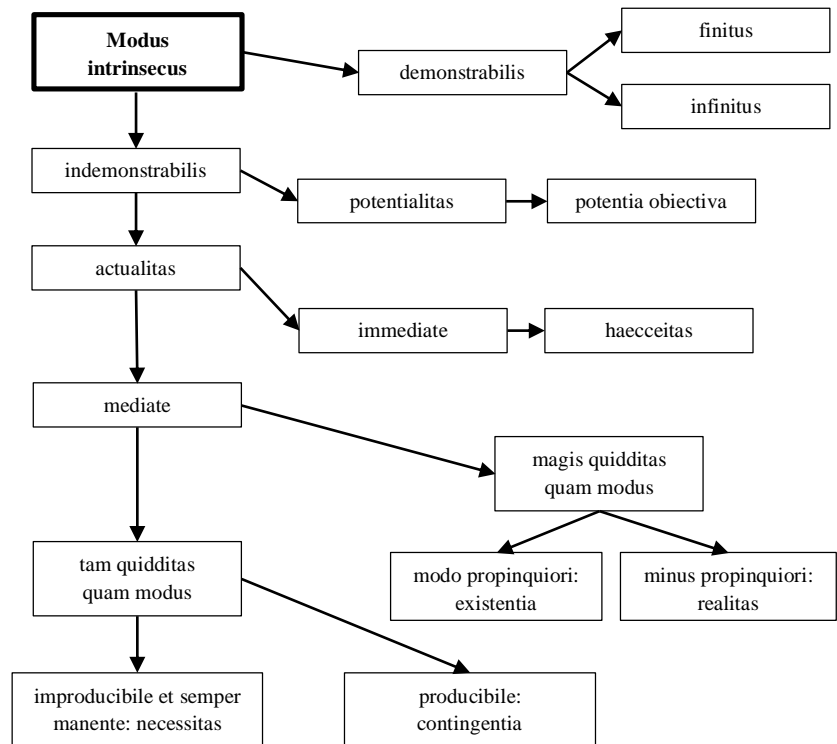
⁷² «Ad quartum dico quod modus intrinsecus non ponitur infra quidditatem ita quod intret primum modum. Sed dicitur modus intrinsecus quia reducitur ad idem genus ad quod reducitur ratio formalis cuius est modus», ID., *ibid.*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 364.

⁷³ «Ad hoc quod aliquid dicat modus intrinsecus duo requiruntur. Primum est ut non variet rationem formalem nec possit variare. Secundum est quod non habeat vim constituendi aliquid formale, nec etiam sit causa quia illud formaliter distinguatur ab alio», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263vb.

⁷⁴ «Modi intrinseci non concipiuntur per se sed mediante formalitate. Sic dico in proposito: licet modus intrinsecus possit concipi cum formalitate, non tamen sine formalitate vel ab ea praecisus», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 263vb.

⁷⁵ «Ex praemissis declaratis ad propositum descendendo introducuntur quattuor modi intrinseci ex quibus declaratur quod multae formalitates possunt esse cum una realitate, quod est propositum», ID., *Conflatus*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 366.

modus quidditatis aut est demonstrabilis de quidditate aut indemonstrabilis; si demonstrabilis, sic est finitum et infinitum; sed si indemonstrabilis, hoc est dupliciter: aut potentialitas – et sic vocatur potentia obiectiva – aut actualitas, et haec est dupliciter: aut immediate inest quidditati aut mediate; si immediate sic est haecceitas, si mediate hoc est dupliciter: aut magis respicit quidditatem quam modum, aut respicit utrumque, scilicet quidditatem et modum; si magis



respicit quidditatem quam modum, hoc est dupliciter, quia aut modo propinquiori – et sic est existentia – aut minus propinquiori, et sic est realitas; si vero utrumque respicit realiter, hoc est dupliciter: aut igitur utrumque respicit quidditatem ad esse producibile, aut ad esse improducibile et semper manente; si quidditatem respicit ad esse producibile, sic est contingens vel contingentia; si respicit quidditatem ad esse improducibile et semper manente sic est necessitas vel necessarium. Et sic patet sufficientia modorum intrinsecorum⁷⁶.

La disposizione ordinata di nove modalità del modo intrinseco, che si può aggiungere ad una qualsiasi formalità (ad eccezione, naturalmente, dell'infinità e della necessità, riservate – nel solco della tradizione genuinamente scotista – all'ente che è Dio) senza variarne la natura, rende ben ragione della complessità raggiungibile da ogni discorso legato alle *formalitates*⁷⁷. Il *Conflatus* tuttavia, con la sua struttura più snella e l'impostazione

⁷⁶ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, ff. 263vb-264ra.

⁷⁷ Siamo andati bene al di là di quanto rilevava Gilson a proposito della *distinctio formalis* in Duns Scoto: «tali essenze, prese sotto la loro ragione formale astratta di quiddità pure, non possono comunicare direttamente a causa del carattere 'finito' che ciascuna possiede. In un essere finito, l'essenza ha come unica funzione quella di delimitare la quantità di perfezione di essere che la specifica come tale. È per questo diciamo, che ogni essere finito è composto di atto e privazione, dal momento che la ragione formale che lo fa essere ciò che è gli impedisce allo stesso tempo di essere un'altra cosa (...). La perfetta semplicità dell'essenza divina dunque non è soltanto salva, ma più che mai confermata. Mai essa è messa in pericolo nel pensiero di Duns Scoto. Che in seguito lo sia stata, nella dottrina di alcuni *formalizantes* che si richiamavano ai suoi principi, è possibile; se ciò si è verificato, che la cosa abbia potuto verificarsi in ragione della natura di questi stessi principi, è perlomeno verosimile», ETIENNE GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, (trad. it. a c. di DAVIDE RISERBATO), Jaca Book, Milano 2008, pp. 257-259. Se Francesco di Meyronnes non compie ancora quel 'parricidio' che sarà proprio del *formalizans* Ripa (il quale per ogni *formalitas* presente nelle creature ammette una *formalitas* distinta già in Dio), è pur vero che la dottrina di Francesco di Meyronnes costituisce un notevole innalzamento di complessità rispetto alla più agile *non-ydemptitas formalis* di Duns Scoto; in Francesco le *formalitates* si trovano già più 'realisticamente' separate di quanto non fossero in Duns Scoto, e la loro separazione viene ricompresa in unità *reale* mediante il modo intrinseco *realitas*.

teologica, risulta più utile ai nostri fini; seguiremo dunque il *Conflatus* quanto alla struttura generale, richiamando alcuni passi del *Tractatus formalitatum* qualora la complessità dei temi trattati richieda approfondimenti ulteriori.

Il primo modo intrinseco descritto nel *Conflatus* (a) è l'*haecceitas* o proprietà individuale, che non varia la *ratio* formale comune a tutti gli individui della medesima specie provvedendo comunque ad individuarli:

haecceitas est modus intrinsecus, quia non variat rationem formalem, nam individua sub eadem specie differunt per haecceitates et tamen eiusdem rationis formalis sunt. Albedo ergo individuatur per unam proprietatem, et non solum albedo, sed etiam omnia universalia quae abstrahuntur ab ea et sunt formaliter in ea haec una simplici haecceitate, nec eis respondet nisi una haecceitas totalis. Eodem modo dico de realitate quae, ut probabitur, est modus intrinsecus: potest esse illud quo multae rationes formales dicuntur reales et nullatenus variata seu multiplicata⁷⁸.

Molto curiosa risulta l'introduzione di più 'livelli' di *haecceitates* che afferiscono tutti quanti ad un'unica *haecceitas totalis* che individua un ente determinato; si potrebbe pensare – forse – che ogni elemento (formale) contenuto all'interno di qualsivoglia ente è di per sé individuato, pur rispondendo ad un *haecceitas* totale che individua l'intero ente in quanto tale.

Il secondo modo intrinseco (b) è l'esistenza, laddove Francesco equipara esistenza e *realitas* (*sunt idem secundum esse*), le quali però sono distinte secondo la definizione. L'*esse* in base al quale sono identiche – attenzione! – suppone non per l'essenza, ma per l'esistenza. L'esempio di Francesco è interessante: nella nostra anima c'è una sola esistenza, che *secundum esse* è comune a molte altre potenze, le quali afferiscono a molteplici *quidditates*; allo stesso modo si può dire che le *formalitates* possono essere molte:

secundus est existentia. Nam convenit dici quod realitas et existentia sunt idem secundum esse, sed differunt secundum definitionem. Non accipiebant esse pro essentia, sed pro existentia. Similiter una existentia est in anima nostra et in omnibus potentiis et tamen multae quidditates. Eodem modo poterit dici de formalitatibus et realitate, quod multae possunt esse formalitates reales unica realitate non multiplicata, sed simplici⁷⁹.

Il terzo modo intrinseco (c) è l'eternità, la cui funzione come modo intrinseco è la seguente: così come nel moto vi sono molte *rationes formales* ed un solo tempo che le misura, così in Dio vi sono molte *rationes formales* e tuttavia una sola eternità; così come diciamo dunque che vi sono molte realtà eterne in Dio, così si può dire che all'interno di una semplice realtà ve ne possono essere delle altre (*formalitates*):

tertius est aeternitas. Sicut in motu multae sunt rationes formales et tamen non nisi unum tempus mensurans omnes, sic in divinis sunt multae rationes formales et tamen non nisi una aeternitas, sicut

⁷⁸ FRANCISCUS DE MAYRONIS *Conflatus*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 366.

⁷⁹ ID., *ibid.*, f. 49vb; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 366.

patebit clarius distinctione sequenti. Cum ergo multa dicantur 'aeterna' unica aeternitate, ita videtur quod unica simplici realitate multa possunt dici esse realia⁸⁰.

L'ultimo modo intrinseco è (d) l'infinità. La caratterizzazione dell'infinità come modo intrinseco riguarda sostanzialmente l'individuazione di una *quantitas virtutis* che rappresenta l'incomprensibile perfezione di una *quidditas* unica che è quella di Dio⁸¹. Siccome in Dio non vi sono molte 'infinitates' ma una sola, per mezzo della quale è possibile dire che gli *essentialia* sono *intensive* infiniti, così è possibile che una all'interno di una *realitas* semplice vi possano essere molteplici entità 'reali' senza moltiplicazione delle *realitates*:

quartus modus est infinitas. Non enim intelligo quod in Deo sunt multae infinitates, sicut fuit declaratum distinctione secunda, sed sicut una simplex infinitas est in Deo qua omnia essentialia dicuntur 'infinita' sic videtur quod una simplici realitate multa, immo omnes rationes formales in una persona existentes possunt dici 'reales' sine pluralitate realitatum⁸².

Data l'estrema complessità di questi punti, è bene guardare in dettaglio ad un'argomentazione del *Tractatus formalitatum* dove si espone – in progressione – cosa si intende per *haecceitas*, *existentia* e *realitas*:

quarto videndum est quid sit existentia, haecceitas et realitas, et est sciendum quod haecceitas nihil aliud est nisi quidam modus intrinsecus qui immediate contrahit et primo quidditatem ad esse; qui prius fuit communis, per istam contrahabilitatem fit hic modus intrinsecus, scilicet haecceitas et nominatur differentia individualis. Sed tamen propter penuriam terminorum multotiens nominatur haecceitas, et habet se suo modo ad naturam specificam sicut vera differentia ad naturam genericam. Nam vera differentia adveniens generi constituit speciem, ita haecceitas adveniens naturae specificae facit eam haec vel individuum, quod idem est, et tunc sit haec natura.

Existentia nihil aliud est nisi illud esse mediante quo quidditas existit, sicut verbi gratia intelligimus enim nos duo esse in substantia quanta, substantia scilicet substantiam et quantitatem mediante qua quantitas existit.

Sed realitas est quidam modus intrinsecus mediante quo realizantur omnia quae sunt in aliquo, verbi gratia sicut intellectus intelligit tria in substantia qualificata, sic intellectus intelligit tria in substantia realificata: in substantia enim qualificata primo intelligimus substantiam quae est subiectum accidentium; secundum ibidem intelligimus quantitatem, et absque quantitate qualitas corporalis esse non potest; tertio intelligitur ipsa albedo vella liqua alia qualitas. Sic pariformiter tria intelliguntur a

⁸⁰ ID., *Conflatus*, ff. 49vb-50ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 368.

⁸¹ Ricorro qui alla definizione del *Tractatus formalitatum*, perché il *Conflatus* procede piuttosto sbrigativamente su questi modi intrinseci: «alio modo accipitur infinitum pro quantitate virtutis prout repraesentat in aliqua quidditate perfectionem incomprehensibilem qualis est perfectio ipsius Dei, et tale infinitum sive infinitas ponitur hic modus intrinsecus», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 264ra.

⁸² ID., *Conflatus*, f. 50ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 368.

*substantia realizata, scilicet ipsa quidditas contracta per haecceitate, secundo ipsa existentia, tertio ipsa realitas*⁸³.

Al termine di questo lungo brano guadagnamo la consapevolezza che è possibile incontrare – nello *stesso* ente – numerose *formalitates* e numerosi modi intrinseci che appartengono a diversi livelli, senza per questo andare ad intaccare l'unità reale dell'ente in questione. Tralasciando Dio (per il quale *haecceitas* ed *infinitas* costituiscono due modi intrinseci assolutamente unici) e volendo tracciare uno schema riepilogativo della struttura metafisica del sistema proposto da Francesco di Meyronnes è possibile dire che:

- 1) ogni ente presenta un'essenza che può essere composta da una o più *quidditates*, ciascuna delle quali è una *formalitas* (*formalitas* = *quidditas* definibile/indefinibile);
- 2) ciascuna di queste *formalitates/quidditates*, per essere pronta a 'ricevere' l'esistenza, deve subire l'individuazione da parte di un modo intrinseco ben preciso che è l'*haecceitas*-differenza individuale. In questo modo si garantisce che tutti gli individui di una specie condividano la medesima essenza, ma si differenzino proprio contraendo il modo intrinseco individuante 'haecceitas'.
 - a. Da notare che in Francesco di Meyronnes sembra possibile affermare che ciascuna *formalitas* riceve la sua particolare *haecceitas*, con il problema collegato di una 'haecceitas totale' alla quale afferiscono tutte le singole *haecceitates* di un ente.
- 3) L'*haecceitas* contratta da ciascuna *formalitas* – e resa dunque individuata per ogni singolo ente – è a questo punto pronta per ricevere un modo intrinseco ulteriore che è l'esistenza, che attualizza la *formalitas* 'haecceizzata' trasferendola dalla pura potenzialità all'attualità dell'esistenza.
 - a. A questo livello si inserisce l'ambiguità tra esistenza e *realitas*, dal momento che entrambe sono riferite all'attualizzazione esistenziale di un ente che altrimenti rimarrebbe sì haecceizzato, ma solo potenziale nei confronti dell'esistenza effettiva.
 - b. La metafisica di Duns Scoto, dove l'*haecceitas* intesa come modo intrinseco infinito-finito direttamente collegata all'*ens*, e che provvedeva ad individuare mediante intensità di potenza l'*ens univocum*, subisce un deciso innalzamento di complessità.
- 4) A questo punto – e solo a questo punto – interviene la *realitas*, il modo intrinseco forse più importante in Francesco di Meyronnes, che è ciò che garantisce l'unità reale di un ente. A differenza dell'esistenza, la *realitas* (accomunabile all'esistenza proprio perché indica l'esistenza effettiva attuale di un ente le cui *formalitates* sono state tutte haecceizzate e create nell'esistenza) sembra fornire quel modo intrinseco – unico per ogni ente – che 'tiene insieme' tutte le singole *formalitates* haecceizzate, in modo tale che ogni ente è formalmente distinto nelle sue molteplici *quidditates*, ma realmente identico proprio grazie a quel modo intrinseco 'realitas' che si applica allo stesso modo ad ogni singola *formalitas* che struttura tale ente determinato.

⁸³ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, ff. 263vb-264rb.

3.2.3 *Realitas*

La conclusione più importante cui giunge Francesco di Meyronnes è dunque la seguente: la *realitas* è un modo intrinseco. Se infatti il modo intrinseco è ciò che sopraggiunge ad una determinata cosa e non ne varia la *ratio formalis*, la *realitas* presenta questa caratteristica e quindi sarà un modo intrinseco. Francesco avverte dunque la necessità di insistere molto sulla *realitas*, tanto da ritornarvi in più punti, non solo nel Commento Sentenziario. Molto chiara risulta la formulazione del *Tractatus de transcendentibus*:

*tertium difficile est: quid addit realitas ad ens? Dicitur quod est modus intrinsecus eius, sicut existentia quidditatis quia sicut quidditas existens et non-existens sunt eiusdem rationis ita entitas realis et non-realis, ut quando est in actu et in potentia obiectiva. Et modus intrinsecus est qui non variat rationem formalem*⁸⁴.

Se inoltre pensiamo all'uomo reale e all'uomo solo pensato, essi avranno la stessa *ratio formalis* e la stessa definizione, ma sotto due modi distinti perché l'uomo reale aggiunge proprio quella *realitas* che non varia la *ratio formalis hominis*; la *realitas* sarà dunque un modo intrinseco applicabile esclusivamente agli enti esistenti:

*his visis manifeste ostenditur quod realitas est modus intrinsecus, nam illud quod advenit alicui et non variat eius rationem formalem, illud est modus intrinsecus eius, sed realitas est huiusmodi, ergo est modus intrinsecus*⁸⁵.

A questo punto si può tentare di risolvere il problema della distinzione formale utilizzando tutti gli elementi proposti da Francesco di Meyronnes: la conclusione ultima cui giunge Francesco è che la distinzione tra *realitas* e *ratio formalis* è minore rispetto a quella tra una *ratio formalis* e un'altra *ratio formalis*, che – a sua volta – è minore rispetto a quella tra *res* e *res*, ma questa formulazione è decisamente più complessa di quanto appare a prima vista. Credo – *sine assertione et praeiudicio melioris sententiae* – che l'idea di fondo veicolata sia la seguente: siccome la distinzione tra modo intrinseco (*realitas*) e *formalitas* è minore rispetto alla distinzione tra *formalitas* e *formalitas* (distinzione autenticamente formale perché legata a due *rationes formales quidditativae* diverse), e la distinzione formale è a sua volta minore rispetto alla distinzione tra *res* e *res* (distinzione reale), ciò significa che per la distinzione formale è richiesto un *plus* rispetto alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco, e per la distinzione reale è richiesto un 'doppio' *plus* rispetto alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco; in questo modo in una *res* si possono incontrare più *formalitates* (distinzione formale), ma la loro identità reale è – quasi paradossalmente – garantita dalla forma di distinzione in assoluto

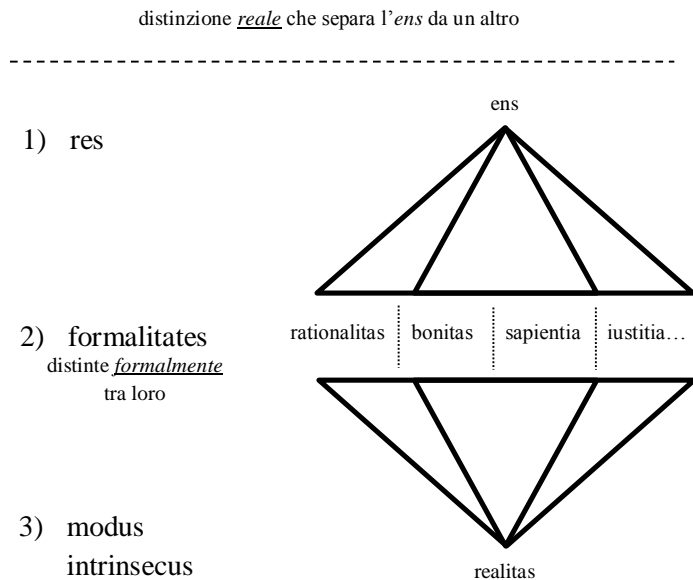
⁸⁴ ID., *Tractatus de transcendentibus* (ed. H. Mohle), art. VIII, p. 158. Secondo la dottrina di Francesco di Meyronnes è possibile l'introduzione di una distinzione tra essenza e *quidditas*. Cf. «ad septimum quando dicebatur illa quae distinguuntur realiter etc., nego. Et cum probas quod quidditas rei et essentia sunt idem, dico: verum est, sed non adaequate. Et ideo bene sequitur 'est una quidditas, ergo una essentia'; non tamen sequitur 'est una essentia, ergo una quidditas' et ratio est quia ab una et eadem essentia possunt sumi plures quidditates», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268va.

⁸⁵ ID., *Conflatus*, f. 50ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 368.

minore, che è quella tra *formalitas* e modo intrinseco (*realitas*); la *realitas*, in quanto modo intrinseco, non varia la *ratio formalis quidditativa* della *formalitas* cui si applica, ma è anche vero che – proprio in quanto modo intrinseco – non è vincolato ad una *formalitas* piuttosto che ad un'altra, e proprio per questa ragione la stessa *realitas* va a tenere insieme più *formalitates*. È quasi una struttura 'romboidale', ad almeno tre livelli, dove l'identità reale di ogni singolo ente è caratterizzata dalla non-identità formale delle sue molteplici *quidditates-formalitates*, le quali – a loro volta – essendo caratterizzate dal medesimo modo intrinseco 'realitas' (che peraltro non ne varia la *ratio quidditativa*), impediscono la disgregazione dell'unità reale dell'ente. Siccome la *realitas* in quanto modo intrinseco non aggiunge o varia la *ratio quidditativa* della *formalitas* cui si applica, mentre invece due *formalitates* avranno necessariamente due *rationes formales quidditativae* distinte, è come se alla distinzione formale fosse richiesto un *plus* che non è richiesto alla distinzione tra *formalitas* e modo intrinseco, in modo tale che la medesima *realitas* sia il modo intrinseco di più *formalitates*. Non ci resta che sottoporre a verifica questa interpretazione.

Un breve sguardo al *Tractatus formalitatum* può aiutare a chiarire il complesso (e intricato!) problema: ponendo che la distinzione formale può essere duplice, perché o (1) le due *formalitates* hanno due *diffinitiones* indipendenti (o anche: la *ratio formalis* dell'una è indipendente dalla *ratio formalis* dell'altra)⁸⁶, oppure perché (2) non hanno alcuna *realitatem secundum quid nec secundum formam*, <sed> *sunt tamen aliquo modo idem aliqua identitate singulari*⁸⁷; e ponendo che la distinzione

reale può essere altrettanto duplice, perché o (a) due entità sono distinte in quanto *res et res* e in questo modo sono distinte realmente *in modo proprio*⁸⁸, oppure (b) in quanto sono distinte semplicemente *ex natura rei* – ed essere distinte *ex natura rei* significa che la loro distinzione è indipendente dall'intelletto, senza che siano necessariamente due *res* – e in questo modo sono distinte realmente, ma in modo improprio⁸⁹ (ossia non in quanto *res et res*) è possibile formulare questa conclusione responsiva:



⁸⁶ «Uno modo aliqua sunt distincta formaliter ita quod unum non est diffinitio nec pars diffinitionis alterius, nec includitur in eius ratione quidditativa», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268ra.

⁸⁷ ID., *ibid.*

⁸⁸ «Uno modo sicut res et res, et sic distinguuntur proprie et realiter», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268ra.

⁸⁹ «Alio modo aliqua distinguuntur ex natura rei et sic est distinctio realis, licet improprie», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268ra.

tertia conclusio, responsalis, est ista, scilicet quod cum distinctione formali stat identitas realis et essentialis, et sic intendimus hic et sic sumitur formalitas proprie loquendo. Quam conclusionem probō quadruplici medio, et primo sic: nam illa quae sic se habent quod multiplicato uno non multiplicatur reliquum, ad distinctionem unius non sequitur distinctio alterius (...); sed ita se habent formalitas et res quod multiplicato uno non multiplicatur reliquum, et patet ista minor in divinis ubi attributa multiplicantur sive plurificantur et formalitas multiplicantur, tamen res divinae essentiae non multiplicantur; ergo relinquitur quod cum distinctione formali stat identitas realis aut essentialis⁹⁰.

In altre parole ancora, è possibile ammettere che nell'identità reale di una sola *res* vi sia distinzione formale tra più *aliquiditates*, che tra loro sono formalmente distinte⁹¹ non in quanto *res* e *res*, bensì – più agilmente – in quanto *quidditates* diverse; è pur sempre vero, però, che le *formalitates* che sono haecceizzate in un ente determinato possono essere le medesime di quelle di un altro ente (ad esempio la *rationalitas*, condivisa essenzialmente da ogni uomo), e in questo caso all'identità formale delle due 'rationalitates' si accompagna una distinzione reale delle *res* (uomo e uomo) nelle quali tali *formalitates* si trovano (peraltro dopo aver necessariamente contratto due *haecceitates* e due *realitates* distinte). In questa direzione è evidente che per la distinzione reale è richiesto un 'di più' che non è richiesto nel caso della distinzione formale:

plus requiritur ad distinctionem realem quam ad formalem. Hoc patet: nam ad distinctionem formalem requiritur quod distincta distingantur sicut res et res; sed ad distinctionem formalem non oportet, sed penes rationes quidditativas⁹².

Siccome la distinzione tra *res* e *res* è maggiore rispetto alla distinzione tra *formalitas* e *formalitas*, è altrettanto corretto dire che la distinzione tra *realitas* (modo intrinseco) e *formalitas* è minore rispetto a quella tra *formalitas* e *formalitas*; la stessa *realitas* (la *realitas* di una *res*) può dunque essere caratterizzata da più *formalitates*, e di conseguenza le *formalitates* possono moltiplicarsi senza plurificazione delle *realitas*, che garantisce così l'identità reale dell'ente contenente elementi formalmente non-identici; non trovo altra via (per quanto contorta) per spiegare il seguente brano:

dico ergo quod minor distinctio est inter realitatem et rationem formalem quam inter unam rationem formalem et aliam rationem formalem et sic de omni modo intrinseco. Ex hoc patet quomodo ratio formalis potest plurificari sine plurificatione realitatis. Et sic posita unitate reali summa inter perfectiones divinas, poterit stare distinctio rationum formalium, quae quidem distinctio est ex natura rei, non ab anima fabricata⁹³.

⁹⁰ ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268ra.

⁹¹ «Licet passionēs entis sint entitates, non tamen distinctae sicut personae divinae sunt essentia et non distinctae essentiae. Et ideo sicut habent unam entitatem ita unam formalitatem. Et in creaturis omnibus eis quae sunt idem realiter respondet una entitas, cum aliquiditas sit alia et alia quia in passionibus entis quaelibet passio ab alia praescindit», ID., *Tractatus de transcendentibus*, art. VIII, p. 161.

⁹² ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 268ra.

⁹³ ID., *Conflatus*, f. 50ra; *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, 2013, p. 370.

Distinguendo attentamente i piani (o livelli) nei quali si dispongono vari elementi, è dunque possibile garantire il proliferare di alcuni elementi (*formalitates* haecceizzate ed ‘esistentive’) senza al contempo il proliferare di altri (*res – realitas – essentia*) che garantiscono l’identità reale di ogni ente. Si potrebbe anche dire che il ‘segreto’ di ogni discorso sulle *formalitates* sembra proprio essere un’attenta distinzione di livelli, in modo tale che il livello dell’unità o identità reale di un ente sia compatibile con la presenza di numerosi elementi a livelli inferiori (*formalitates*; modi intrinseci)⁹⁴; questa pare anche essere la caratteristica comune di tutte le metafisiche che trattano delle *formalitates*, se non che, a questo punto, il problema risiede nel fatto che i livelli da individuare sono quanto di più lontano dall’esperienza, e dunque – in un secolo nel quale si assiste ad un progressivo declino della metafisica – quanto di più lontano dal ‘gusto’ stesso del tempo. Potrebbe dunque non essere casuale o arbitraria l’impostazione completamente differente dei testi di Guglielmo di Ockham e Gregorio da Rimini, i quali, senza particolari remore, eliminano quasi interamente le *formalitates*.

4. Le tesi logico-metafisiche di Guglielmo di Ockham

Con Guglielmo di Ockham entriamo in una prospettiva differente che – probabilmente in seguito all’utilizzo del noto rasoio (*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*) e alla difficoltà intrinseca nella collocazione delle *formalitates* – rovescia completamente la prospettiva domandando: è realmente utile servirsi di elementi, peraltro di difficilissima individuazione, che aumentano esponenzialmente il già elevato livello di complessità sistemica di una filosofia? Più esplicitamente: perché utilizzare le *formalitates* quando se ne può fare tranquillamente a meno laddove non esplicitamente richiesto dalla fede? L’analisi delle tesi di Duns Scoto, Pietro di Tommaso e Francesco di Meyronnes ci ha offerto l’occasione di osservare le fortissime implicazioni metafisiche di un tema come quello delle *formalitates*, che va progressivamente a toccare tematiche piuttosto delicate come identità e differenza, unità e molteplicità, distinzione tra vari livelli di realtà, statuto ontologico delle categorie e dei trascendentali, e che a torto – a causa dell’elevato livello di rarefazione – rischia di passare in sordina; Guglielmo di Ockham e, sulla sua scorta, Gregorio da Rimini, preferiscono invece interpretare la discussione sulla distinzione formale in chiave principalmente logica, attribuendo importanza maggiore alla questione dell’inclusione o meno di Dio all’interno di un genere piuttosto che al problema della distinzione fra gli attributi divini o allo statuto di una distinzione formale che sia intermedia tra la distinzione reale e la distinzione di ragione e che al contempo sia una distinzione *ex parte rei*.

⁹⁴ «Unus modus disparatus distinguitur ab alio modo disparato. Modi disparati sunt oppositi secundum se, nec unus est alius, et sunt isti infinitas et necessitas et distinguuntur ut modi disparati quia relatio licet sit necessaria non tamen est formaliter infinita. Similiter in creatura finitas et contingentia distinguuntur (...). Similiter ibidem est una existentia et plures realitates, et ratione dicimus quod in creaturis existentia et realitas differunt, quia unus modus possit multiplicari alius vero non», ID., *Tractatus formalitatum*, ed. Venetiis 1520, f. 264va.

4.1 ‘Negazione’ della distinzione formale

Guglielmo di Ockham affronta la questione nella distinzione ottava del *Commento Sentenziario*, libro I, senza concedere grande rilievo al problema della distinzione formale, che – senza particolari remore – viene semplicemente eliminata:

*in creaturis nulla est distinctio a parte rei nisi sit distinctio rerum*⁹⁵.

Verrebbe da aggiungere: “fine delle discussioni!”, perché questa affermazione tronca di netto, alla radice, il punto esatto in cui nascevano tutte le discussioni sulle *formalitates*, e cioè l’ammissione di distinzioni *ex parte rei* che non siano distinzioni reali. In verità questa affermazione piuttosto netta rischia anche di essere imprecisa, perché Ockham non elimina del tutto la distinzione formale, ma ‘più semplicemente’ (mostrando una certa diffidenza per discussioni di carattere metafisico i cui correlati – le ‘res’ in questione, cioè le *formalitates* – sono di più difficile individuazione di quanto non lo sia la sostanza) ne restringe l’utilizzo al solo caso in cui sia la fede a richiedere tale distinzione (praticamente soltanto tra l’essenza divina e le relazioni intratrinitarie)⁹⁶:

*ideo dico quod excepta distinctione vel non-identitate formali quae est ex natura rei et quae est difficillima ad intelligendum et quae non est ponenda nisi ubi fides compellit, nihil distinguitur ab aliquo nisi sicut ens reale ab ente reali (...) vel distinguitur sicut ens rationis ab ente rationis (...) vel distinguitur sicut ens reale ab ente rationis vel e converso; et ista distinctio stricte et proprie nec est realis nec rationis, sicut nec ipsa distincta nec sunt entia realia nec entia rationis, sed est quasi media, quia unum extremum est ens reale et aliud est ens rationis; qualiter autem debeat vocari non curo ad praesens, quia hoc est in voluntate loquentium*⁹⁷.

⁹⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, Distinctio 8, Quaestio I, p. 169 (ed. St. Bonaventure, N.Y., vol. III).

⁹⁶ Mentre invece altri Autori si spingeranno ancora oltre, rilevando alcune difficoltà logiche legate alla distinzione formale. Cf. ad esempio quanto rileva RUSSELL FRIEDMAN a proposito di Roberto Holcot: «thus far, much like Ockham and Wodeham, Holcot has rejected any distinction between attributes and essence and among the attributes. But Holcot goes much farther than Ockham, and even Wodeham, when it comes to the constitution of the persons and the distinction between essence and personal properties. As we have seen, Ockham had accepted Scotus’ formal distinction in this one case, because he thought that this was the only way to save the universal applicability of Aristotelian logic. Holcot, after describing this view and attributing it to Ockham, pointedly rejects it. In his refutation Holcot gives several arguments focusing on the way he thinks that a formal distinction collapses into either a real distinction or no distinction at all. In a more general way, however, Holcot thinks that the appeal to a formal distinction in order to save logic is completely fruitless. What needs to be explained in trinitarian theology is how one and the same predicate (e.g. ‘communicable’) can be affirmed of the essence and not of the Father, when nevertheless ‘essence’ and ‘Father’ indeed supposit for the same thing (...). For Holcot the formal distinction is a phantom explanation, and merely playing with words», RUSSELL L. FRIEDMAN, *Intellectual traditions at the Medieval Universities: the use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Brill, Leiden 2012, vol. II, pp. 734-735.

⁹⁷ GUILLELMUS DE OCKHAM *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, Distinctio 2, Quaestio III, p. 78 (ed. St. Bonaventure, N.Y., vol. II). La veemente critica di Ockham era già emersa nella prima *Quaestio* di questa *Distinctio* 2: «dico quod sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae quibus essentia divina est eadem essentiae divinae, et sic de bonitate divina et iustitia; nec est ibi penitus aliqua distinctio ex natura rei vel etiam non-identitas. Cuius ratio est, quia quamvis talis distinctio vel non-identitas formalis posset poni aequae faciliter inter essentiam divinam et

In via preliminare dobbiamo infatti notare come la distinzione formale tra gli attributi divini sia già stata eliminata da Ockham nella *Distinctio 2*, proponendo una visione alternativa che *in nuce* presenta una tesi che sarà ampiamente sviluppata da Gregorio da Rimini: gli attributi divini (vita, sapienza, bontà, ecc.) sono essenzialmente dei nomi dei quali noi ci serviamo per indicare non tanto diverse perfezioni presenti nell'essenza divina, ma una *res* (l'essenza divina stessa) che in sé stessa è *perfectio simpliciter* e che presenta in unità piena e completa quella *perfectio* che – dal nostro punto di vista – è invece frammentata nella pluralità dei nomi attributali; per questo Ockham parla di una *perfectio indistincta re et ratione*. Ecco il lungo brano di Ockham, che è comunque facilmente comprensibile:

*ideo dico aliter ad quaestionem quod perfectio attributalis potest accipi dupliciter: uno modo pro aliqua perfectione simpliciter divina quae sit realiter Deus; alio modo pro aliquo praedicabili vere de Deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim. Primo modo dico quod non sunt plures perfectiones attributales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia. Secundo modo dico quod non sunt nisi quidam conceptus vel signa quae possunt vere praedicari de Deo, et magis proprie deberent dici conceptus attributales vel nomina attributalia quam perfectiones attributales, quia proprie perfectio non est nisi res aliqua, et tales conceptus non sunt proprie res, vel non sunt perfectae, quia saltem non sunt perfectiones simpliciter*⁹⁸.

Tornando alla *Distinctio 8*, che a questo punto non deve più preoccuparsi del problema della distinzione formale tra gli attributi divini, l'*incipit* stesso della questione ockhamiana lascia intendere gli interessi del filosofo inglese, leggermente sbilanciati sul lato delle questioni logiche⁹⁹: 'utrum simplicitati divinae repugnat esse in aliquo genere praedicamentali'¹⁰⁰. Tale formulazione attribuisce maggiore importanza all'esclusione

sapientiam divinam sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicumque, nec credo eam esse faciliorem ad tenendum quam trinitatem personarum cum unitate essentiae, ideo non debet poni nisi ubi evidenter sequitur ex creditis traditis in Scriptura Sacra vel determinatione Ecclesiae, propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae et dictis Sanctorum possunt salvari non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem, et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis sicut in Deo», ID., *Scriptum*, *Distinctio 2*, *Quaestio I*, pp. 17-18.

⁹⁸ ID., *Scriptum*, *Distinctio 2*, *Quaestio II*, pp. 61-62.

⁹⁹ La cui importanza e la cui connessione con la metafisica sono bene evidenti in questo passo (avanzato) della *Distinctio 8*: «ad Avicennam – quem Commentator reprobavit et quem reputavit fuisse inscium in logica et per consequens in metaphysica, quia logica est maxime necessaria ad metaphysicam pro eo quod 'logica duobus modis usitatur in metaphysica, scilicet et secundum quod est instrumentum sicut usitatur etiam in aliis scientiis, et secundum quod propositiones metaphysicales sunt acceptae a dialectica vel logica', sicut dicit Commentator, VII *Metaphysicae* commento 2», ID., *Scriptum*, *Distinctio 8*, *Quaestio III*, pp. 218-219. A sostegno dell'importante rilievo concesso alla logica, specialmente in ambiente inglese, possiamo osservare quanto notato da Olli Hallamaa: «the Calculators' approach has often been described as speculative and analytical: their basic manner of dealing with the problems was through logical analysis. This means that the primary objects of inquiry were propositions describing the res in the world and their truth values. An important role in this investigation was played by the so-called 'analytical languages', consisting of a restricted vocabulary and a set of rules regulating the use of these terms», O. HALLAMAA, *On the borderline between logic and theology: Roger Roseth, Sophismata, and augmentation of charity*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" XI 2000, Sismel, Edizioni del Galluzzo, p. 352.

¹⁰⁰ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, *Distinctio 8*, *Quaestio I*, p. 155.

dell'essenza divina da ogni genere piuttosto che alla distinzione formale, ma resta pur sempre vero che da questo punto di vista Ockham si trova poi invischiato in notevoli difficoltà collegate alle sostanze semplici, perché – avendo eliminato le *formalitates* – non è in grado di individuare due *entitates* formalmente distinte all'interno della medesima *res* (perché non c'è distinguibilità *ex natura rei* se non reale) dalle quali ricavare la *ratio generis* e la *ratio differentiae*, e finisce col proporre la sua tesi piuttosto audace in base alla quale la *ratio generis*, da sé, è in grado di indicare tutta la *quidditas* della *res* in questione, semplice o composta.

Ockham procede però con ordine, prendendo le mosse da due posizioni filosofiche che *diversimode* avevano argomentato la non-inclusione di Dio in un genere, quelle di Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto¹⁰¹.

Tommaso aveva escluso la presenza di Dio in un genere per mezzo della rimozione di qualsiasi potenzialità in Dio, a sua volta fondata sulla coincidenza – in Dio – di essere ed essenza, e facendo notare invece come tutte le cose che si trovano in un genere condividono la medesima essenza (*quod quid est*) ma differiscono per l'*esse*. A giudizio di Ockham le argomentazioni di Tommaso si contraddicono e contengono numerose falsità.

(a) Si contraddicono perché in altri luoghi Tommaso afferma che gli angeli, privi di composizione tra elementi potenziali, sono comunque inseriti in un genere, e questo conduce ad affermare che anche le realtà semplici (tra le quali Dio) possono essere inserite in un genere¹⁰². (b) Tra gli elementi falsi, Ockham comincia ad annoverare alcuni rilievi che poi esploderanno nel corso delle *quaestiones* successive, legati principalmente alla composizione tra genere e differenza che costituisce un problema per chi – come lo stesso Ockham – non ritiene possibile che nella stessa *res* vi sia componibilità di elementi formali:

falsum est quod accipit, quod omnis species constituitur ex genere et differentia. Primo, quia simplicia non habent differentias essentielles, sicut angeli et accidentia. Probatio: quia si haberent differentias – et certum est quod habent genus – ergo possent proprie definiri. Consequens falsum et contra Aristotelem, VII Metaphysicae, qui ponit quod accidentia non possunt definiri nisi per additamentum. Praeterea, aut genus et differentia accipiuntur a rebus distinctis – et hoc improbatum est – aut non, sed distinguuntur sola ratione¹⁰³.

La proposta di Duns Scoto viene invece condensata riprendendo gli argomenti di *Ordinatio*, I, Distinctio 8, che ammettevano la comunanza del concetto univoco di *ens* tra Dio e le creature, senza importare necessariamente anche la comunanza in un genere. Non casuale – secondo la linea interpretativa che abbiamo proposto per Duns Scoto – è la ripresa degli argomenti che scindono l'univocità dell'*ens* dalla comunanza nel

¹⁰¹ «Circa primum quaestio utrum simplicitati divinae repugnet esse in aliquo genere praedicamentali (...). In ista quaestione communiter tenetur quod Deus non est in genere, sed hoc diversimode ponitur a diversis», ID., *Scriptum*, pp. 155-156.

¹⁰² Interessante una contro-obiezione di Ockham: «per te (...) omnia quae sunt in genere, communicant in essentia et quidditate generis et differunt secundum esse, et ideo in eis differunt essentia et esse. Igitur, per te, angeli, cum sint in genere, secundum sua esse differunt et non secundum essentiam. Igitur cum conveniant in essentia generis, genus in eis accipietur ab essential et differentia ab esse, et ita ab alio, quod negas», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 162.

¹⁰³ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 162.

genere della sostanza, dalla quale Dio viene infatti escluso¹⁰⁴, così come la ripresa dell'esempio dei gradi intrinseci di una qualunque sostanza che non ne variano la *ratio formalis*, riservando invece all'infinità un ruolo particolare che ne evita l'inclusione in un genere¹⁰⁵; di valore maggiore ai fini della speculazione di Ockham è la critica all'argomento scotiano che escludeva la coincidenza tra il genere e l'intera *quidditas* dell'ente, che costituirà invece proprio un argomento fondamentale della proposta di Ockham¹⁰⁶. Il cuore della critica a Scoto, dopo un'articolata presentazione delle argomentazioni del Sottile, si articola principalmente intorno a tre punti fondamentali: in primo luogo, come già emerso dalla critica a Tommaso, (a) relativamente alla negazione della composizione di due *realitates* (potenziale ed attuale) in qualsiasi ente che non sia Dio, giudicata falsa:

*contra istam opinionem, primo quod dicit 'in omni specie sunt duae realitates a quarum una accipitur genus et ab alia differentia', hoc est simpliciter falsum, quia aliquod individuum est simpliciter simplex, igitur non includit tales duas realitates. Confirmatur quia (...) in creaturis nulla est distinctio a parte rei nisi sit distinctio rerum*¹⁰⁷.

In secondo luogo (b) Ockham va ad attaccare anche la rilevanza attribuita alle differenze individuali, che vengono squalificate allo stesso modo delle *realitates/formalitates* (giacché o sono della medesima *ratio*, e quindi c'è qualcosa ad esse comune che ne impedisce la funzione differenziante, o di *ratio differente*, ma allora gli individui non potranno essere della medesima *ratio specifica*); il travisamento dell'importanza concessa alle differenze individuali, fondamentali per garantire la solidità dell'impianto scotiano dell'univocità, sembra

¹⁰⁴ «Alii, tenendo eandem conclusionem, dicunt quod 'cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis Deo et creaturis, non tamen conceptus aliquis communis, ut generis. Secunda pars probatur per Augustinum, VII *De Trinitate*, cap. 8: 'manifestum est, inquit, Deum abusive dici substantiam'. 'Ratio sua est ibi, quia substantia dicitur quae substat accidentibus; absurdum est vero quod Deus alicui accidenti substat. Haec ratio sic tenet: non intelligit quod ratio substantiae sit "substare accidentibus ut substantia est genus", sed quod omnis substantia quae est in genere, potest substare accidentibus'», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, pp. 165-166.

¹⁰⁵ «'Conceptus specie non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiae specificae; illa autem per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam sunt finitum et infinitum quae dicunt gradus intrinsecos ipsorum », ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 168.

¹⁰⁶ «'Patet etiam per rationem, quia si ista realitas a qua accipitur genus esset vere tota quidditas rei, solum genus complete definirer rem, etiam sine differentia, quia ratio ex eis non indicaret primo idem definito: unaquaeque enim res est solum ipsa, et ideo illa ratio quae bis exprimeret eam, non indicaret primo idem quidditati illius rei'. Hanc rationem intelligunt sic, 'quod in aliquibus creaturis genus et differentia accipiuntur ab alia et alia re (...) et tunc ista a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibilis ab illa re a qua accipitur differentia. Aliquando autem, quando non sunt ibi res et res (sicut in accidentibus), saltem in una re est aliqua propria realitas a qua sumitur genus et alia realitas a qua sumitur differentia (...). Ista compositio realis – potentialis et actualis – minima est quae sufficit ad rationem generis et differentiae, et non stat ista cum hoc quod quaelibet realitas in aliquo sit infinita: (...) ergo cum in Deo quaecumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua possit accipi formaliter ratio generis», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, pp. 167-168.

¹⁰⁷ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 169.

sottolineare gli interessi più logici di Ockham (che saranno – anche qui, non a caso – oggetto della critica ripiana che nei confronti di Ockham è sempre veemente e priva di riserva¹⁰⁸):

qua ratione non obstante quod differentiae individuorum sunt alterius rationis tamen ipsa individua non sunt alterius rationis, eadem facilitate dicetur quod quamvis differentiae specificae sint alterius rationis non tamen ipsae species constitutae erunt alterius rationis; cum sicut natura specifica non distinguitur nisi per differentias individuales, ita ipsa natura generis non distinguitur nec dividatur nisi per differentias específicas, secundum eum. Si dicatur quod non est simile, quia illa differentia individualis non est quidditativa sicut differentia specifica est quidditativa, contra: hoc non est nisi uti vocabulis ad placitum¹⁰⁹.

In terzo luogo (c) viene attaccata direttamente la distinzione formale, negando che all'interno della medesima *res* possa darsi una distinzione tale per cui un elemento o *formalitas* sia potenziale rispetto ad un altro elemento non realmente distinto da essa, dal momento che Ockham ha preventivamente escluso qualunque forma di distinzione *ex parte rei* che non sia una distinzione reale. Le parole di Ockham sono piuttosto esplicite:

si dicatur quod sufficit distinctio formalis, hoc non sufficit, quia eadem ratione dicam quod essentia divina est in potentia et perfectibilis per relationem vel e converso, propter distinctionem formalem inter essentiam et relationem. Confirmatur, quia quando aliqua sunt realiter unum, unum non est imperfectius alio, quia idem non potest esse perfectius se ipso. Igitur cum in proposito potenziale et actuale sint unum realiter, ex hoc quod unum est potenziale respectu alterius non potest argui quod potenziale sit imperfectius actuali¹¹⁰.

Questa impostazione conduce Ockham – tra l'altro con approccio decisamente opposto a quello di Francesco di Meyronnes – a rifiutare *in toto* la complessa teoria scotiana delle differenze ultime (il cui ruolo in quanto *haecceitates* era stato invece fortemente radicalizzato da Francesco), le quali (non potendo essere distinte formalmente come dei modi intrinseci rispetto all'ente di cui sono differenze ultime) vengono depotenziate nuovamente al ruolo di semplici differenze specifiche, annullando – di fatto – l'importante ruolo che ricoprivano nella metafisica di Duns Scoto¹¹¹ e nella successiva rielaborazione di Francesco di Meyronnes.

¹⁰⁸ Cf. IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147ra: «sed in rei veritate istas rationes ita modicum pondero quod ipsas non adducere contra me nisi propter alios qui circa istas materias modernis temporibus multum nituntur modis ponendi et motivis istius hominis».

¹⁰⁹ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, pp. 170-171.

¹¹⁰ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 171.

¹¹¹ «Praeterea, quaero de illis modis intrinsecis: aut aliquo modo distinguuntur ex natura rei vel non sunt omnibus modis idem ex natura rei cum illis quorum sunt modi, aut non. Si aliquo modo distinguuntur vel non sunt idem omnibus modis, ergo erit ita aliquod reale univocum Deo et creaturae sicut aliquibus creaturis, quod tamen ipsi negant», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 173.

4.2 Esclusione di Dio dal genere

Per queste ragioni, che conducono Ockham a negare la composizione di più elementi potenziali all'interno di un medesimo ente (che è un modo per eliminare *de facto* la distinzione formale¹¹²), il filosofo inglese propone la sua concezione delle sostanze semplici, che assumono un ruolo decisivo all'interno della sua filosofia; assumono un ruolo decisivo perché se non è la semplicità a determinare la non-inclusibilità di una realtà semplice all'interno di un genere, resta da capire che cosa effettivamente impedisca che Dio (sommamente semplice) sia incluso in un genere. In primo luogo Ockham osserva infatti che, non essendoci composizione di varie *rationes* all'interno di nessuna sostanza, semplice o composta, questo argomento non è sufficiente a garantire che l'esclusione della composizione di *rationes* formalmente differenti sia di per sé motivo sufficiente a garantire la non-inclusione in un genere, perché ciò non vale – ad esempio – per l'angelo:

*ideo dico ad quaestionem primo quod simplicitas, per carentiam cuiuscumque compositionis intrinsecae, non impedit aliquid esse in genere, quia angelus est simpliciter simplex per carentiam cuiuscumque compositionis intrinsecae, et tamen angelus est in genere*¹¹³.

L'argomento è talmente interessante che Ockham giudica opportuno dedicarvi alcune pagine ulteriori, che andranno a comporre un articolo a sé stante. Il punto focale della tesi è rappresentato dal fatto che – a giudizio di Ockham – una realtà *simpliciter simplex* è (a) priva di qualunque composizione intrinseca, ma (b) non per questo è esclusa dal genere: ogni concetto (b1) predicabile *in quid* di più enti che (b2) differiscono non solo numericamente e che (b3) sono disposti in una precisa proporzionalità di perfezione, (b4) senza che nessuno di essi sia *pars essentialis* dell'altro, può rappresentarne il genere; questo è il caso – ad esempio – delle sostanze angeliche. Il testo di Ockham è piuttosto chiaro:

*ad quaestionem dico quod simpliciter simplex est in genere, ita scilicet quod est simplex per carentiam cuiuslibet compositionis intrinsecae. Cuius ratio est, quia omnis conceptus praedicabilis in quid de pluribus differentibus plus quam solo numero, habentibus certam proportionem secundum perfectionem inter se, quorum nullum est pars essentialis alicuius per se unius, est conceptus generis. Sed de simplicibus, puta de angelis, praedicatur aliquis conceptus in quid. Et angeli plus differunt quam solo numero – supponendo quod non omnes sint simpliciter eiusdem rationis, hoc est similia; et nullus eorum natus est esse pars essentialis cuiuscumque per se unius; et habent certam proportionem secundum perfectionem inter se. Ergo etc*¹¹⁴.

¹¹² «Argumenta etiam alterius Doctoris [*scil. Duns Scoti*] non concludunt. Primum non, quia supponit falsum, scilicet quod omnis species sit composita ex realitatibus quarum una sit potentialis respectu alterius. Vel quod genus et differentia accipiuntur a talibus realitatibus sic componentibus. Nec hoc probatur», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 181.

¹¹³ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 175.

¹¹⁴ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. II, pp. 183-184.

La differenza è palese quando confrontiamo le sostanze angeliche con l'anima, la materia o la forma, le quali, pur essendo predicate *in quid* di più realtà (le anime, i corpi o le forme sostanziali), non ne rappresentano il genere perché tali realtà sono solo parti essenziali di qualcosa che è di per sé uno¹¹⁵.

In secondo luogo Ockham afferma che la componibilità di qualcosa con qualcosa d'altro (la differenza specifica all'interno di un genere, ad esempio) non rende di per sé l'ente in questione incluso all'interno di un genere, benché questa sia una condizione che è legata necessariamente all'esistenza di qualcosa che è in un genere:

*secundo dico quod componibilitas alicuius cum aliquo alio non facit per se aliquid esse in genere, quamvis sit condicio consequens omne existens per se in genere*¹¹⁶.

L'apparente contraddizione si spiega con il retroterra spiccatamente logico che caratterizza l'impostazione di Ockham: dal momento, infatti, che l'inclusione all'interno di un genere è motivata dalla comparazione ad altre realtà specificamente differenti all'interno del medesimo genere (es: uomo e asino all'interno del genere 'animale'), se anche non vi fosse alcuna altra *res* oltre 'uomo' e 'asino', 'animale' continuerebbe nondimeno ad essere genere, mentre 'uomo' e 'asino' specie¹¹⁷.

L'impronta marcatamente logica che sembra contraddistinguere l'impostazione di Ockham emerge anche da una questione collaterale dedicata al genere: domandando infatti da quale realtà venga sussunto il genere, il filosofo inglese rifiuta esplicitamente – compatibilmente con il rifiuto della distinzione formale – che esso possa derivare da *realitatis* effettivamente esistenti all'interno di un determinato *ens*¹¹⁸, e concede – più agilmente – che l'operazione con la quale si ricava il concetto di genere sia un'astrazione intellettuale che non concede alcuna realtà ontologicamente solida ad un'eventuale *ratio*, presente nell'oggetto in esame, dalla quale ricavare il genere¹¹⁹. Tale esito appare piuttosto chiaro dalle parole dello stesso Ockham:

¹¹⁵ «Similiter quamvis anima praedicetur in quid de pluribus animabus et similiter forma de omnibus formis substantialibus, et materia de omnibus materiebus, quia tamen omnia ista sunt nata esse partes essentielles aliquorum quorum quodlibet est per se unum, ideo illi conceptus non sunt genera nec etiam species», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. II, p. 184.

¹¹⁶ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 176.

¹¹⁷ «Cuius ratio est, quia quantumcumque aliqua res non sit in genere nisi per comparisonem ad alias res eiusdem generis – sicut nullo modo homo posset esse species contenta sub genere animalis nisi esset aliqua alia species contenta sub eodem genere – tamen posito per impossibile quod nulla esset alia res ab homine et asino et ceteris animalibus, adhuc animal esset genus et homo esset species. Igitur per comparisonem ad res alterius generis non est homo in genere animalis. Igitur componibilitas hominis cum aliis rebus ab animalibus, cum quibus non est componibilis, non facit per se hominem esse in genere animalis nec partialiter nec totaliter», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 176.

¹¹⁸ «Si autem conveniunt in aliquo magis homo et equus quam homo et bos, quaero de illo: aut est animalitas vel realitas aliqua a qua accipitur genus, vel a qua accipitur differentia (...). Et sic procedendo per omnes species animalis et omnium quae sunt in genere substantiae, sequitur quod erunt tot realitates in qualibet specie quod sunt species in genere substantiae, quod est satis absurdum», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. II, pp. 189-190.

¹¹⁹ «Minus igitur esset absurdum concedere conclusionem quod essent tot genera propter solos conceptus distinctos, quam concedere tot genera cum tot realitatibus in quolibet individuo et in qualibet specie. Quia parvum inconveniens videtur respective quod aliquis videns praecise boves et asinos abstrahat unum conceptum commune eis praedicabilem in quid de eis», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. II, p. 190.

hoc solum assero, quod nihil est in re nec realitas quae sit quocumque modo genus vel commune per praedicationem ex natura rei plus quam aliud, et quod genus non est de essentia et intraneitate rei cuius est genus (...) Dico quod genus non est pars rei cuiuscumque proprie loquendo, sed pro tanto dicunt auctores et philosophi quod est pars, quia est pars diffinitionis, et hoc vel diffinitionis proprie dictae vel diffinitionis datae per additamentum¹²⁰.

A questo punto si potrebbe domandare: avendo concesso che anche le sostanze semplici possono essere in un genere, e tale inclusione è motivata dalla possibilità che il genere sia in qualche modo collegato all'intera *quidditas* dell'ente senza bisogno di alcuna forma di composizione tra entità (genere e specie, potenzialità e attualità) o *rationes formales*, come si esclude che Dio (sostanza sommamente semplice) sia in un genere? La risposta di Ockham è interessante, e fornita attraverso una terza condizione che stabilisce che Dio non è in un genere, benché ciò risulti di difficile dimostrazione:

tertio dico quod Deus non est in genere. Hoc tamen difficile est probare. Verumptamen hoc persuadeo magis per viam narrationis quam per viam probationis¹²¹.

Le 'narrationes' – che Ockham probabilmente sulla scorta dei presupposti della sua filosofia più propria non può considerare probanti – non sono altro che argomentazioni metafisiche che sottolineano l'incompatibilità tra Dio e l'inclusione in un genere: (a) perché altrimenti ci sarebbe un genere comune a Dio e alle altre creature, ma questo potrebbe essere o l'*ens* o un altro elemento comune a Dio e alle creature; l'*ens* tuttavia non è un genere, come già affermato da Aristotele; (b) l'inclusione in un genere prevede una certa proporzione tra gli enti in esso inclusi, ma Dio è infinitamente più perfetto (quindi infinitamente eccedente) qualunque altra creatura, e quindi non si può trovare in un genere; (c) vengono riportate alcune argomentazioni di Agostino, di cui però Ockham si preoccupa di precisare che l'intento principale non è provare l'esclusione di Dio dal genere, ma piuttosto provare che l'essenza divina non è una specie e le persone divine i relativi individui¹²².

In quarto luogo si conclude che Dio non è in un genere, ma non è possibile dimostrare razionalmente questo enunciato, nemmeno servendosi di medi quali la semplicità, la necessità o l'infinità. Non si può non scorgere la polemica con Duns Scoto, del quale, pur accettando la conclusione relativa all'univocità Dio-creature, Ockham rifiuta il *modus ponendi*:

quarto dico quod non potest per rationem sufficienter probari Deum non esse in genere, quia nec per simplicitatem Dei, sicut ostensum est, nec per necessitatem Dei. Quia non plus potest probari Deum non habere conceptum generis per necessitatem Dei quam Deum non habere conceptum communem univocum, cum uterque sit aequaliter extrinsecum et extra essentiam Dei, et ideo propter conceptus

¹²⁰ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. II, p. 195.

¹²¹ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 177.

¹²² «Tamen sciendum quod non est intentio beati Augustini probare quod Deus non est species et ipsae personae individua. Quia tunc sicut conceditur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae ita oportet concedere quod sunt tres essentiae», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 179.

*talem in nullo derogatur necessitati divinae. Nec etiam potest sufficienter probari per infinitatem Dei. Quia quantumcumque Deus in infinitum excedat omnem creaturam, quia tamen creaturae non sunt aequales in imperfectione, plus assimilatur una creatura Deo quam alia, et propter illam assimilationem non potest probari quin aliquid univocum Deo et illi creaturae esset unum genus contentum sub ente, quod postea divideretur in Deum et illam creaturam*¹²³.

4.3 I problemi collegati alla natura del genere

Le tesi di Ockham sono interessanti perché nell'importanza concessa alle realtà *simpliciter simplex* prive di qualunque composizione (prerogativa non più riservata esclusivamente a Dio), pongono a più riprese l'interrogativo collegato alla natura del genere: il genere si divide nelle sue specie sempre e solo per mezzo dell'aggiunta delle relative differenze? La natura delle realtà *simpliciter simplex* proposta da Ockham – nel tentativo di eliminare la distinzione intermedia tra quella reale e quella di ragione – è tale infatti che esse, senza l'aggiunta di differenze specifiche ma di per sé, sono divise all'interno del genere¹²⁴. Ciò rilancia con forza il problema della natura del genere (*utrum omne genus dividatur in suas species per differentias constitutivas specierum et divisivas ipsius*), la cui complessità è aumentata dal fatto che lo stesso Ockham riconosce come *opinio communis* la tesi per la quale ogni specie si compone del genere e della differenza¹²⁵. Tale tesi viene rifiutata – di nuovo – proprio sulla base della teoria occamiana delle sostanze semplici e dell'assenza di una distinzione formale *ex parte rei*:

*ideo dico aliter ad quaestionem quod non omne genus dividitur per differentias essentielles constitutivas specierum et divisivas ipsius generis. Hoc patet, quia nullius rei simplicis possunt esse duos conceptus convertibiles et simplices. Quia sicut nomina importantia simpliciter eandem rem et eodem modo sunt nomina synonyma, ita conceptus eodem modo importantes omnino eandem rem sunt unus conceptus, hoc est eiusdem rationis vel synonymi. Igitur cum aliquae res simplices sint in genere, non possunt esse duo conceptus simplices et convertibiles eodem modo importantes illas res nisi sint eiusdem rationis vel synonymi. Et si hoc, non erit magis unus conceptus specie et alius conceptus differentiae quam e converso, et per consequens non erunt ibi genus et differentia*¹²⁶.

¹²³ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. I, p. 180.

¹²⁴ «Ad oppositum: simpliciter simplex non habet differentiam, sed se ipso differt a quocumque differ; sed multa simplicia sunt in genere, ex priori quaestione», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 200.

¹²⁵ «Ad istam quaestionem est communis opinio modernorum quod omnis species componitur ex genere et differentia, et quod omne genus dividitur per differentias in suas species. Pro ista opinione non vidi multas rationes, quia ab omnibus supponitur tamquam certa», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 200.

¹²⁶ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 207. La critica alla distinzione formale è maggiormente evidente nelle argomentazioni che preparano la *responsio auctoris*: «contra istam opinionem arguo primo sic: omnis species habens genus habet differentiam aliquam secum convertibilem. Igitur species, quae praecise est communis rebus simplicibus, habet aliquam differentiam secum convertibilem. Consequens falsum, ergo antecedens. Consequentia patet, quia aliqua est species praecise communis rebus simplicibus, sicut patet de speciebus accidentium et angelorum. Falsitas consequentis patet, quia quaero: aut illa species et illa differentia distinguuntur tantum in conceptu, ita quod nulla distinctio in re eis correspondeat, aut eis correspondet aliqua distinctio a parte rei. Si primo modo, vel sunt conceptus synonymi vel

Ockham è convinto che tale tesi risulti evidente prendendo in considerazione i termini ‘uomo’ e ‘razionale’: essi indicano di fatto la stessa *res*, e nel medesimo modo (viene infatti criticata aspramente la tesi in base alla quale ‘uomo’ e ‘razionale’ indichino la medesima *res* ma sotto modi differenti¹²⁷), perché è stata negata la distinzione formale, ridotta ad una distinzione che – se vuole qualificarsi come *ex parte rei* – deve essere reale:

unde quamvis quidquid significatur per hominem significetur vel consignificetur per rationale, tamen essent conceptus simpliciter synonymi nisi aliquid reale consignificaretur per rationale – puta totus homo vel pars – quod non eodem modo significatur per hominem, et ita necessario requiritur hic distinctio realis totius a parte vel partium. Igitur ubi tantum una est res, non potest esse aliquid significatum et consignificatum, et per consequens nec diversus modus consignificandi¹²⁸.

Da queste tesi consegue l’idea che nel caso degli enti semplici (angeli, categorie accidentali, materia prima) non sia possibile fornire una definizione tradizionale, ottenuta cioè mediante genere e differenza specifica (*forma substantialis et angelus et materia substantialis et caetera simplicia – quaecumque sint illa – non possunt definiri definitione proprie dicta¹²⁹*).

Tale impostazione spinge Ockham a proporre la sua tesi forse più audace: dal momento che non sempre specie e differenza sono necessari per indicare o definire una determinata *quidditas* (perché non accade ad esempio per gli angeli, o per le categorie accidentali), è possibile che il genere, da solo, indichi interamente la *quidditas* di un determinato ente, o – in altre parole – che il genere indichi *tota res*, mentre la differenza ne indichi la *pars prima et essentialis*; ciononostante sia il genere che la differenza suppongono per la medesima *res*, ossia – mantenendo inalterata la supposizione dei termini, rivolta effettivamente alla medesima *res* – genere e differenza ne indicano due aspetti complementari (*in quid, in quale*)¹³⁰. In linea generale si può dire che mentre il genere è ciò che viene predicato *in quid* di più realtà che hanno qualcosa in comune, la differenza è ciò che viene predicato *in quale*, andando così a differenziare ciò che è accomunato dal genere. La differenza

simpliciter unus conceptus, quorum utrumque destruit naturam differentiae et speciei (...). Si autem aliqua distinctio rei correspondeat – et probatum est prius quod omnis distinctio a parte rei in creaturis est realis – igitur illa species non erit praecise communis rebus simplicibus sed etiam rebus compositis», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 204.

¹²⁷ «Si dicatur quod isti conceptus, quamvis importent eandem rem, non tamen eodem modo, et ideo non sunt conceptus eiusdem rationis nec etiam synonymi – patet de homine et rationali, quia quidquid importatur per unum et per reliquum, et tamen unum est species et aliud differentia – hoc non valet, quia inductive patet quod numquam alius modus significandi facit non-synonymitatem nisi quia aliquid consignificatur per unum quod non per reliquum, ita quod semper in significatis vel consignificatis requiritur aliqua distinctio», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, pp. 207-208.

¹²⁸ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 208.

¹²⁹ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. III, p. 209.

¹³⁰ «Utrum genus et differentia important eandem rem primo», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, pp. 220-248. La soluzione di Ockham attribuisce al genere la predicazione *in quid* dell’intera essenza di un ente, mentre alla differenza la predicazione *in quale* della sua parte essenziale: «respondeo ad quaestionem quod numquam genus et differentia important primo eandem rem. Quia semper genus importat primo totam rem vel simplicem rem et pro eadem supponit, differentia autem importat primo partem rei, illo modo quo dicimus quod ‘album’ significat primo et principaliter qualitatem. Ipsa tamen differentia non supponit primo pro illa parte rei, sed pro tota re pro qua supponit ipsum genus. Sicut ‘album’ non supponit pro ipsa qualitate, sed supponit pro ipso subiecto, sicut ‘animal’ primo significat hominem et supponit pro homine, ‘rationale’ autem primo significat animam intellectivam et supponit pro ipso homine, et ita universaliter de omnibus talibus generibus et differentiis», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 4, p. 228.

essenziale – sulla quale si concentra Ockham, lasciando perdere tutte le differenze accidentali – viene definita come quell'elemento ricavato dalla parte essenziale di un determinato ente; Ockham aggiunge però che la differenza essenziale può essere ricavata da una qualsiasi parte essenziale dell'ente, perché per mezzo di esse si distingue da altri enti, e ciò significa che la differenza essenziale può essere ricavata tanto dalla materia quanto dalla forma:

[differentia essentialis] *praecise sumitur a parte essentialis ipsius rei. Et a qualibet parte accipitur differentia essentialis, quia ab omni illo quo aliquid compositum distinguitur essentialiter ab alio potest accipi differentia essentialis. Sed compositum per omnem partem essentialem distinguitur essentialiter ab aliquo. Igitur ab omni parte essentiali potest accipi differentia essentialis.*

Ex ista conclusione sequitur alia: quod differentia essentialis ita accipitur a materia sicut a forma, quia ita est de quidditate hominis ipsa materia sicut forma, et ita essentialiter distinguitur homo ab aliquibus per materiam sicut per formam¹³¹.

Il genere, tuttavia, presenta – da sé – la peculiarità di non indicare solo una parte essenziale di un determinato ente, ma proprio la *res* stessa:

dico quod quamvis differentia praecise accipitur a parte rei, tamen genus dicit totam rem et accipitur a tota re, non syncategorematicae sed categorematicae. Hoc patet quia, secundum omnes, genus praedicatur in quid, differentia autem in quale. Sed si genus acciperetur praecise ab una parte, pura a materia, sicut differentia accipitur a forma, non plus praedicaretur genus in quid quam differentia sed minus, quia minus importaret quidditatem rei, quia tantum praecise partem minus principalem¹³².

Oppure, in maniera ancora più esplicita:

dico igitur quod genus importat totam rem. Et ideo, quia importat totam rem, praedicatur simpliciter in quid de re, quia dicit totam quidditatem rei¹³³.

La predicazione 'totale' del genere, che da sé è in grado di indicare l'intera *quidditas* di un ente è spiegata da Ockham mediante il riferimento alla maggiore estensione del genere rispetto alla specie, che consente al genere di indicare tutto ciò che la specie (meno estesa) può indicare, così come accade per la specie che è in grado di contenere gli indefiniti individui relativi¹³⁴. Tale tesi, che sembra svilupparsi principalmente nel campo logico

¹³¹ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 2, pp. 222-223.

¹³² ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 3, pp. 224-225.

¹³³ ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 3, p. 227. L'esempio proposto da Ockham è interessante: «verbi gratia, per 'animal' importatur simpliciter et primo – negative exponendo ly primo – eadem res quae importatur per 'hominem'. Et ideo, quaerendo 'quid est homo?', convenienter respondetur quod quidditative et essentialiter et simpliciter est animal. Quia 'animal' non importat aliquam rem quae conveniat homini in obliquo, non in recto, sicut est de rationali. Quia 'rationale' importat rationalitatem quae non praedicatur de homine nisi in obliquo, sic dicendo 'homini inest rationalitas' vel 'homo est habens rationalitatem'», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 3, pp. 227-228.

¹³⁴ «Ad quantum dubio dico quod genus et species differunt, quia omnia tota quae significat ipsa species, omnia illa significat ipsum genus et multa alia. Sicut haec species 'homo' significant omnes homines praecise, sed hoc genus

per ripercuotersi poi in campo metafisico (andando a squalificare la distinzione formale e determinando una concezione piuttosto peculiare del genere) riveste un'importanza significativa perché sarà oggetto di un'accesa critica da parte di Giovanni da Ripa, che pure cercherà di analizzare la difficoltà sollevata da Ockham circa il correlato del genere e la sua distinzione da quello della specie.

5. La posizione di Gregorio da Rimini

Fondamentale per la genesi della proposta più autentica di Giovanni da Ripa è anche la *Lectura* di Gregorio da Rimini, non solo per la discussione circa lo statuto degli attributi divini, alla quale Gregorio dedica più attenzione di quanta dedicatagli da Ockham, ma anche per quanto riguarda l'inclusione o l'esclusione di Dio all'interno di un genere, alla quale – in modo piuttosto originale – Gregorio risponde ammettendo a tutti gli effetti che Dio sia in un genere. Prima di giungere a questa conclusione, tuttavia, Gregorio ritiene opportuno discutere lungamente il tema della semplicità divina, con l'intento di mettere fuori gioco tutte le discussioni sollevate dai *formalizantes*: assunto fondamentale di Gregorio, infatti, è che la semplicità divina sia del tutto incompatibile con qualunque forma di molteplicità o pluralità attributale in Dio. Lo spazio molto più esteso che Gregorio dedica alle critiche (in particolare della proposta di Duns Scoto) rispetto ad Ockham può forse essere spiegato pensando che il tema della *formalitates* era talmente complesso che probabilmente anche la loro esclusione (come proposto da Ockham) non era sufficiente a porre termine alle discussioni; l'influsso di Ockham è comunque evidente sul pensiero dell'ariminense, che sembra radicalizzarne alcune intuizioni. Gregorio discute questi problemi nel luogo ad essi canonico, ossia l'ottava distinzione del primo libro del Commento Sentenziario, il cui *incipit* preannuncia la natura e la complessità del problema:

*utrum in Deo summe simplici sit aliqua distinctio vel pluralitas perfectionum attributalium praeveniens actualiter omnem operationem intellectus. Circa distinctionem octavam, in qua ostendit Magister Deum esse omnino et summe simplicem, quaero, an in Deo summe simplici sit aliqua distinctio vel pluralitas perfectionum attributalium praeveniens actualiter omnem operationem intellectus*¹³⁵.

5.1 Analisi, *roboratio* e critica della proposta di Duns Scoto

Il punto di partenza dell'ariminense è rappresentato da una 'famosa opinio'¹³⁶: la tesi di Duns Scoto. Riassumendo brevemente, sappiamo che a giudizio di Duns Scoto la distinzione formale (o meglio: non-identità formale) è una distinzione che non dipende dall'attività intellettuale, eppure non è così marcata da risultare una distinzione reale; dal momento che la sapienza, o la bontà, o l'intelligenza, sono tutte perfezioni

'animal' significant omnes homines et omnes asinos et omnes capras et breviter omnia Animalia. Et sic est de aliis generibus per se superioribus, quod semper superius significant omnia illa quae significant inferius, et multa alia», ID., *Scriptum*, Distinctio 8, Q. IV, art. 4, p. 247.

¹³⁵ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio I, ed. Trapp-Marcolino-Santos Noya, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1982, p. 25.

¹³⁶ «In hac quaestione erunt duo articuli: nam primo recitabo unam famosam opinionem cum suis motivis primis et confirmationibus et dabo intellectum opinionis. Secundo videbitur de veritate illius et eius quod quaeritur simul», ID., *ibid.*, p. 26.

esistenti *in re*, è vero che esse risulteranno *in re* identiche (almeno nell'essenza divina), ma – indipendentemente dall'intelletto che le conosce – l'una non-sarà *formalmente* identica all'altra. Questa formulazione ha il pregio, secondo Scoto, di garantire che molte perfezioni attributali possano convenire nel medesimo oggetto formale (senza quindi essere entità realmente distinte), e allo stesso tempo (per quanto attiene alla *formalitas* di ciascuna di esse) non risultare tra loro identiche.

In realtà la posizione genuinamente scotiana non era affatto linearmente tracciata secondo Gregorio, tant'è che – terminata l'esposizione delle argomentazioni a favore del Sottile (che recuperano anche alcune tesi di Guglielmo di Alnwick) – Gregorio da Rimini ritiene opportuna una ricapitolazione interpretativa della tesi di Duns Scoto, giudicata poco chiara sia per via dei numerosi luoghi nei quali il Dottor Sottile affronta questo problema, sia per le molteplici descrizioni offerte per questa distinzione o non-identità formale. Il testo di Gregorio lascia bene trasparire un certo imbarazzo di fronte alla modalità con la quale Scoto aveva indagato la distinzione formale, senza risparmiare neppure una non-troppo velata e goliardica *boutade* nei confronti del Dottor Sottile, che sembra ogni volta svincolarsi di fronte alla formulazione di una parola definitiva intorno a questa *distinctio* o *non-identitas formalis*:

verum, quia in diversis locis iste Doctor varie locutus est de ista distinctione formali ex natura rei, aliquando nominans eam distinctionem virtualem, aliquando distinctionem secundum quid, quandoque autem non-identitatem formalem, et aliquando dicendo quod ex parte rei est aliqua pluralitas et distinctio rationum formalium et quidditatum, quarum una non est alia, verbi gratia quod formalitas seu ratio quidditativa sapientiae existens extra animam in Deo non est formalitas bonitatis, sed sunt distinctae ex natura rei, aliquando autem dixit sapientia non esse formaliter bonitatem nec quidditative et hanc 'sapientia est bonitas' non esse formalem et quidditativam in primo modo dicendi per se¹³⁷.

Il problema che rimaneva ancora insoluto, a giudizio di Gregorio, e che i seguaci di Scoto non erano riusciti a risolvere chiaramente ruotava intorno a questo interrogativo: la distinzione o non-identità formale comporta una distinzione fra molteplici *formalitates* o *rationes quidditativae* (le perfezioni attributali) – che risultano dunque in un certo modo molteplici già nell'essenza divina – o la loro molteplicità è esclusa proprio per mezzo del carattere *formale* (che non riguarda cioè la *realitas*) di questa distinzione o non-identità? Anche in questo caso l'interpretazione di Gregorio, caratterizzata da un atteggiamento risolutamente critico, è netta:

ex quo aliqui sequaces eius dixerunt non fuisse intentionis huius Doctoris ponere aliquam multitudinem vel pluralitatem formalitatum aut rationum quidditativarum extra animam ex natura rei distinctarum in Deo, sed tantummodo negare unam de alia praedicari formaliter, ut sic ly 'formaliter' sit potius determinatio compositionis in propositione quam extremorum et syncategorema quoddam, et quod arguentes contra eum in primo sensu procedunt ex ignorantia intentionis dicti opinantis – ideo ostendam quod ipse posuit et ponere habuit consequenter ad dicta sua quod in Deo est quaedam multitudo

¹³⁷ ID., *Ibid.*, pp. 29-30.

*entitatum, quas vocabat formalitates et rationes quidditativas, ex natura rei actualiter extra animam distinctarum, quarum una non est alia*¹³⁸.

In parole più povere: Duns Scoto pose – *et ponere habuit consequenter*¹³⁹ – che si desse una qualche molteplicità di entità (*formalitates*) distinte nell'essenza divina, molteplicità indipendente dall'attività conoscitiva dell'anima. Il problema è scottante perché agli occhi di Gregorio l'introduzione di una qualche forma di molteplicità nell'essenza divina non può non ledere la sua somma semplicità, e questo rilievo è molto interessante perché, a differenza di Gregorio – e a causa della consistente posta puntata sul tema delle intensità dell'essere e dei gradi metafisici nei quali questo si esprime (immenso/infinito/finito) – Ripa non avrà alcun problema nell'ammettere la molteplicità di *denominationes perfectionis* nell'essenza divina.

Terminata dunque l'*interpretatio* della posizione di Scoto, Gregorio cerca di rinvenire quelle *rationes* che vadano a sostegno di questa interpretazione. Una prima *ratio* è quella che vede distinguere l'intelletto dalla volontà, in modo da giustificare la differenza nel principio produttivo del Figlio e dello Spirito Santo, che si affianca alla pluralità effettiva delle Persone all'interno della Trinità, compatibile con la semplicità dell'essenza divina¹⁴⁰.

In secondo luogo la molteplicità e la distinzione conseguirebbero esplicitamente dalle parole dello stesso Dottore Sottile, dal momento che – nella seconda distinzione di *Ordinatio*¹⁴¹ – Scoto aveva ammesso una distinzione tra l'essenza divina e le sue proprietà, distinzione ribadita sia a proposito dei cosiddetti *essentialia* e *notionalia* (da un lato) e le Persone divine (dall'altro), sia a proposito della modalità in cui una Persona si distingue dalle altre, modalità che è legata alla presenza di un elemento formale interno alla Persona e distinto dalla 'totalità' della Persona, che si pone dunque come 'formalitas' essenzialmente indipendente dall'attività dell'intelletto che, in seconda battuta, può conoscerla. Da questi elementi Gregorio da Rimini ricava l'idea che Duns Scoto avesse in mente esplicitamente una distinzione indipendente dall'attività intellettuale:

*idem probo ex praemissis verbis eiusdem Doctoris. Nam in quaestione praellegata superius (ndc: Ordinatio, I, D. 2, p.2, q. 4) dicit sic (...). Et plura ibidem subdit ad propositum significans talem esse distinctionem istam formalem, qualem dicit se ostendisse esse inter essentiam et proprietatem in persona*¹⁴².

¹³⁸ ID., *Ibid.*

¹³⁹ Questo inciso mostra l'implicazione fortemente necessaria che – agli occhi di Gregorio da Rimini – legava i testi e le argomentazioni di Scoto con l'esplicita ammissione di una qualche molteplicità di *formalitates* nell'essenza divina, che – a differenza di Ripa – Gregorio non poteva ancora recepire senza andare ad incrinare la semplicità divina.

¹⁴⁰ Cf. in particolare questo brano di Gregorio: «item, ex ratione quam fundat super auctoritate Augustini *Contra Maximinum*, in qua clare patet eum velle ex dicto Augustini concludere quod in Deo est pluralitas talium perfectionum absque detrimento suae simplicitatis, sicut vera pluralitas personarum stat cum simplicitate summa Die, quinimmo secundum eum Augustinus ex primo concludit hoc secundum. Nec sufficit ad hoc pluralitas vel distinctio secundum rationem tantum. Item, si iste Doctor non posuisset ex intentione talem pluralitatem, sed tantummodo intendebat quod praedicatio unius de altero non est formalis, ut quid oportuisset eum tot modis conari declarare quod huiusmodi distinctio formalis stat cum simplicitate rei, cum manifestum sit quod huiusmodi distinctio formalis stat cum simplicitate rei, cum manifestum sit quod simplicitas non nisi pluralitate et distinctione actuali vel potentiali tollatur?», ID., *ibid.*, p. 30.

¹⁴¹ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, Distinctio 2, pars 2, quaestio 4 (ed. Vaticana, vol. II, pp. 349-361),

¹⁴² GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio I, pp. 30-31.

La conclusione cui giunge Gregorio nell'analisi della proposta di Duns Scoto è dunque il rinvenimento – contenuto nelle parole dello stesso Dottor Sottile nonostante l'ambiguità terminologica e il voluto 'camuffamento' dell'ammissione 'forte' di una distinzione mediante l'utilizzo dell'espressione *non-ydemptitas formalis* – di una distinzione formale e non solo di una semplice non-identità, distinzione tra due *entitates* o *formalitates extra animam* che è quindi indipendente dall'attività conoscitiva dell'intelletto, e per la quale le due entità risultano formalmente diverse:

ex his patet quod distinctio formalis, quam ponit inter essentiam et proprietatem, est distinctio duarum entitatum extra animam, quarum haec non est illa. Dicit enim quod in persona est alia et alia entitas et quod ante intelligere est distinctio inter hanc et illam. Item, quod persona includit aliqua et quod non se tota distinguitur, sed aliquo quod est in ea, et quod uno eorum, quae includit, distinguitur, et non altero. Quae nequaquam intelligi possunt nisi detur pluralitas et multitudo aliquorum extra animam in ipsa persona¹⁴³.

A questo punto entriamo nel vivo dell'argomentazione di Gregorio, di cui – comprese le premesse appena formulate – possiamo apprezzare appieno le due conclusioni *contra Scotum*. La distanza dal Sottile non potrebbe essere maggiore, e le parole di Gregorio (a fronte della sua personale interpretazione di Scoto) lasciano bene trasparire questa distanza: non solo in Dio non c'è alcuna entità (piccola o grande!) distinta dalla *deitas* – che la si chiami entità, formalità, *ratio quidditativa* o *formalis* o con qualunque altro nome si scelga di indicarla – ma nell'essenza divina non sono contenute nemmeno perfezioni attributali molteplici o fra loro distinte, delle quali l'una non sia l'altra. Ecco le *conclusiones* dell'ariminense:

- 1) *Nulla perfectio attributalis seu nomine attributi significata est in Deo aliqua entitas parva vel magna, sive dicatur formalitas sive ratio quidditativa vel formalis aut alio quovis nomine appelletur, extra animam distincta a deitate ipsa praecise secundum se sumpta¹⁴⁴.*
- 2) *Non sunt in Deo aliquae perfectiones attributales inter se distinctae vel plures, quarum haec non est illa¹⁴⁵.*

Entrambe le conclusioni – che tra l'altro sono una radicalizzazione della posizione espressa da Ockham nella *Distinctio 2* del Commento Sentenziario – vengono argomentate con dovizia di *rationes*, sia di autorità che di ragione. La dimostrazione della prima conclusione (la cui analisi è importante perché Ripa la riprenderà puntualmente) è distinta in sette momenti: (1a) siccome è impossibile ammettere che Dio risulti sapiente per mezzo di una sapienza formalmente distinta dalla sua essenza, e giusto per una giustizia formalmente distinta

¹⁴³ ID., *Ibid.*, p. 31.

¹⁴⁴ ID., *Ibid.*, Art. 2, *conclusio* 1, p.32. Emerge molto bene l'imbarazzo sia di fronte all'ammissione di una qualche molteplicità di *entitates* o *formalitates* (piccole o grandi che siano!), sia di fronte al multiforme linguaggio scotista che – a giudizio di Gregorio – sembra camuffare la distinzione utilizzando una serie, peraltro confusa, di termini diversi e ambigui.

¹⁴⁵ ID., *Ibid.*, Art. 2, *conclusio* 2, p. 33. La critica alla *distinctio formalis* emerge molto bene dall'ultima *particula*: *quarum haec non est illa*.

dalla sua essenza, e buono per mezzo di una bontà formalmente distinta dalla sua essenza, e così via per ogni singola perfezione (tutti elementi che costituirebbero quelle *formalitates* che Gregorio da Rimini ha intenzione di eliminare¹⁴⁶), l'unica via – *secundum Augustinum* – è ammettere che per mezzo della sua sola essenza Dio è sapiente, buono, giusto, ecc¹⁴⁷. Un aspetto da non trascurare in questo primo punto è che in esso Gregorio condensa la propria interpretazione dell'opinione degli scotisti, i quali, per non contrastare Agostino, *De Trinitate*, 7, 5 (*nefas est dicere ut subsistat, et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto*) ammettevano l'identità reale tra le perfezioni attributali e la *deitas*, benché la *deitas* non sia formalmente nessuna delle perfezioni attributali¹⁴⁸. A giudizio di Gregorio però questa soluzione è vacua: da un lato infatti, (a) se si intende che la *deitas* non è la *formalitas sapientiae* e non è ad essa identica, la *sapientia* risulterà una *ratio quidditativa* essenzialmente distinta dalla *deitas*, che dunque non potrà essere *identice* la sapienza¹⁴⁹; (b) se invece non si intende indicare la distinzione formale tra la *deitas* e la *formalitas sapientiae*, ma solo significare che la predicazione 'deitas est sapientia' non è formale (nel senso che a 'formale' si attribuisce la *determinatio compositionis* della proposizione), allora il problema della distinzione formale tra *deitas* e *sapientia* viene semplicemente eluso (o meglio, rimandato ad altro luogo). (2a) Le *formalitates* pongono un problema: sono identiche alla perfezione attributale di cui sono *formalitas*, oppure sono un elemento ad essa interno, in modo tale che la sapienza sia sapienza per mezzo della *formalitas sapientiae* che ne è un elemento interno, oppure ancora sono un elemento ad essa esterno? In tutti i casi ci si trova di fronte a problemi non solubili, che invitano semplicemente ad abbandonare il piano delle *formalitates*¹⁵⁰. (3a) Anselmo d'Aosta aveva sostenuto, nel *De Incarnatione Verbi*, che la potenza di Dio non è distinta da Dio: ciò costituisce per Gregorio un argomento d'autorità per eliminare le *formalitates*. (4a) Ammettere una distinzione formale incrinerebbe la semplicità divina, dal momento che Dio sarebbe Dio per mezzo della *deitas*, ma per mezzo della *deitas* non sarebbe sapiente: sarebbe infatti sapiente per mezzo della *formalitas sapientiae*, che dunque sarebbe essenzialmente distinta dalla *deitas*. (5a) In quinto luogo la distinzione formale tra le varie *formalitates* costringerebbe a

¹⁴⁶ «Secundum hoc Deus esset sapiens per aliquam aliam entitatem sibi inhaerentem, et iustus per iustitiam, et bonus per bonitatem, quae esset in eo tamquam in subiecto et non esset ipse», ID., *ibid.*, p. 33.

¹⁴⁷ E possiamo in tal modo comprendere l'incipit delle dimostrazioni: «sumo ipsam deitatem praecise secundum se absque aliquo alio quoque modo ab ea distincto», ID., *ibid.*, p. 32.

¹⁴⁸ «Ad hanc rationem forte dicitur iuxta consuetum modum respondendi defendentium illam opinionem quod deitas utique est sapientia sua per identitatem seu identice, et per consequens non subest illi, cum idem eidem non subsit, sed non est sua sapientia formaliter», *ibid.*, p. 33. Da notare che – *exempli gratia* – i curatori dell'edizione critica di Gregorio indicano Pietro Aureolo; non sono convinto della scelta, dal momento che Aureolo ha posizioni autonome che lo distinguono essenzialmente dalla posizione di un autentico scotista, senza contare che intorno al 1343-44, periodo di composizione della *Lectura* di Gregorio, le interpretazioni di Scoto erano varie e numerose.

¹⁴⁹ Il testo di Gregorio è piuttosto complesso. Il cuore della critica potrebbe comunque essere il seguente: «deitas non est sapientia per identitatem, aut, si est, non est tamen illa a qua distinguitur, et sic, ut prius, plures sapientiae erunt in Deo. Et rursus ista sapientia distincta a deitate dupervacue ibi ponitur, ex quo deitas est quaedam alia sapientia; quod dicere nefas est», ID., *ibid.*, p. 33.

¹⁵⁰ «Aut formalitas sapientiae secundum se praecise sumpta est ipsa sapientia, aut aliquid intrinsecum sapientiae, quae sapientia includat suam formalitatem et aliquid aliud (...) aut est aliquid extrinsecum sapientiae. Ultimum dici non potest (...). Si autem detur primum vel secundum, nisi deitas sit illa formalitas sapientiae, sive sit realitas sapientiae sive non, sequitur quod deitas non est sapientia», ID., *ibid.*, p. 34.

predicare di Dio una qualunque delle perfezioni attributali (ciascuna caratterizzata da una precisa *formalitas* o *ratio quidditativa*) senza però che Dio sia essenzialmente quella determinata perfezione: infatti sarebbe sapiente non per la *deitas*, ma per la *formalitas sapientiae*. (6a) La distinzione formale costringerebbe all'eretica affermazione per la quale le *formalitates* (che non sono essenzialmente coincidenti con Dio) sarebbero delle creature, dal momento che tutto ciò che non è Dio è creato; ma è contraddittorio ammettere la presenza di creature all'interno dell'essenza divina. (7a) Infine Gregorio cerca di mostrare come lo stesso Duns Scoto, nella *Reportatio Parisiensis*, abbia sostenuto l'opposto di quanto affermato in *Ordinatio*, e quindi avrebbe superato la precedente distinzione formale.

La prova della seconda conclusione è articolata invece sulla base di argomenti di ragione uniti ad argomenti di autorità. Il cuore della prova è sempre legato all'impossibilità di ammettere una qualche composizione (anche solo formale) nell'essenza divina, che andrebbe a ledere la semplicità di Dio¹⁵¹. La stessa tesi viene argomentata non solo mediante ragione, ma anche tramite le autorità di Anselmo, Aristotele ed Averroé, ed è piuttosto importante perché lascia bene intendere quale sia l'argomento che più di tutti impressionava Gregorio. L'ariminense infatti – a differenza di Francesco di Meyronnes e, successivamente di Giovanni da Ripa – rifiuta di ammettere una molteplicità di piani (*realitas, formalitas, gradualitas*) strutturata in modo tale che una molteplicità al livello delle *formalitates* o della *gradualitas* non incrina la semplice unità della *realitas*; per Gregorio l'alternativa è netta: o unità (e quindi semplicità), o molteplicità (e quindi pluralità). Il testo di Gregorio è molto chiaro:

probatur etiam ratione, quoniam de ratione simplicis, inquantum simplex est, est non includere plura et non posse actu aut etiam intellectu in plura dividi, ut dicit Anselmus De Incarnatione verbi capitolo 4, et Philosophus 5 Metaphysicae capitolo de uno, et Commentator 12 Metaphysicae commento 36 dicit quod 'simplex absolute significat indivisibile actu et potentia'¹⁵².

Seguono una serie di argomentazioni (che occupano un numero elevato di pagine, e che sarebbe prolisso riportare nella loro interezza) tese sostanzialmente a rispondere punto per punto alle argomentazioni di Duns Scoto a favore della distinzione formale. L'aspetto più curioso è che Gregorio da Rimini cerca di rovesciare le argomentazioni di autorità utilizzate da Scoto per mostrare proprio l'opposto di quanto sostenuto dal Sottile, segno – probabilmente – che Gregorio, come già Guglielmo di Ockham, stimava davvero ben poco l'introduzione di una tipologia di distinzione 'intermedia' tra la distinzione reale e la distinzione di ragione. Bene esemplifica questo atteggiamento un passo in particolare, dove Gregorio cerca di mostrare l'incompatibilità delle tesi di Agostino con le tesi proposte da Duns Scoto; questa complessa – e forse non

¹⁵¹ «Si essent tales perfectiones in Deo distinctae aliquae entitates, Deus non esset summe simplex. Probo consequentia primo ex intentione Anselmi, *Monologio* 17 (...). Ex his patet quod hac consequentia utitur Anselmus: si summa natura est simplex, illa bona non sunt plura. Ergo ex opposito consequentis: si sunt plura, illa natura non est simplex», ID., *ibid.*, p. 37.

¹⁵² ID., *ibid.*, pp. 37-38. Il richiamo ad Averroé è molto importante perché tra Gregorio di Rimini e Giovanni da Ripa si gioca una partita molto curiosa: i due filosofi infatti sostengono tesi opposte, sia a proposito della semplicità divina, sia a proposito dell'inclusione di Dio in un genere; entrambi però sono convinti di muoversi secondo la genuina autorità di Averroé.

troppo chiara – argomentazione viene di fatto a sostenere che siccome Duns Scoto da un lato poteva concedere che (a) con la semplicità fosse compatibile la pluralità di elementi distinti *sola ratione*, ma non di elementi distinti realmente quali sono le persone divine, dall’altro lato si dovrebbe anche sostenere coerentemente che (b) se con la semplicità fosse compatibile la pluralità di elementi distinti *formaliter*, non sarebbe comunque possibile ammettere la compatibilità tra semplicità e distinzione reale; ma siccome Duns Scoto non ammetteva (c) né la distinzione reale tra gli attributi, né che le persone divine non fossero realmente distinte, la sua tesi non regge:

ad rationem, quae est ex dicto Augustini contra Maximinum, dicendum primo quod manifeste deducitur ad inconueniens etiam contra eos, quia, si ratio debet esse efficax, probabit quod inter attributales perfectiones sit tanta vel maior distinctio quanta est inter divinas personas, quod ipsi non concederent, quia, sicut dicunt quod non sequitur si cum simplicitate stat pluralitas aliquorum sola ratione distinctorum, quod cum simplicitate stet pluralitas realiter distinctorum, cuiusmodi sunt divinae personae, sic etiam dicitur non sequi si cum simplicitate stat pluralitas aliquorum tantum formaliter distinctorum, quod cum simplicitate stet pluralitas realiter distinctorum. Vel ergo oportebit concedere attributales perfectiones realiter esse distinctas, vel personas non realiter distingui; neutrum autem dicerent, igitur ratio sua non valet¹⁵³.

In questa lunga e articolata critica a Duns Scoto è contenuto anche un altro passo che – a mio personale giudizio – non deve passare sottotraccia perché bene esemplificativo della tendenza logicizzante assunta dalla filosofia intorno alla metà del XIV. Come abbiamo osservato più volte, Gregorio è fortemente contrario all’introduzione di elementi intermedi tra le *res* e le ‘rationes’ (per così dire), perché – come Ockham – ritiene fondamentalmente inutile e insostenibile la presenza di elementi che non siano distinti realmente (*distinctio realis*) o distinti in quanto molteplici solo tramite l’attività dell’intelletto (*distinctio rationis*); all’interno di questa cornice di pensiero è interessante osservare la modalità ‘logicizzata’ (nel senso che si serve di sillogimi formalmente corretti per dimostrare la falsità di un elemento metafisico) con la quale Gregorio da Rimini cerca di mettere fuori gioco la distinzione formale:

ad quintum dico primo quod ratio potest deduci contra eos, sic dicendo: de quibuscumque etc., illa sunt distinctae res; sed de intellectu et voluntate etc.; ergo intellectus et voluntas sunt distinctae res. Quod est falsum et contra eos. Et si dicatur quod non est necesse illa esse res distinctas, sed sufficit quod sint distinctae formali<ta>tes, contra: primo, sicut ipsi dicunt, tunc per illud principium et per consequens per nullum aliud poterit probari aliqua esse res distinctas, sed solum formalitates; et sic non sequitur ‘Plato currit, Socrates non currit, igitur sunt distinctae res’, sed sequitur ‘igitur sunt distinctae formalitates’. Secundo, quia sicut tu dicis quod sufficit distinctio formalitatum, sic dicitur tibi quod

¹⁵³ ID., *Ibid.*, p. 57.

*sufficit distinctio rationum, nec illud magis virtute praedicti principii magis poterit improbari quam istud*¹⁵⁴.

5.2 Distinzione di ragione?

A questo punto, esclusa la validità della distinzione formale, resta da indagare se gli attributi divini siano distinti *sola ratione*. A questo problema Gregorio dedica una seconda *quaestio: utrum perfectiones attributales distinguantur ratione*¹⁵⁵, il cui *incipit* (arricchito da una lunga e molto complessa *quaestio additionalis*) è significativo perché Gregorio da Rimini formula alcune *distinctiones praeviae* che qualificano alcuni termini strutturali: in primo luogo viene introdotta una distinzione tra *attributum*, *perfectio attributalis* e *ratio attributalis*. (a) *Attributum* è semplicemente la *vox* o il *conceptus* (quindi siamo al livello dei segni orali o scritti e della loro connessione con i concetti mentali, che suppongono per qualcosa *extra animam*) che noi utilizziamo per indicare¹⁵⁶ (b) le *perfectiones attributales*, che costituiscono invece la *res* (*perfectio simpliciter*) per la quale suppone l'*attributum* quando viene predicato di Dio¹⁵⁷. (c) La *ratio attributalis* ha uno statuto ancora più complicato, perché nell'ottica di Gregorio serve a indicare che cosa (*quid*) viene significato per mezzo dell'*attributum* che suppone per la *perfectio attributalis*, non nel senso che suppone per la *res* 'perfectio attributalis', ma come se andasse a qualificarne (*ratio explicans*) il 'quid est'¹⁵⁸; in questo modo può anche essere definita *ratio perfectionis attributalis*¹⁵⁹. Questa distinzione è piuttosto significativa perché lascia intendere il piano nel quale Gregorio andrà a trattare degli attributi divini: distinguendo tra (a) la *perfectio attributalis* (significata tramite l'*attributum* in quanto *vox* o *conceptus*) e (b) la *ratio perfectionis attributalis*, Gregorio distingue il livello del *quid nominis* (definizione nominale) – cui si riferiscono sia l'*attributum* che la *ratio perfectionis attributalis* – e il livello del *quid rei* (definizione della cosa stessa), che è ciò cui rinviano sia il linguaggio che il pensiero umano. In altre parole il pensiero umano, comprendendo (ma in quale misura?) la *ratio perfectionis attributalis* (che indica la definizione nominale di una perfezione attributale, ma non comporta la sua manifestazione effettiva) è in grado di disporre a suo piacimento di un *attributum* (che è

¹⁵⁴ ID., *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁵ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio I, art. 2, p. 67.

¹⁵⁶ «Attributum est vox vel conceptus perfectionem simpliciter importans vere de Deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim praedicabilis. Addunt tamen aliqui dicentes quod est 'communis Deo et creaturis'. Sed hoc est contra eosmet, qui dicunt quod immensitas et aeternitas et omnipotentia sunt attributa, cum creatura nec immensa sit nec aeterna neque omnipotens», ID., *ibid.*, p. 69.

¹⁵⁷ «Perfectio vero attributalis est perfectio, quam significat et pro qua supponit attributum, quando de Deo praedicatur», ID., *ibid.*

¹⁵⁸ «Sed ratio attributalis est ratio explicans quid per attributum importatur, quae potest etiam dici ratio perfectionis attributalis, non quia explicet quid sit vel quae res <sit> ipsa attributalis perfectio, sed quia pro ipsa potest supponere et illam significat sicut ipsum attributum», ID., *ibid.*

¹⁵⁹ La medesima tripartizione – forse ad uno stadio anteriore o meno avanzato di elaborazione, ma comunque complementare – si trova all'inizio del *textus ordinarius* della *quaestio 2*, in questa forma: «respondeo praemittendo quid nominis aliquorum terminorum, scilicet attributi, rationis attributalis, perfectionis attributalis. Attributum voco nomen de Deo et de omnibus personis simul et de qualibet sigillatim praedicabile denotans quodlibet, de quo dicitur esse tale quale uniuque melius est esse quam non tale esse, iuxta intellectum in praecedenti distinctione articulo 1 quaestionis in solutione rationis 3 opinionis ibi recitatae. Per primam particulam excluduntur nomina notionalia de Deo dicta, per secundam excluduntur talia 'creator', 'praemiator', 'summum' et multa similia. Per rationem attributalem intelligo rationem seu conceptum animae explicantem quid per attributum significatur. Perfectionem vero attributalem voco entitatem, quam significat principaliter et pro qua supponit abstractum attributum de Deo dictum», ID., *ibid.*, p. 75.

duplice: mentale = *conceptus*; segno orale o scritto = *vox*) il quale rinvia, ‘suppone per’, la *perfectio attributalis* effettiva (*res*), che però è solo e soltanto in Dio. Solo quando tutti e tre i termini sono presenti, allora la significazione è vera e valida, e – pur non potendo manifestare effettivamente la *res* – l’*attributum* designa a tutti gli effetti una *perfectio* posseduta da Dio. Il testo di Gregorio da Rimini è piuttosto complesso, e non devono sfuggirne le *subtilitates*:

dicitur etiam ratio attributi non quia ipsum significet aut pro ipso supponat, sed, ut dictum est, quia quid per illud nomen importatur manifestat. Et ideo talis definitio attributi in generali, licet sit rei, quia est eius signum, non tamen proprie est definitio dicens quid rei, quia definitio dicens quid rei, ut distinguitur a ratione dicente quid nominis, semper explicat quid est res illa, de qua dicitur. Definitio autem attributi, de qua loquimur, non sic. Verbi gratia definitio iustitiae in generali est haec: ‘aliquid quo redditur unicuique quod suum est’; per hanc autem, ut patet, non manifestatur quid sit illud, de quo ipsa dicitur, an scilicet substantia vel qualitas vel quid aliud determinate. Verumptamen quaedam definitio dicens quid rei magis perfecte manifestat quid est res, quaedam minus, quaedam per intrinseca tantum et quaedam per extrinseca, sicut alibi videri habet. Quamvis autem definitio nominis attributi sit rei, hoc ideo, quia rem significat et pro re supponit, non tamen omnis ratio nominis est hoc modo rei, sed tunc tantum quando illud nomen pro re aliqua supponit et de ipso significative verificari potest esse existere, sicut est in proposito de quolibet attributo. Ubi autem hoc non contingit, tunc illa definitio est sic nominis, quod nullo modo rei, quales sunt definitiones nominum importantium figmenta et impossibilia esse¹⁶⁰.

A questa prima dilucidazione ne segue una seconda, dedicata a spiegare che cosa si intenda effettivamente per ‘*distinctio rationis*’. Anche qui la tripartizione proposta è di fondamentale importanza per comprendere la soluzione di Gregorio al problema della distinzione tra le perfezioni attributali. (a) In primo luogo due entità si possono dire distinte secondo ragione perché sono (a1) o due *rationes* distinte, (a2) oppure una è una *res* e l’altra è una *ratio*, che appunto si distingue *sola ratione* dalla *res*¹⁶¹. (b) In secondo luogo – indipendentemente dal fatto che le entità che consideriamo siano *res* o *rationes* – è possibile dire che esse sono distinte *sola ratione* perché la *ratio* dell’una non è la *ratio* dell’altra, ossia non è identica la loro *ratio*; in questo senso è possibile distinguere *ratione* l’uomo e l’asino perché queste due *res* non hanno la stessa *ratio*; al contrario è possibile dire che due entità sono identiche *sola ratione* perché pur essendo realmente distinte condividono la medesima *ratio*, come nel caso di due individui della medesima specie¹⁶². (c) In terzo luogo – ed è questa la tipologia di

¹⁶⁰ ID., *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁶¹ Distinguuntur «primo, quia est ratio distincta ab alia ratione vel ab aliqua re. Sicut aliqua etiam dicuntur distingui re sive secundum rem, quia sunt distinctae res vel saltem illud, quod dicitur re distingui, est res, sicut potest dici quod res aliqua distinguitur secundum rem vel re ab aliqua ratione, hoc est, est res distincta a ratione», ID., *ibid.*, p. 70.

¹⁶² «Secundo aliqua possunt dici distingui ratione, non quia sint distinctae rationes aut alterum sit ratio, sed quia ratio quae est unius non est ratio alterius, et e converso ratio alterius non est ratio illius; sicut dicimus quod homo et asinus differunt ratione, nam ratio hominis non est ratio asini nec ratio asini ratio hominis. Et quae sic dicuntur distingui ratione, non oportet quod sint rationes, sed possunt esse verae res extra animam, ut patet in exemplo posito. Simili modo dicimus

distinzione che Gregorio sceglie di privilegiare nella sua analisi – è possibile considerare due entità distinte *sola ratione* quando, in una sola *res*, è possibile considerare più *rationes* il cui statuto non è reale (*fabricatas*), ossia indipendente dall'intelletto, in modo tale che la stessa cosa si distingua da sé stessa secondo ragione, pur essendo semplice ed unica¹⁶³. La stessa tripartizione si trova – forse più chiaramente formulata – nel *textus ordinarius*, che sembra fare molta più chiarezza su questa distinzione in relazione agli attributi divini:

- (a) *aliqua enim possunt distingui ratione quia ipsa sunt rationes seu conceptus distincti, et isto modo non intelligitur quaestio, quia perfectio attributalis non est ratio nec conceptus animae, sed vera et summa res aeternaliter existens.*
- (b) *Alio modo possunt aliqua dici distingui ratione quia eorum sunt propriae rationes distinctae, ita quod ratio unius non est ratio alterius nec e converso. Et isto modo etiam quaestio non est dubia (...), videlicet quod non sit aliqua distinctio extra animam inter perfectiones attributales et quod non sit nisi unica et indivisa ac simplex perfectio omnibus attributis significata. Sic enim non sunt aliqua, quorum unum ratio non sit ratio alterius, sed unicum est, cuius sunt omnes huiusmodi rationes, si plures sint.*
- (c) *Aliquid potest ab aliquo distingui ratione quia eius sunt plures rationes et ipsum secundum unam differt a se ipsum secundum aliam, sic quod extrema talis distinctionis non intelligantur esse ipsae rationes nec aggregate ex rationibus illis, sed ipsamet res extra praecise diversis huiusmodi rationibus importata differat a se ipsa (...). Et in hoc sensu intelligo quaestionem¹⁶⁴.*

Ora che Gregorio ha posto le due condizioni basilari (definizioni di perfezione attributale e qualificazione della distinzione di ragione) è tempo di formulare la soluzione del problema della distinzione tra gli attributi divini, soluzione che si articola in tre conclusioni:

- 1) La distinzione tra le perfezioni attributali in Dio non implica pluralità e non afferisce al primo tipo di distinzione di ragione (tra *ratio* e *ratio*, o tra *ratio* e *res*)¹⁶⁵. La prova di questa conclusione è legata al fatto che la *perfectio attributalis* in Dio non è una *ratio*, ma una vera e propria *res*: *‘haec probatur quia quaecumque distinguuntur ratione hoc modo, sunt ratio et ratio vel saltem illud quod sic distinguitur est ratio, ut dictum est; sed perfectio attributalis non est ratio, sed verissima et*

aliqua esse eadem ratione non quia sint una ratio, sed quia eorum est una ratio, sicut distinctae res eiusdem speciei dicuntur esse eadem ratione, quia earum est una ratio specifica», ID., ibid.

¹⁶³ Il testo di Gregorio è – come di consueto – complesso: «tertio modo posset dici aliquid ab aliquo distingui ratione neutro praedictorum modorum, sed sic, quod ipsum praecise unum secundum se propter plures rationes circa ipsum fabricatas distinguatur ratione a se ipso sic, quod distinctio talis non intelligatur esse solum inter illas rationes nec per inclusionem rationum, sed in ipsa re, cuius sunt istae rationes, ut praescinditur ab omnibus talibus rationibus», ID., *ibid.*

¹⁶⁴ ID., *Ibid.*, p. 76.

¹⁶⁵ Conclusio «prima est quod nulla est pluralitas perfectionum attributalium seu distinctio secundum rationem primo modo sumpta», ID., *ibid.*, p. 71.

- perfectissima res extra animam*¹⁶⁶. Siccome però non è possibile introdurre qualunque forma di molteplicità nell'essenza divina, le perfezioni attributali divine dovranno distinguersi in un altro modo.
- 2) Se intendiamo invece la distinzione di ragione nella sua seconda accezione (nel senso che la *ratio* di una determinata *entità* – che sia in sé una *res* o una *ratio* non ha importanza – non è la *ratio* di un'altra), e recuperiamo al contempo la distinzione tra *attributum* (*vox* o *conceptus*) e *perfectio attributalis* (*vera res*) si verifica, secondo Gregorio, qualcosa di interessante: gli attributi sono distinti secondo ragione (ossia risulta corretto affermare che la giustizia divina non è la misericordia divina, la sapienza non è la bontà, e così via), mentre non viene toccata l'unità del livello della *vera res* (*perfectio attributalis*)¹⁶⁷, che comunque deve garantire al suo interno una qualche forma di distinzione che andrà collocata altrove: per ora, infatti, abbiamo solo ammesso che la *vox* o il *conceptus* (*attributum*) di cui noi ci serviamo, e che implicano una *definitio nominalis* che non coincide di per sé con il *quid rei*, possano essere molteplici mentre il *quid rei* (*perfectio attributalis*) è sempre unitario¹⁶⁸.

Ora, su questa seconda conclusione conviene insistere un poco di più dal momento che la sua complessità non va sottovalutata, e solo alla luce di una sua corretta e completa comprensione è possibile qualificare con precisione la posizione di Gregorio intorno alla distinzione tra gli attributi divini. Questa seconda conclusione – che tra l'altro si scaglia veementemente contro la distinzione formale – racchiude il cuore della proposta di Gregorio, che sostanzialmente è riassumibile in questi termini: (a) posto che Gregorio non concede alcuna validità alla distinzione formale, è assolutamente contrario all'introduzione di più *formalitates* nell'essenza divina (che costituirebbero un'entità 'intermedia' distinta dalla *res*, e al contempo superiore alla *ratio*); (b) gli unici termini che ha a disposizione per risolvere il problema sono dunque: 1) la *res* (Dio in quanto infinito, uno e assolutamente semplice), la cui *perfectio attributalis* è la medesima *res* (Dio) in quanto non-molteplice e indistinta eppure contenente sostanzialmente 'tutti' gli attributi, 2) la *vox* o il *conceptus*, che qualificano

¹⁶⁶ ID., *Ibid.*

¹⁶⁷ «Secunda conclusio est quod sumendo distingui ratione secundo modo, unum attributum distinguitur ratione ab attributo alio, perfectio autem attributalis non distinguitur ratione a perfectione attributali, verbi gratia iustitia a misericordia, quamvis perfectionis attributalis sint multae rationes attributales distinctae», ID., *ibid.*, p. 71

¹⁶⁸ Questo è uno dei punti di maggiore pregnanza teoretica (e relativa densità) del testo di Gregorio. Conviene forse riassumere puntualmente il percorso in punti, per renderne più agevole la comprensione: (a) una *definitio nominalis* (*quid nominis*) si riferisce certamente ad una determinata *res*, ma riflette più che altro ciò che il nostro intelletto coglie di quella *res* senza manifestarne – esistenzialmente o realmente – la cosalità stessa (*res* o *quid rei*); (b) è dunque possibile, teoricamente, fornire più *definitiones nominales* (*quid nominis*) di una medesima *res* senza intaccarne l'unità essenziale (*quid rei*), in modo tale che il nostro intelletto – strutturalmente vincolato alla molteplicità creaturale e alla scansione del creato nel molteplice finito – possa disporre di definizioni limitate e nominali per indicare 'a più riprese', 'sotto vari adombramenti' una cosa che in sé è però unitaria e di natura essenzialmente distinta (infinita e una); (c) si spiega dunque come sia possibile disporre di più *attributa* (*voces* o *concepta*) che esprimono definizioni o aspetti differenti di una *res* (*perfectio attributalis*) che in sé è però unitaria. Il testo di Gregorio da Rimini dovrebbe risultare, a questo punto, comprensibile: «quorumlibet nominum diversa significantium vel connotantium diversae sunt rationes explicantes quid illa significant, patet. Sed attributa quaelibet sunt huiusmodi: quaedam enim significant diversa, verbi gratia iustitia et misericordia, sapientia, et alia multa; nam iustitia significat iustitiam incretam et quamlibet creatam, similiter misericordia misericordiam incretam et omnes misericordias creatas, eodem modo sapientia incretam et creatas sapientias significat. Quamvis autem iustitia increta non sit alia res a sapientia increta et misericordia increta, iustitia tamen creata res alia est a sapientia increta e misericordia increta, iustitia tamen creata res alia est a sapientia creata et similiter misericordia creata alia est ab utraque. Ista enim tria attributa non solum significant diversa, sed consignant secundario etiam diversa, sicut patet in definitionibus ipsorum», ID., *ibid.*, p. 71

invece la modalità o la sfumatura con la quale il nostro intelletto comprende la realtà, e dunque indicano l'angolazione dalla quale il *viator* comprende la questione degli attributi divini, 3) la *ratio*, la quale però è duplice: (3a) da un lato indica il *quid rei* della *perfectio attributalis* divina (che è infinita e unica, ma – quanto all'intelletto del *viator* – sostanzialmente inattingibile sotto questa forma); (3b) dall'altro lato indica il *quid nominis* dei vari attributi divini, cioè indica – mediante una definizione nominale che riflette il modo con cui l'intelletto coglie la realtà, senza importare direttamente la *res* stessa o il suo *quid rei* – la modalità molteplice (*attributa* in quanto *voces* o *concepta*) con la quale l'intelletto del *viator* comprende e 'spacchetta' una *res* unica (Dio e la sua 'infinita' *perfectio attributalis*) nei vari attributi che, distinti dal punto di vista della creatura, sono una sola cosa dal punto di vista di Dio. In questi termini dovrebbe risultare comprensibile il denso testo di Gregorio nel quale si afferma l'identità di tutte le perfezioni attributali in Dio:

patet (...) quod perfectio attributalis, verbi gratia perfectio Dei quam significat hoc nomen 'iustitia' non distinguitur a perfectione quam significat in Deo hoc nomen 'misericordia', ratione hoc modo. Quia, si distinguitur, igitur ratio entitatis quae est iustitia, non est ratio entitatis quae est misericordia, nec e converso. Consequens est falsum. Consequentia patet ex declaratione praemissa de distingui ratione hoc secundo modo. Sed probo falsitatem consequentis, quia, si ratio iustitiae non est ratio misericordiae, misericordia non est iustitia sed alia entitas ab ea; quod est improbatum in praecedenti quaestione. Consequentia ista patet, quia, sumatur illa entitas quae est misericordia, ea demonstrata verum est dicere 'huius entitatis est ratio haec' demonstrata ratione misericordiae. Aut ergo eiusdem est ratio iustitiae, et hoc est contra positum in antecedente, et conceditur propositum, aut ratio iustitiae non est huius entitatis et, cum sit alicuius entitatis, quia vere aliquam significat, sequitur quod est alterius entitatis ab illa demonstrata. Et per consequens entitas quae est iustitia Dei est distincta ab entitate quae est misericordia Dei¹⁶⁹.

Il testo prosegue con una interessantissima precisazione sul modo in cui gli *attributa* indicano sotto molteplici *rationes* la medesima *perfectio attributalis* (Dio)¹⁷⁰, e sfocia in una breve passaggio la cui complessità è pari soltanto alla bellezza che caratterizza la fertile aridità del linguaggio di Gregorio, che in maniera davvero sottile distingue la falsità dell'enunciato 'le perfezioni attributali si distinguono secondo ragione', dalla verità dell'enunciato 'della perfezione attributale vi sono molteplici e distinte *rationes*':

¹⁶⁹ ID., *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁰ «Attributorum sunt rationes diversae. Omnia autem attributa eandem perfectionem important, ut patet ex praecedenti quaestione. Quamcumque autem rem nomen significat, eandem significat nomen illius. Ergo omnes rationes attributorum eandem important perfectionem, et per consequens eiusdem perfectionis sunt plures attributales rationes, eo modo scilicet quo ratio attributalis dicitur esse rei», ID., *ibid.*

ex his patet quod refert dicere 'perfectiones attributales distinguuntur ratione' et 'perfectionum attributalium – vel verius loquendo – perfectionis attributalis sunt plures vel distinctae rationes'. Primum enim falsum est et secundum verum¹⁷¹.

- 3) La terza conclusione afferma che è impossibile che la perfezione attributale si distingua da sé stessa secondo ragione al terzo modo in cui si è inteso che qualcosa si distingue secondo ragione (ossia la medesima cosa che si distingue da sé stessa)¹⁷².

La terza conclusione potrebbe all'apparenza spiazzare, dal momento che ci si aspetterebbe che fornisca la soluzione del quesito circa gli attributi divini. In realtà Gregorio nega con forza che la stessa cosa (*idem*) possa distinguersi da sé (*a se ipsa*) anche solo mediante *rationes* distinte ad essa interne, sostanzialmente perché ciò per mezzo di cui avviene la distinzione (*quo aliquid distinguitur ab aliquo*), implica una differenza tra il distinto e il distinguente che andrebbe ad incrinare la semplicità della cosa stessa (*ipsamet*)¹⁷³. La soluzione dunque è da cercare nelle prime due conclusioni positive, lette in sinergia: da un lato – *originaliter* – la cosa in sé è unica, identica e semplice (*res = perfectio attributalis = Dio*), in modo tale che la giustizia divina sia essenzialmente la bontà divina, la misericordia divina, la sapienza divina e così via; dall'altro lato – posta l'impossibilità di conoscere Dio in quanto tale – il modo con cui il nostro intelletto conosce gli *attributa* divini si basa sulla concezione che parte dalla molteplicità creata di *res* distinte (la sapienza creata, la giustizia creata, la bontà creata), di cui si coglie la definizione (*quid nominis*), che indica la *ratio perfectionis attributalis* ma che però non coincide – per così dire – 'substantialiter' (nel senso di una piena identità tra *quid nominis* e *quid rei*) con la *res*, in modo tale che, dal nostro punto di vista, la *res* che è unitaria (*res = perfectio attributalis = Dio*) viene conosciuta 'per scansioni successive' (*attributum = vox/conceptus = ratio perfectionis attributalis*), senza implicare nessuna pluralità o molteplicità in Dio¹⁷⁴. Ciò viene confermato, in unione all'importante dottrina del *complexe significabilis* che mostra molto bene lo sfondo logico-terminista della filosofia di metà XIV secolo, nell'articolo successivo, dove si chiarisce apertamente come la differenza tra gli attributi divini non riguardi la *simplicitas* della *perfectio attributalis* (che è una *res* unitaria) ma solo i vari *significabilia complexe* mediate i quali noi cogliamo in momenti successivi le varie *rationes attributalis*:

¹⁷¹ ID., *Ibid.*

¹⁷² «Tertia conclusio est quod perfectio attributalis non distinguitur a perfectione attributali ratione secundum tertium intellectum datum de distingui ratione, nec est possibile aliquid sic distingui», ID., *ibid.*, p. 74.

¹⁷³ «Quod distinguitur et a quo distinguitur sunt distincta. Et hoc universaliter verum est in omnibus, quia omne distinctum a distincto est distinctum», ID., *ibid.*, p. 77.

¹⁷⁴ «Et ideo illud dictum usitatum, quod res considerate secundum unam rationem differ a se ipsa considerata secundum aliam rationem, de virtute sermonis non est verum, sicut non est verum illud quod infertur ex eo, scilicet quod res considerata secundum aliam rationem, de virtute sermonis non est verum, sicut non est verum illud quod infertur ex eo, scilicet quod res considerata secundum unam rationem non est ipsamet considerata secundum aliam rationem. Sed debet intelligi quod ratio una, secundum quam consideratur, non est ratio alia vel differt ab alia, vel quod nomen importans rem illam secundum unam rationem differt ratione a nomine importante eandem secundum aliam rationem modo supra frequenter dicto», ID., *ibid.*, p. 77.

dico quod attributa distinguuntur ratione, immo verius rationibus, quoniam alia est ratio unius a ratione alterius et econverso. Alietas tamen suarum rationum non attenditur penes illud quod principaliter significant aut pro quo supponunt, dum praedicantur de Deo, quoniam tunc oporteret perfectiones attributales esse distinctas ab invicem, cuius oppositum probatum est in praecedenti quaestione, sed attenditur praecise penes extrinseca connotata, sive illa sint aliqua significabilis incomplexa sive significabilia complexa tantum¹⁷⁵.

La formulazione negativa della terza conclusione è dunque da leggersi come ulteriore critica della distinzione formale, dal momento che Gregorio considera talmente poco valida l'introduzione di qualunque forma di pluralità o molteplicità (anche solo apparente) in Dio da non accettare nemmeno la distinzione più 'sottile' possibile, che distingue la medesima cosa da sé stessa quando viene considerata sotto diversi aspetti¹⁷⁶ o – husserlianamente – adombramenti, come bene evidenziano questo passaggi:

ex his, ut videtur, sufficienter patet quod nulla una res extra animam ratione distinguitur a se ipsa et quod perfectio attributalis non distinguitur a perfectione attributali ratione, cum perfectio attributalis sit vera res extra animam et non ratio, nec rationem includens, et non sint plures aliquae entitates extra animam quae sint perfectiones attributales¹⁷⁷.

Sicut nihil per rationem distinguitur ab aliquo realiter, sic nihil per rem distinguitur ab aliquo ratione. Tum quia distinctio rationis non est praeter operationem animae, sed tales qualitates sunt in illa substantia praeter operationem animae, esto quod numquam consideretur, ergo per illas ipsa non distinguitur ratione, et per consequens nullo modo. Item, esto quod una res videatur pluribus visionibus, licet visiones illae ab invicem sint distinctae, ipsa tamen non distinguitur visione a se ipsa, ita etiam, dato quod una res concipiatur pluribus rationibus, ipsa non distinguitur ratione a se ipsa, sed illae rationes tantum mutuo distinguuntur¹⁷⁸.

La critica di Gregorio contro l'introduzione di qualunque pluralità o di qualsivoglia forma di distinzione nell'essenza divina è talmente marcata che l'ariminense, a conclusione del suo lungo e complesso argomentare, ritiene di muoversi in perfetta sincronia con Pietro Lombardo, qualificando gli attributi divini non come una reale pluralità – dal momento che tutte le perfezioni attributali si identificano con l'essenza divina – ma come una molteplicità dal solo punto di vista delle creature, e in riferimento ai diversi effetti che l'essenza divina può in esse creare:

¹⁷⁵ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio II, art. 2, pp. 88-89.

¹⁷⁶ E infatti nel formulare il terzo tipo di distinzione di ragione, Gregorio richiama l'autorità di alcuni Dottori, che i curatori dell'edizione critica di Gregorio esemplificano usualmente in Pietro Aureolo: «quaemadmodum multorum verba doctorum sonare videntur in ista materia et in aliis», ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio II, art. 1, *ibid.*, p. 76.

¹⁷⁷ ID., *Ibid.*, p. 80.

¹⁷⁸ ID., *Ibid.*, pp. 80-81.

haec est intentio Magistri quarto libro distinctione 46 capitulo 'sed quomodo iustitiam dei etc.' (...) Ecce quod misericordia et iustitia nullo modo res vel entitates distinctas in Deo significant, sed tantummodo eandem Dei essentiam, utrumque tamen illorum aliquid praeter essentiam connotat seu dat intelligere, sicut iustitia connotat merita creaturarum et Dei effectum circa ipsas qui est distributio praemiorum et poenarum. Similiter misericordia dat intelligere creaturas miseras et Dei liberatione, qua ipsas liberat a miseria¹⁷⁹.

5.3 Predicazione attributale in quid

A questo punto Gregorio indaga una questione ulteriore: in che modo si predicano gli attributi quando li si attribuisce a Dio? Ponendo che gli attributi indicano sostanzialmente non tanto diverse *res*, ma solo diversi modi di connotare la medesima realtà, cosa qualifica ogni attributo quando viene predicato di Dio? Per rispondere alla questione, Gregorio da Rimini comincia la sua disamina qualificando in quanti modi può essere definita la predicazione *in quid*:

- 1) Una prima modalità (*communiter*) della predicazione *in quid* è la predicazione *in recto*, non denominativa, grazie alla quale il predicato indica qualcosa di diverso da quanto indicato dal soggetto¹⁸⁰.
- 2) Una seconda modalità (*strictius*) della predicazione *in quid* è simile alla precedente, ma non predica nulla di contingente o accidentale, e consente di escludere molte predicazioni *in quid* che non sono necessarie all'oggetto di cui si predicano¹⁸¹.
- 3) Una terza modalità (*strictissime*) riguarda esclusivamente la predicazione *in primo modo dicendi per se* e non *denominative*, e con questa modalità di predicazione vengono escluse alcune forme di predicazione che possono essere *in quid* nei primi due modi¹⁸².

¹⁷⁹ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio II, art. 2, pp. 89-90. O, come si evince poco più avanti, come una distinzione che riguarda non tanto la diversità delle *res*, ma piuttosto la diversità dei connotata: «dicendum quod rationes esse diversas et alias ad invicem contingit dupliciter: aliquando enim hoc est propter diversitatem rerum principaliter importatarum; aliquando praecise propter diversitatem aliquorum extrinsecum connotatorum», *ibid.*, p. 92.

¹⁸⁰ «Uno modo communiter pro praedicari in recto et non denominative de denominatione extrinseca vel intrinseca loquendo proprie de denominativa praedicatione, quae scilicet non attenditur praecise secundum transfigurationem et cadentiam vocis a nomine principali, sed etiam secundum significationem, quando videlicet principale nomen seu abstractum significat rem distinctam ab eo pro quo supponit subiectum, verbi gratia <Socrates est musicus> quantum ad intrinsecam denominationem, et similiter <homo est animatus> et quantum ad extrinsecam <lapis est visus seu cognitus>», ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio II, art. 3, p. 95.

¹⁸¹ «Secundo accipitur praedicari in quid strictius pro praedicari in recto et non denominative, ut dictum est, et cum hoc etiam praedicari non accidentaliter seu contingenter, sic quod possit non praedicari etiam posita subiectu constantia, et per hoc multae praedicationes in abstracto excluduntur, verbi gratia <albedo est similitudo>, <linea est recitudo>, et aliae similes, quarum praedicata possunt successive vere affirmari et negari de subiectis», ID., *ibid.*, p. 96.

¹⁸² «Tertio accipitur praedicari in quid strictissime pro praedicari in primo modo dicendi per se et non denominative. Et isto modo multae praedicationes non sunt in quid, quae tamen sunt in quid duobus modis praemissis, ut hae <humanitas est unitas>, <homo est unus>, <actio est passio>, <angelus est dependens> aut etiam <dependentia>, et multae similes, quarum praedicata aliqua connotant quae nec aliqua eorum connotant earum subiecta», ID., *ibid.*, p. 96.

Posta questa tripartizione, Gregorio ritiene che la predicazione degli attributi a Dio sia una predicazione *in quid* nel primo e nel secondo modo, predicazione che consente di affermare che la bontà divina è la sapienza divina, e così per tutti gli attributi, escludendo al contempo la contingenza di questa identità. Proprio sull'aspetto della contingenza è interessante notare che l'ariminense non considera la prescienza e la predestinazione come attributi divini (che sembrerebbero qualificare qualcosa di contingente, dal momento che se non ci fosse nulla di futuro, non potrebbe esserci né prescienza né predestinazione), dal momento che – sulla scorta di Anselmo – essi non qualificano una perfezione che renderebbe Dio 'diminuito' qualora assenti, perché al contrario, se indicassero una perfezione effettiva, renderebbero necessaria la creazione di qualcosa che dovrebbe essere preconosciuto o predestinato.

Ne consegue anche che la predicazione *in quid* in riferimento a Dio non può essere secondo la terza modalità analizzata, perché se – come accade nell'uso comune – Dio è considerato come natura assoluta, non può darsi nulla che connoti *per se et in primo modo dicendi* qualcosa che si riferisca alla natura assoluta¹⁸³. Naturalmente è pur sempre corretto affermare che ciascun attributo in quanto tale indica qualcosa che – almeno in sé – è distinto dalla *deitas* in quanto tale, ed infatti Gregorio mantiene comunque una distinzione tra le *rationes attributales* in sé, e la *ratio divinitatis* che le comprende tutte quante, anche se sfumata in un doppio livello, dal momento che le *rationes attributales* (ciascuna delle quali in sé autonoma e compiuta, ossia non includente quella di altri attributi) possono essere considerate ciascuna come 'parte' della *ratio divinitatis* che le ricomprende tutte:

*concedo quod diversae <sunt> rationes attributorum inter se et etiam a ratione divinitatis, licet non eodem modo. Nam in ratione unius attributi non ponitur aliud attributum nec ratio eius; in ratione vero divinitatis ponitur quodlibet attributum, ut haec sit ratio divinitatis 'entitas quae est sapientia, bonitas, intellectus, iustitia', et sic de singulis. Et per consequens in ratione divinitatis cadunt rationes omnium attributorum. Et ideo ratio cuiuslibet attributi distinguitur a ratione deitatis sicut ratio partialis a totali in qua includitur, sicut diceretur quod ratio generis distinguitur a ratione speciei*¹⁸⁴.

In questo modo, pur restando valido in Dio che 'la sapienza è la giustizia', se si domanda 'che cos'è la sapienza?' risulterà corretto fornire la *ratio sapientiae*, che in sé non è la *ratio iustitiae*.

¹⁸³ «Dico quod attributa nec de Deo nec de se invicem praedicantur in quid tertio modo. Probatur primum, quia quodlibet aliquid connotat affirmative vel negative, quod non connotat hoc nomen <deus>, supposito quod ipsum sit mere absolutum et proprium illius summae essentiae, sicut ipsum accipimus in usu communi; ergo nullum tale de ipso praedicatur in quid illo modo. Patet consequentia, quia nullum connotativum praedicatur in primo modo de aliquo mere absoluto. Secundum probatur ex eo, quod quodlibet connotat aliquid, cui nihil simile aliud connotat et e converso. Nulla autem talium mutua praedicatio est in primo modo dicendi per se, et per consequens nec in quid modo isto», ID., *ibid.*, p. 97.

¹⁸⁴ ID., *ibid.*, p. 98.

5.4 Dio è in un genere?

A questo punto Gregorio da Rimini si dirige deciso ad affrontare la seconda questione centrale collegata alla distinzione tra gli attributi divini: è possibile affermare che Dio sia in un genere¹⁸⁵? La soluzione proposta da Gregorio sarà oggetto di una dura critica da parte di Ripa, pertanto è opportuno indagare in dettaglio la proposta dell'ariminense. Solitamente si tende ad escludere che Dio sia in un genere dal momento che la sua somma semplicità è incompatibile con il possedere parti intrinseche o l'essere collocato in una categoria (da notare che, siccome il genere è predicato delle relative specie, può essere considerato come una 'parte' delle specie stesse), o – più semplicemente ancora – per il solo fatto di non possedere materia, che lo pone immediatamente al di fuori di ogni genere. Dall'altro lato, però, Gregorio si imbatte nell'autorità di Damasceno, che ammetteva la compostibilità della semplicità divina con l'essere in un genere, dal momento che – essendo la sostanza il genere generalissimo al di sopra del quale non v'è altro genere, e contenendo sia la sostanza materiale che la sostanza immateriale – non è contraddittorio che Dio si trovi in un genere sommo (la sostanza appunto); concedendo una ragionevole coerenza al Damasceno, Gregorio cerca di verificare se la somma semplicità divina sia veramente incompatibile con la collocazione in un genere.

È opinione di molti Dottori che la semplicità divina sia incompatibile con la collocazione in un genere, dal momento che tutto ciò che si trova in un genere è in qualche modo composto. Alcuni ritengono che la composizione sia tra un elemento attuale e un elemento potenziale, *tamquam ex propriis principiis*:

*hoc tamen diversimode a diversis ponitur. Quidam enim dicunt quod quaelibet res per se existens in praedicamento est intrinsece composita ex diversis rebus, actuali scilicet et potenciali sui generis, tamquam ex propriis principiis*¹⁸⁶.

È di questa opinione chi segue Averroè, e presenta numerose autorità a sostegno (che sarebbe prolisso seguire in dettaglio), e alcuni argomenti di ragione interessanti: (a) ogni realtà definibile è composta di parti; ma ogni realtà collocata in un genere è definibile; quindi è composta; (b) se la conclusione non fosse valida, ciò sembrerebbe valere in primo luogo per gli accidenti, che sono forme semplici; tuttavia ogni mutazione è rivolta ad un termine preciso (ad esempio lo sbiancamento), ma tale termine non è una forma semplice perché si produce per accidente; è dunque composto, benché non dall'unione di sostanza e accidente. Inoltre la semplicità coincide con la perfezione, e dunque quanto più un ente è semplice, tanto più è perfetto; ma l'accidente, se fosse non-composto, sarebbe la realtà più perfetta; (c) alla base del moto e del suo termine c'è la medesima realtà, che suscita la trasformazione; ma tale realtà non è l'oggetto nel quale si verifica la trasformazione. Gregorio critica questa posizione facendo notare che esistono alcune realtà (es. gli angeli) che pur essendo in un genere non sono composte. In secondo luogo le qualità (es. qualità accidentali o accidenti in generale) non sono composte, nemmeno da parti potenziali della stessa natura dell'accidente.

¹⁸⁵ «Utrum cum divina simplicitate sit compossibile deum esse rem alicuius generis vel praedicamentis», ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio III, pp. 102-140.

¹⁸⁶ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio III, art. I, p. 103.

A questa opinione Gregorio fa seguire quella di Scoto, che considera una radicalizzazione della precedente, che radicalizza la composizione facendola risiedere in due *res* distinte (o – come negli accidenti – in una *res* e in una *realitas* ad essa intrinseca):

alii sunt qui concordant cum opinione praemissa in hoc, quod quaelibet res per se existens in genere est composita aliquo modo ex natura rei, sed discordant in modo ponendi. Unde dicunt 'quod in aliquibus creaturis genus et differentia accipitur ab alia et alia re, sicut ponendo plures formas in homine <animal> accipitur a sensitiva et <rationale> ab intellectiva; et tunc illa res, a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibili ab illa re, a qua accipitur differentia. Aliquando, quando ibi non sunt res et res, sicut in accidentibus, saltem in una re est aliqua propria realitas a qua sumitur genus et alia realitas a qua sumitur differentia', respectu cuius alia est potentialis et perfectibilis per eam¹⁸⁷.

A partire da questa distinzione originale, qualificata come la minore in assoluto (molto simile alla distinzione formale?), Gregorio ritiene che Scoto proceda per escludere l'infinità da questo tipo di composizione, escludendo così Dio – l'*ens infinitum* – dalla composizione e dalla relativa inclusione in un genere:

ista compositio realitatum, potentialis et actualis, minima est, quae sufficit ad rationem generis et differentiae, et ista non stat cum hoc, quod quaelibet realitas in aliquo sit infinita, realitas enim si esset de se infinita, quantumcumque praecise sumpta non esset in potentia ad aliquam realitatem, igitur cum in deo quaecumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua formaliter posset accipi ratio generis. Haec omnia sunt verba eorum¹⁸⁸.

Anche l'opinione di Duns Scoto viene criticata aspramente, in primo luogo perché Gregorio ritiene falso l'assunto iniziale per il quale la *ratio generis* e la *ratio differentiae* vengano ricavate a partire da due *res* (o due *realitates*) distinte, e questo sia che in ogni ente vi siano più forme sostanziali o una soltanto: in entrambi i casi, infatti, o il genere non si predicherebbe *in quid* della specie più di quanto non faccia la differenza, oppure, se anche ammettiamo la presenza di più forme sostanziali, Gregorio ritiene che ciascuna di esse non possa risultare potenziale alle altre, ma piuttosto che perfezioni immediatamente la materia¹⁸⁹. In secondo luogo Gregorio critica anche l'assunto relativo all'accidente, che vedrebbe la presenza di una *res* e una *realitas*

¹⁸⁷ ID., *ibid.*, p. 116.

¹⁸⁸ ID., *ibid.*, p. 116.

¹⁸⁹ «Nam, sive sint plures formae substantiales in substantia una composita sive una tantum, falsum est quod genus significet partem, ut volunt, alioquin non plus praedicaretur de specie in quid quam differentia; quod est falsum. Item, si significaret partem vel sumeretur a parte speciei, verbi gratia <animal> a forma sensitiva et <rationale> ab intellectiva, ut dicunt, res illa, a qua sumitur genus, non esset potentialis ad rem, a qua sumitur differentia, nec perfectibilis per eam, ut dicunt, quia nulla forma substantialis est perfectibilis per aliam formam substantialem, sed quaelibet, etiam si plures essent simul in eodem, immediate perficit materiam, sicut patebit in Secundo de omni forma materiali», ID., *ibid.*, p. 117.

distinte che giustificerebbero la composizione tra il genere e la specie, affermando – in nuce – come la composizione di genere e specie non leda la semplicità dell'ente in questione:

*secundo deficit in eo quod dicit de accidentibus, nam aut volunt quod realitas generis et realitas differentiae non sint aliqua una res simplex, sed praecise constituunt unam rem compositam sicut materia et forma unam substantiam compositam*¹⁹⁰.

Inoltre non si può nemmeno accettare la tesi della distinzione formale tra queste due *realitates* unitamente alla loro identità reale, perché si potrebbe sollevare il problema se tale formalità sia in qualche modo della stessa natura del composto oppure no, rilievo che conduce o a negare la presenza di più *realitates* distinte formalmente, o al loro proliferare infinito¹⁹¹. Pertanto, sia che si ammetta una reale composizione all'interno degli accidenti, sia che si ammetta una più 'semplice' distinzione formale, in entrambi i casi sono implicate contraddizioni insolubili nel complesso discorso di Duns Scoto.

Segue una breve analisi della proposta di Tommaso d'Aquino (ripresa anche da Egidio Romano, che punta principalmente sul fatto che ciò che esiste in un genere non è atto puro), il quale esclude la presenza di Dio in un genere per via del fatto che tutto ciò che si trova in un genere è composto dall'*esse* e dall'*essentia*:

*quia – ut dicunt – omnia, quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid; differunt autem secundum esse, non enim est idem esse hominis et equi, et naturae huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod, quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, id est esse et essentia. In deo autem non differunt*¹⁹²

La posizione di Tommaso viene giudicata falsa perché secondo Gregorio non si dà alcuna distinzione tra *esse* ed *essentia* in nessun ente, né creato né increato; se anche si desse, comporterebbe – come per le *formalitates* – un proliferare infinito di *essentiae* in ogni singolo ente¹⁹³.

L'ultima tesi presa in esame è quella di Pietro Aureolo il quale escludeva Dio da ogni genere per via di una composizione puramente di ragione (genere/specie; determinabile/determinante) che è attribuita ad ogni realtà presente in un genere:

alii vero dixerunt quod deo repugnat esse in genere propter suam simplicitatem summam, non quidem quia quodlibet, quod est in genere, sit compositum secundum rem, sed quia quodlibet est compositum

¹⁹⁰ ID., *ibid.*, p. 117.

¹⁹¹ «Et tunc quaero de formalitate una, an sit eadem aliquo modo ex natura rei illi rei communi, vel non. Si non, igitur non est una res cum alia formalitate. Si sic, cum illa formalitas etiam aliquo modo distinguatur ab ea, et per te non est possibile ut eodem primo aliquid conveniat cum aliquo et distinguatur ab eo, oportebit dare formalitatem in formalitate in infinitum, ut praeallegata quaestione deducebatur», ID., *ibid.*, p. 118.

¹⁹² ID., *ibid.*, p. 121.

¹⁹³ «Haec opinio non est vera: tum quia talis distinctio essentiae ab esse non est in aliqua re creata vel increata, ut alias poterit patere. Tum quia, est quod esset, constat tamen quod ipsa essentia rei non est composita ex esse et essentia; alias in una re essent infinitae essentiae vel infinita esse, vel dabitur essentia non composita ex esse et essentia», ID., *ibid.*, p. 121.

secundum rationem, scilicet ex genere et differentia, et ex conceptu determinabili et determinante, qui conceptus determina<bi>lis aliquam rationem determinatam importat, licet non ultimate. Unde genus non dicit conceptum omnino confusum et nullam determinatam rationem includentem sicut conceptus entis et conceptus attributales, sed dicit 'conceptum importantem determinatam aliquam rationem, licet non ultimate', sicut animal sensibilitatem. 'Unde dicit formam mediam inter purum actum et puram potentiam, ut dicit Commentator II Metaphysicae commento 33'¹⁹⁴.

La posizione di Aureolo non regge perché – come per le precedenti – Gregorio da Rimini non concede la presenza di una composizione necessaria, nemmeno di ragione, all'interno di ciò che si trova in un genere. Le critiche alle posizioni di altri Autori, accomunate proprio dalla critica alla presenza di una composizione tra due elementi, di qualunque genere sia questa composizione (tra *res* e *res*, *formalitas* e *formalitas*, *realitas* e *realitas*, atto e potenza, genere e specie) serve a Gregorio per preparare la sua conclusione. L'articolo 1 termina infatti con un rilievo importante: la somma semplicità divina non è incompatibile con la sua (eventuale) collocazione in un genere. Così come esistono alcune realtà che non sono composte (es. gli angeli, gli atti di intellesione, le intelligenze stesse) e ciononostante sono collocate in un genere, lo stesso rilievo può riguardare Dio:

respondeo igitur quantum ad hunc articulum quod deo non repugnat ratione suae simplicitatis esse in genere. Quod ex dictis potest sic probari: si enim repugnaret deo etc, hoc esset, vel quia omne quod est in genere est aliquo modo compositum compositione essentiali aliquorum, quorum unum est potentia et reliquum eius actus realiter distinctus, aut uterque actus, et hoc non est verum, cum multa talia sint per se in genere, in quibus non est talis compositio, verbi gratia intelligentiae abstractae et formae accidentales spirituales, ut intellectio et volitio et huiusmodi, et similiter multae corporales, ut supra probatum est'¹⁹⁵.

Sostanzialmente, almeno fino a questo punto, Gregorio sembra muoversi in linea con Guglielmo di Ockham, sia per l'esclusione di una pluralità di elementi formali nelle sostanze (semplici o composte), sia per la critica della tesi per la quale Dio non è incluso in un genere per via dell'assenza di composizione; resta dunque da verificare la questione dell'inclusione di Dio nel genere della sostanza, e qui la distanza da Ockham si fa evidente. Si passa infatti, con un secondo articolo, a verificare l'effettiva presenza di Dio in un genere. Gregorio è consapevole che la maggior parte dei filosofi e teologi del suo tempo negavano la collocazione di Dio in un genere, ma si preoccupa comunque di notare inizialmente come diversi siano i modi mediante i quali essi giustificano tale esclusione. Nonostante le molte autorità citate, Gregorio afferma esplicitamente la conclusione opposta:

¹⁹⁴ *Id.*, *ibid.*, pp. 122-123.

¹⁹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 124.

*ideo primo probo quod res importata per hoc nomen 'deus' vere est in praedicamento substantiae, secundo probabo quod praedicabilia quaedam vere et proprie de deo dicta sunt in praedicamento*¹⁹⁶.

Le tesi contenute in questo articolo sono piuttosto importanti perché saranno riprese puntualmente da Ripa e sottoposte ad una critica massiccia. La prima argomentazione utilizzata da Gregorio è la seguente: ciò che può essere predicato di due cose distinte per specie, e non viene predicato allo stesso modo di entrambe, rappresenta il genere per entrambe le *res*, e pertanto tale *res* si trovano nella categoria (*praedicamentum*) cui tale termine afferisce¹⁹⁷; è il caso per esempio del termine 'spirito', che può essere predicato degli angeli e di Dio, per quanto appartengano a due specie differenti. Gregorio è piuttosto attento a dimostrare – Scritture alla mano – come il termine 'spirito' sia predicabile tanto di Dio quanto dell'angelo Gabriele o Michele, in modo tale da offrire un fondamento sicuro alle sue tesi.

La seconda argomentazione utilizzata da Gregorio riguarda alcuni 'predicabili' attribuibili a Dio: dal momento che termini quali 'Padre', 'creatore', 'Figlio', 'principio' sono predicabili che appartengono al genere della relazione, è corretto affermare che di Dio è possibile predicare alcuni elementi che in sé appartengono ad una categoria, e pertanto non è impossibile che Dio sia in un genere¹⁹⁸ (*ex hoc autem quod isti termini sunt per se de praedicamento relationis, si rem, quam significat 'pater' et 'filius' et huiusmodi in creaturis, ponimus in praedicamento relationis, necesse est eadem ratione rem etiam, quam significant in deo, collocare in praedicamento relationis*¹⁹⁹). Inoltre lo stesso Agostino – di cui non si può dubitare che Gregorio fosse un sottile conoscitore – *indubitanter ponit [quod] praedicamenta aliqua vere de deo dici*²⁰⁰.

Infine Gregorio cerca di dimostrare come la tesi per cui Dio è in un genere non può essere negata da nessuno che voglia definirsi un attento conoscitore di Aristotele:

*huius sententiae, videlicet quod deus sit res contenta in praedicamento substantiae, fuisse Philosophum nullus, qui eum viderit, potest dubitare*²⁰¹.

Seguono alcune pagine dedicate a mostrare come in numerosi passi di Aristotele e Averroé si possano trovare giustificazioni esplicite della collocazione di Dio in un genere²⁰². L'intervento più originale di Gregorio pare essere il tentativo di qualificare in modi diversi il termine 'sostanza': (a) in un senso infatti 'sostanza' deriva

¹⁹⁶ ID., *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio III, art. II, p. 128.

¹⁹⁷ «Omne quod praedicatur vere et in quid de pronome demonstrante rem aliquam et etiam de pronome demonstrante aliquam aliam rem specie distinctam ab illa, nec tamen sic praedicatur de quolibet, est genus illius rei, et illa res est in genere illo et per consequens in praedicamento, cuius est genus illud», ID., *ibid.*, p. 128.

¹⁹⁸ «Secundum probo sic: Pater, Filius, creator, principium et plura similia sunt praedicabilia per se relativa et ad aliquid, ac per hoc de praedicamento relationis, et proprie dicuntur de deo; igitur de deo proprie dicuntur praedicabilia, quae vere et proprie sunt in aliquo praedicamento», ID., *ibid.*, p. 130.

¹⁹⁹ ID., *ibid.*, p. 130.

²⁰⁰ ID., *ibid.*, p. 131.

²⁰¹ ID., *ibid.*, p. 131.

²⁰² L'obiettivo è sempre lo stesso: «ex his omnibus patet quod Philosophus et Commentator in hac parte utuntur hoc termino substantiae secundum quod est praedicamentum distinctum contra alia praedicamenta et pro rebus quae sunt in tali praedicamento. Sed statim post substantiam dividit [ndc: Aristoteles] in sensibilem et insensibilem, et in generabilem et corruptibilem et in aeternam, et post considerationem de substantia sensibili probat esse substantiam insensibilem abstractam et immobilem», ID., *ibid.*, p. 132.

da 'substo, substas', e quindi si applica – a rigore di termini – soltanto a quegli enti cui sottostà qualcosa (e in questo senso non si applica a Dio); in un altro senso, 'sostanza' può intendersi in un'accezione ancora duplice: (b) come trascendente, e in quanto tale si applica ad ogni essenza ed entità; (c) *magis specialiter*, in quanto indica ogni essenza che è per sé *naturaliter* e *naturaliter* non è *in alio*. Naturalmente in questo terzo senso 'sostanza' non indica nulla che contiene al suo interno degli accidenti, e quindi – in questo significato – è possibile affermare che Dio sia in un genere (precisamente quello di 'sostanza'). Questa tripartizione serve a Gregorio per giustificare tutti i passi nei quali Agostino sembra affermare che Dio è definito 'sostanza' in senso improprio: a giudizio dell'ariminense, infatti, in questi punti Agostino sta parlando nei primi due sensi di sostanza, che – effettivamente – non si possono estendere a Dio.

6. La tesi di Giovanni da Ripa

A questo punto disponiamo di tutti gli elementi necessari per comprendere la proposta di Giovanni da Ripa. L'analisi di questo Autore 'relativamente nuovo' è utile anche perché conferma quello 'scontro' in atto tra una deriva logicizzante della filosofia, espressa da quei filosofi che paiono concedere una rilevanza particolare alle proposizioni e ai termini prima che alle *res*, e un desiderio (destinato a rimanere tale) di ritornare ad una metafisica fortemente 'realista' – di stampo neoplatonico nel caso di Ripa – che attribuisca il primato alle *res* (anche molto distanti dall'esperienza e dalla sperimentazione degli individui concreti). A fronte delle analisi dei più o meno immediati predecessori di Ripa (come già peraltro osservato nel caso della *Distinctio* 3) non può definirsi casuale, o passare sottotraccia, il fatto che, pur criticando aspramente autori come Duns Scoto o Francesco d'Appignano, il distacco da Gregorio da Rimini sia ancora più netto, mentre nel caso di Ockham rasenti la critica senza riserve ('*et videtur mihi totum oppositum!*'; '*istas rationes ita modicum pondero quod ipsas non adducere contra me nisi propter alios qui circa istas materias modernis temporibus multum nituntur modis ponendi et motivis istius hominis*'). Nel caso dei temi legati alla semplicità divina e alla distinzione formale, infatti, i bersagli principali di Ripa sono fondamentalmente Gregorio da Rimini e Guglielmo di Ockham, criticati a più riprese nel corso delle due questioni che compongono l'ottava distinzione, dove anche Ripa discute tali problematiche²⁰³. Il luogo non è casuale, dal momento che – per comprendere appieno la portata 'ripiana' di questo problema – è necessario avere qualificato diversi elementi: il grado proprio dell'essenza divina, la sua distinzione dalla creatura più perfetta, la dipendenza delle perfezioni creaturali dagli originali *exemplaria* divini (elementi della *Distinctio* 2); la restrizione dell'univocità al dominio creaturale e la matura affermazione di una piena analogia tra Dio e le creature (elementi della *Distinctio* 3). Il punto che più di tutti assorbe l'attenzione è quello riguardante la distinzione tutta ripiana che intercorre tra le *denominationes perfectionis* nelle creature, e le corrispondenti *denominationes perfectionis* in Dio; se, come abbiamo visto trattando della *perfectio specierum*, ogni distinzione tra le perfezioni create trova la sua origine in una originaria distinzione in Dio, come si giustifica questa apparente molteplicità interna all'essenza divina?

²⁰³ «Utrum sola divina essentia sit entitas omnimode supersimplex et una», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139va; «Utrum cum summa simplicitate divinae essentiae stet ipsam esse in aliquo praedicamento creato vel genere», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* II, cod. Vat. Lat. 1082, f. 143va.

In altre parole, ponendo una distinzione in Dio tra le varie perfezioni (dalle quali, in accordo alla *Distinctio* 3, procedono analogicamente le perfezioni create), come si giustifica la semplicità dell'essenza divina?

6.1 Tipologie di distinzione

Come primo elemento di indagine, Ripa cerca di comprendere quali e quanti tipi di distinzione si diano effettivamente. Per rispondere al problema, Ripa intraprende la sua analisi tornando sulla questione del Primo Grado (Dio): è possibile dire che nel Primo Grado concorra una qualche varietà di gradi, o una *latitudo*²⁰⁴? La risposta, in accordo al *modus operandi* di Ripa, passa attraverso la consueta successione di conclusioni. Siccome nella seconda distinzione abbiamo già visto che una *latitudo* è un insieme costituito da gradi disposti in una successione necessaria, che parte dal grado *zero* (non-essere) e può poi procedere fino all'infinito (distinto metafisicamente dall'immensità divina), ne consegue che il concorso unitivo di molteplici gradi si può dare soltanto nel caso di un qualsiasi grado finito, per il quale si ha, appunto, un *cunsum unitive* di gradi distinti *ex natura rei*:

*in quemlibet gradum finitum distantem per aliquam latitudinem a non esse suae denominationis concurrunt varii gradus denominationis consimilis ipsum constituentes ex natura rei distincti*²⁰⁵.

Solo tramite il concorso di più gradi (della stessa natura delle perfezioni che compongono l'ente che andiamo a considerare), tra loro distinti *ex natura rei*, è possibile comporre una *latitudo* unica che determina con precisione il grado metafisico dell'ente preso in esame; ciò vale anche nel caso di un'entità creata indivisibile, come l'anima o l'intelligenza, che hanno un preciso *gradus essendi* nel quale concorre *unitive* l'intera *latitudo* dei gradi ad essa anteriori:

*ymmo etiam tota latitudo qua distat a non gradu suae denominationis, utpote si a sit aliqua creata intelligentia, a habet certum gradum essendi simpliciter, et tota latitudo a non esse simpliciter usque ad a concurrunt unitive in suum gradum essendi*²⁰⁶.

Intorno a questa condizione (la semplicità di essenze come l'anima o l'intelligenza) si struttura una delle due obiezioni contro l'argomentare ripiano: se infatti l'ente *a* (essenza indivisibile) è composto dal concorso unitivo di più gradi (*b*, *c*, *d*, *e*, e così via), ne consegue la necessità strutturale che alcuni di questi gradi saranno remissi rispetto ad altri più intensi; ma la strutturazione di una *latitudo* è tale che il *gradus remissus* è presupposto necessario per il darsi del *gradus intensus*, e quindi i due o più gradi risulteranno realmente distinti²⁰⁷. In realtà l'obiezione non sussiste perché i gradi (remissi e intensi) che compongono un'essenza

²⁰⁴ «Articulus I: utrum in primum gradum essendi simpliciter aliqua varietas graduum seu latitudo concurrat unitive», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139va

²⁰⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139va.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ «Sit enim *a* aliqua entitas indivisibilis realiter – puta intelligentia – sint *b* et *c* duo gradus in *a* essentia, *b* remissior *c* intensior; tunc sic: *b* prius naturaliter correspondet *a* quam *c*, ergo possibile est *a* essentiae correspondere *b* gradui sine *c*, et per consequens *b* et *c* realiter distinguuntur. Confirmatur: nam cuiuslibet latitudinis ymaginariae gradus remissior est

indivisibile non sono realmente distinti tra loro, ma concorrono *realiter* nella medesima essenza indivisibile, che non è immaginabile senza il concorso unitivo di tutti quei gradi:

*enim nego consequentiam: non enim sequitur 'a est prius naturaliter b, igitur a potest esse sine b', sed oportet ultra addi, puta quod 'a sit realiter distinctum a b', et tunc consequentia est bona, sed assumptum est falsum: nam b et c sunt idem realiter respectu a*²⁰⁸.

Proprio perché la distinzione (o concorso unitivo di molteplici gradi) è attiva anche nel caso di entità indivisibili, Ripa ritiene opportuno specificare che la distinzione *ex natura rei* tra questi gradi non è né una distinzione reale (altrimenti non sarebbe possibile rispettare la semplicità e indivisibilità di determinate essenze, come le intelligenze), né una distinzione formale:

*in quamlibet huiusmodi entitatem varii gradus concurrunt ex natura rei distincti, et tamen nec realiter nec formaliter*²⁰⁹.

Il fatto che questa distinzione non coincida con quella formale è spiegabile rammemorando la ripiana distinzione che intercorre tra le varie *denominationes perfectionis* nella creatura, come l'essere, la vita, l'intelligenza, la sapienza: ponendo infatti questa distinzione, è evidente che è proprio a questo livello che va posta la distinzione formale²¹⁰. In altre parole, se ad essere distinti realmente possono essere soltanto gli enti effettivamente esistenti nella realtà, mentre ad essere distinte formalmente possono essere soltanto le varie *denominationes perfectionis* ad esse interne (che non a caso, sul modello di quanto abbiamo osservato in Francesco di Meyronnes, possono essere considerate come delle *formalitates* al loro interno), ne consegue che la distinzione che separa vari gradi che concorrono all'interno della *latitudo* di una certa *denominatio perfectionis* è una distinzione di diverso tipo, minore della distinzione reale (che distingue gli enti) e minore anche della distinzione formale (che distingue le perfezioni all'interno del medesimo ente). Questa terza modalità di distinzione (la distinzione graduale) tiene il posto di quella distinzione tra modo intrinseco e *formalitas* che abbiamo vista operativa in Francesco di Meyronnes, laddove la *realitas* come modo intrinseco poteva caratterizzare più *formalitates* garantendone, al contempo, la non-identità formale e la piena identità reale nella medesima *res*. In Ripa, grazie anche alla metafisica strutturata nelle distinzioni precedenti, la questione si fa decisamente più chiara, perché al posto della distinzione tra modo intrinseco e *formalitas* viene introdotta la distinzione tra le varie *gradualitates* nelle quali si può declinare ogni *denominatio perfectionis*

prior naturaliter quam intensior; igitur stat ipsum in aliquam entitatem concurrere sine intensiori. Consequentia patet: nam alias non esset possibile gradum remissum alicuius denominationis essentialis in aliquam entitatem concurrere sine concursu omnem super ipsum in eadem latitudine », ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 139vb-140ra.

²⁰⁸ *Ibid.*, f. 140ra.

²⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

²¹⁰ «Quod non formaliter, patet: nam secundum quamcumque rationem formalem stat gradus huiusmodi convenire et tamen ex natura rei distingui, sicut patet de intelligentia quae in esse vitae habet plures gradus intensionis, qui tamen unitive concurrunt in eadem rationem formalem vitae », ID., *ibid.*

(che è a tutti gli effetti una *formalitas*), e che va ad individuare l'ente che la esprime proprio grazie al suo grado intrinseco. Il testo di Ripa risulta pienamente comprensibile:

*tertia conclusio: huiusmodi distinctio graduum unitive in eandem rationem formalem concurrentium est minima ex natura rei possibilis reperiri*²¹¹.

*Probat: nam huiusmodi distinctio non est realis – utpote diversarum rerum – nec formalis – scilicet diversarum rationum formalium concurrentium unitive in eandem rem – sed solum graduum diversorum eiusdem rei secundum eandem rationem formalem, ita quod sicut distinctio realis est maxima et distinctio formalis media, ita huiusmodi graduum minima est: habet enim eandem habitudinem ad secundam qualem habet secunda ad tertiam. Sicut enim diversae rationes formales in eandem entitatem indivisibilem realiter unitive concurrunt, ita gradus huiusmodi in eandem rem secundum eandem rationem formalem*²¹².

È evidente dunque che *in rei veritate*, ogni ente distinto da Dio sarà 'composto' secondo questa modalità:

- 1) Una distinzione reale (*realis*), che separa ciascun ente determinato da ogni altro (ad esempio un corpo dall'altro; l'anima intelligibile da un corpo; due anime distinte fra loro).
- 2) Una distinzione formale (*formalis*), che separa – all'interno di ogni singolo ente – una *denominatio perfectionis* dall'altra (ad esempio l'essere dalla vita; la vita dall'intelligenza; l'essere dall'intelligenza; l'intelligenza dalla bontà; e via discorrendo). Risulta interessante notare che, coerentemente con quanto sostenuto nella *Distinctio 2*, siccome l'unica realtà che è priva di *replicationes unitatis divinae* è la materia informe (che possiede solo l'essere), tutti gli enti effettivamente esistenti presenteranno almeno una distinzione formale al proprio interno.
- 3) Una distinzione graduale (*gradualis*), che indica – per ciascuna *denominatio perfectionis* – il grado intrinseco in cui questa si esprime in un ente determinato.

Questa ultima modalità di distinzione – che sarà opportuno chiamare, sulla scorta dello stesso Ripa, distinzione graduale – è di tal fatta che, qualora sia presente, rende incompatibile l'ente in cui è presente con la supersemplicità che caratterizza invece l'essenza divina, come infatti afferma la quarta conclusione:

*licet huiusmodi distinctio intensiva sit minima, nullo tamen modo possibile est ipsam supersimpliciter unitive concurrere in aliquam entitatem*²¹³.

In questo modo viene di fatto esclusa in Dio la presenza della distinzione graduale. L'individuazione di una distinzione ulteriore rispetto alla distinzione formale (sulla quale molti autori successivi a Duns Scoto avevano equivocato notevolmente) permette a Ripa di collocare il tipo più infimo di distinzione non tanto nella

²¹¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

²¹² ID., *ibid.*

²¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

distinzione formale, ma piuttosto nella distinzione graduale, in modo tale da non-escludere la supersemplicità essenziale che deve competere a Dio per mezzo della distinzione formale (che, al contrario, gli verrà attribuita in grado immenso), ma semplicemente per mezzo della distinzione graduale, incompatibile con l'essenza divina che non ammette *latitudo* o composizione di gradi. Potremmo dire che sembra trattarsi di un notevole perfezionamento della proposta di Francesco di Meyronnes, il quale già aveva parlato di una distinzione minore rispetto a quella formale (la distinzione tra il *modus intrinsecus* – in particolare la *realitas* – e qualunque *formalitas*), ma non era riuscito a portare chiarezza sufficiente per escluderla dall'essenza divina, rendendo impossibile (o almeno decisamente complicato) distinguere chiaramente la differenza che separa la semplicità dell'essenza divina dalla composizione *res-formalitas-realitas* che struttura ogni ente creato. Tornando a Ripa, la prova della quarta conclusione è chiara:

nam omnis entitas in quam aliqua latitudo huiusmodi graduum diversorum concurrat, habet gradum essendi constitutum ex huiusmodi latitudine et gradibus eius intrinsecis.

Item, in qualibet tali latitudine gradus remissior prior est quam intensior, et necessario potentialis ad ipsum; gradus etiam intensior constitutus tamquam posterior includit primam potentialitatem ipsorum. Sed constat quod ista repugnant supersimplicitati entitati quae omnem intrinsecam compositionem excludit²¹⁴.

Da questo rilievo segue necessariamente che nell'essenza divina non può essere presente questo tipo di distinzione (graduale), e di conseguenza si riesce a fondare meglio quanto sostenuto nel corpo della seconda distinzione, laddove si escludeva dal Primo Grado immenso qualunque composizione di gradi, e quindi qualunque forma di *latitudo*:

repugnantiam claudit quod in primam essentiam huiusmodi distinctio graduum seu latitudo intensiva secundum aliquam denominationem sibi intrinsecam unitive concurrat²¹⁵.

Questa conclusione viene dimostrata nuovamente per mezzo del richiamo all'unità matematica: l'unità, infatti, a differenza della serie dei numeri che viene generata per mezzo di una sua continua replicazione è assolutamente (a) priva di composizione, (b) dotata di un primato assoluto, in quanto origine di tutti i numeri, e (c) dotata di supersemplicità, altrimenti non sarebbe unità; queste caratteristiche si ritrovano anche, pienamente, nell'essenza divina²¹⁶.

²¹⁴ ID., *Ibid.*

²¹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

²¹⁶ «Nam secundum philosophos et theologos, quod et Sacra Scriptura confirmat, Deo proprissime attribuitur unitas et creaturae forma numeralis; ergo, sicut unitas mathematica respectu totius latitudinis numerorum habet primitatem simpliciter – est enim prior naturaliter tota huiusmodi latitudine – habet etiam supersimpliciter, cum sit omnimode indivisibilis, aliter non esset unitas; habet etiam immensitatem, nam ab ipsa fluit causaliter infinita pluralitas numeralium specierum quarum quaelibet in ipsa unaliter continetur et supersimpliciter », ID., *ibid.*

L'ultima conclusione di questo primo articolo specifica che la distinzione graduale non appartiene all'essenza divina non tanto a causa dell'impossibilità dell'essenza divina di ricevere la distinzione in quanto espressione di un certo grado di intensità, ma a causa dell'imperfezione strutturale dei singoli gradi che sono limitati ed imperfetti:

*non repugnat huiusmodi distinctioni graduum in quantum distinctio tanta est quod in primum esse simpliciter unitive concurrat, sed solum ratione graduum quia sunt limitati et imperfecti*²¹⁷.

La conclusione va letta insieme alla dissoluzione di una seconda obiezione, secondo la quale la distinzione fra due gradi che concorrono *unitive* nella medesima entità costituirebbe una sorta di modulazione della distinzione formale, dal momento che la composizione di più gradi andrebbe ad aggiungere progressivamente delle *formalitates* ulteriori²¹⁸. In realtà Ripa nota che l'aggiunta operata da un grado più intenso sui gradi meno intensi ad esso anteriori, non è nient'altro che il sopraggiungere di una gradualità ulteriore della medesima formalità, ribadendo implicitamente che la natura del 'gradus' è quella di elemento limitato e limitante, che tuttavia per composizione successiva di elementi omogenei (altri gradi) è in grado di strutturare un'entità sempre più complessa e perfetta, priva però della caratteristica di supersemplicità che appartiene all'essenza divina:

*hic dico quod gradus intensior superaddit; non tamen <superaddit> aliam entitatem nec rationem aliam formalem, sed alium gradum eiusdem rationis formalis*²¹⁹.

In altre parole viene implicitamente ribadito come la perfezione dell'essenza divina consista nella supersemplicità di un unico grado, immenso e sottratto al concorso unitivo di più gradi (ciascuno dei quali finito e limitato), mentre la perfezione di qualunque altro ente – anche infinito – è sempre ottenuta per composizione successiva di elementi graduali distinti, che concorrono all'aumento di perfezione mediante l'aggiunta di gradualità perfettive.

Come ultimo elemento viene fornita una concisa ma puntuale ricapitolazione del contenuto di questo articolo:

nam huiusmodi distinctio est minima possibilis correspondere alicui entitati et minor distinctione formali; sed distinctio formalis correspondet entitati divinae saltem inter rationes suppositales et divinam essentiam, sicut patuit distinctione quarta; ergo etc. Ista autem distinctio graduum sic concurrentium in eandem rationem formalem potest satis proprie nuncupari distinctio gradualis,

²¹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 1, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 139vb.

²¹⁸ «Contra secundam conclusionem arguo sic: si unus gradus distinguitur ab alio remissiori intensive, igitur aliquid sibi superaddit: aut igitur superadditum habet esse formale ex natura rei, et sequitur quod distinguitur formaliter ab alio; vel non, et sequitur quod non distinguitur», ID., *ibid.*, f. 140ra.

²¹⁹ ID., *Ibid.*, f. 140ra.

*quoniam est graduum diversorum, sicut distinctio realis est diversarum rerum, et distinctio formalis diversarum rationum formalium*²²⁰.

6.2 Concorso di più *rationes* nell'essenza divina.

Il secondo articolo di questa prima questione va dritto al cuore del problema: una volta distinto correttamente tra *realitas*, *formalitas* e *gradus*, è possibile ammettere che nell'essenza divina concorrano diverse *formalitates*? La domanda che apre questo articolo²²¹, tenendo conto dei rilievi del precedente articolo e delle due distinzioni già analizzate, è per certi versi necessitata dalla struttura stessa della metafisica di Ripa: se infatti da un lato (a) l'essenza divina non contiene alcun grado (dal momento che il grado dell'essenza divina è unico, immenso e supersemplice, come osservato nella *Distinctio* 2), e (b) non è possibile ammettere l'esistenza di più *realitates* in Dio (che concorrerebbero come enti realmente distinti all'interno dell'essenza divina), ma dall'altro lato abbiamo più volte osservato che (c) le *denominationes perfectionis* che nelle creature si trovano distinte (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *sapere*, ecc.) hanno origine dalle medesime *denominationes perfectionis divinae*, dovremmo concludere che – nell'essenza divina – non è possibile incontrare né distinzione graduale né distinzione reale, ma una qualche forma di distinzione formale (tra le molteplici *denominationes perfectionis*) che dobbiamo ora precisare. La domanda, sotto questa forma, è tendenziosa: dati i presupposti, è evidente che nell'essenza divina si incontra una qualche forma di distinzione formale tra le varie perfezioni, sulla quale il filosofo ha già più volte portato l'attenzione. Ciò che costituisce problema è piuttosto comprendere come questa distinzione formale sia compatibile con l'unità reale dell'essenza divina, ossia non introduca una qualche forma di molteplicità che pluralizzi l'unità di Dio; sotto questo secondo aspetto, al contrario, la soluzione che Ripa propone è piuttosto originale e interessante.

La serie delle conclusioni è, per questo articolo, distinta in una doppia serie: la prima analizza la possibilità della distinzione formale tra le perfezioni divine; la seconda indaga la modalità con la quale salvaguardare l'unità reale dell'essenza divina. La prima conclusione non fa altro che ribadire quanto è più volte emerso in tutto l'argomentare ripiano: le perfezioni che si trovano distinte nelle creature sono distinte anche nell'essenza divina, e questo perché la modalità con la quale l'essenza divina si comunica *ad extra* è una forma di partecipazione che, come abbiamo visto nella *Distinctio* 3, (a) non trasmette univocamente alla creatura la medesima *ratio perfectionis* divina ma soltanto una *ratio analogica*, 'depotenziata' nella serie degli infiniti gradi con i quali le varie creature esprimono l'una o l'altra perfezione che proviene originariamente da Dio; (b) questa forma di partecipazione, garantita dal meccanismo della *replicatio unitatis divinae*, è tale che risulta possibile la comunicazione di una *denominatio perfectionis* senza la comunicazione di un'altra *denominatio perfectionis*, e poiché questa comunicazione procede da Dio, la distinzione tra le varie *perfectiones* dev'essere

²²⁰ ID., *Ibid.*, f. 139vb.

²²¹ «Utrum in primum gradum simpliciter sit possibile plures rationes distinctas essentielles formaliter concurrere unitive», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

attiva in qualche modo anche nell'essenza divina. Poste queste considerazioni, la prima conclusione di Ripa non dovrebbe porre particolari problemi:

*secundum quamlibet perfectionem essentialem creaturae ad extra per participationem communicabilem sine altera correspondet divinae essentiae ratio propria et distincta formaliter ex natura rei*²²²

La dimostrazione evidenzia i punti sui quali ci siamo già soffermati. Da un lato, infatti, è necessario ammettere una qualche forma di distinzione tra le *rationes perfectionis* contenute nell'essenza divina al fine di giustificare la diversità nelle creature, altrimenti risulta del tutto impossibile spiegare come una creatura partecipi dell'*esse* ma non del *vivere*, mentre una creatura differente partecipi dell'*esse* e del *vivere*, ma non dell'*intelligere*:

si divina essentia sit participabilis in esse entis ab aliqua creatura absque hoc quod participetur in esse vitae, sequitur quod stat aliquid accedere ad Deum ut est ens absque hoc, quod accedat ad ipsum ut est vita; igitur Deus aliam rationem formalem habet in esse entis, aliam in esse vitae.

*Confirmatur: nam si in Deo esse entis et esse vitae sunt penitus idem formaliter, sequitur quod creatura per accessum ad Deum tantum appropinquat ipsum in esse vitae, sicut in esse entis, et e converso; igitur non stat aliquam creaturam accedere versus Deum quin aequè participet esse Dei secundum utramque denominationem, et per consequens non stat aliquam creaturam habere esse simpliciter et non habere esse vitae, nec acquirere latitudinem essendi per maiorem accessum ad primum nisi acquirat conformiter latitudinem in esse vitae. Et consimili modo probaretur quod non stat aliquam creaturam habere a Deo esse simpliciter quin omnem denominationem perfectionis simpliciter a Deo participet*²²³.

Il collegamento con la teoria della *replicatio unitatis divinae* è garantita dal fatto che, se non si ammette la distinzione formale tra le varie *perfectiones* nell'essenza divina (che sono infinite), ne consegue che l'eccesso di una specie sull'altra potrebbe essere soltanto intensivo – ossia basato sul grado di intensità delle specie – ma non estensivo, ossia basato sull'aggiunta effettiva (*replicatio unitatis divinae*) di una perfezione formalmente distinta da quelle anteriori, che concorra a distinguere effettivamente ciascuna specie da tutte le altre meno perfette. Solo dalla combinazione di eccessi intensivi ed eccessi estensivi è infatti possibile garantire la corretta *replicatio unitatis divinae*: se infatti (a) gli eccessi intensivi risulterebbero possibili anche senza distinzione formale fra le *perfectiones divinae*, dal momento che l'eccesso intensivo è una variabile quantitativa legata all'intensità di un unico elemento preso come riferimento, (b) gli eccessi estensivi richiedono invece una molteplicità, ossia una distinzione formale, tra le varie *perfectiones divinae*, dal momento che l'eccesso estensivo è una variabile quantitativa indipendente dall'intensità, ma legata piuttosto al numero di perfezioni che una creatura partecipa, che è diverso dal numero di perfezioni partecipate da una creatura di una specie diversa. I due tipi di eccesso garantiscono così che la distinzione tra le specie sia basata su un elemento estensivo, ossia la quantità nel numero delle perfezioni partecipate (tante più perfezioni

²²² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

²²³ ID., *ibid.*

partecipate, tanto più perfetta risulterà la specie), mentre la distinzione tra gli individui all'interno di una specie sia una distinzione di tipo intensivo, legata invece alla quantità nell'intensità di determinate perfezioni, che distingue l'individuo da altri individui nella stessa specie. A questo punto dovrebbe risultare chiaro e sufficientemente giustificato come sia possibile che in una specie siano presenti infiniti individui, di perfezione individuale (intensiva) distinta, senza che la perfezione specifica (estensiva) subisca alcun mutamento:

si per idem omnino divina essentia habet esse entis et esse vitae et sic de aliis perfectionibus quas creatura participare potest, sequitur quod omnis excessus creaturae super aliam ex maiori participatione primi est excessus solum modo intensivus quoad gradum perfectionis et non extensivus quoad multitudinem perfectionum essentialium; et si sic, sequitur quod nullae duae creaturae possunt differere specificae, sed solum modo intensive, et per consequens omnis creatura cum qualibet alia aequae communicat in esse vitae, sapientiae et huiusmodi.

Item, sequitur quod nulla creatura formatur in esse ex maiori vel minori replicatione unitatis divinae. Consequentia patet: nam non est intelligibile quod divina essentia pluries replicetur ad creaturae formationem nisi quia pluries participetur, secundum plures scilicet perfectiones essentialis ipsius²²⁴.

A questo punto Ripa formula una seconda conclusione, che pone qualche problema aggiuntivo. Se è necessario ammettere (ed è piuttosto lineare comprenderne la necessità) che diverse combinazioni di perfezioni presenti in diverse creature dipendano da un'originaria distinzione formale delle medesime perfezioni nell'essenza divina, è possibile ammettere che una stessa creatura contenga – al proprio interno – espressioni distinte (*effectus essentialiter distincti*) che dipendono da *rationes* già *formaliter* distinte nell'essenza divina? Ritengo che questa domanda, che non rinvia esclusivamente alla sola distinzione tra varie *denominationes perfectionis*, ma ad una distinzione tra elementi ulteriori (*effectus*) *essentialiter* distinti possa aiutare a comprendere il livello di complessità che riguarda la metafisica di Ripa. La distinzione tra *formalitates* ed *effectus* non è altro che la distinzione che intercorre tra perfezioni 'molto' generali da un lato (*esse, vivere, intelligere, sapere*), e perfezioni 'molto' specifiche (differenze specifiche) o individuali (*haecceitas/haecceitates*) dall'altro; a parte – nuovamente – la vicinanza dottrinale all'intervento di Francesco di Meyronnes sulla precedente speculazione di Duns Scoto (con la relativa introduzione di modi intrinseci quali *haecceitas, existentia, realitas* interni alle *formalitates*), questi *effectus* su cui Ripa porta l'attenzione rimandano a distinzioni loro anteriori e contenute originariamente nell'essenza divina; questo discorso può aiutare a focalizzare meglio cosa intenda Ripa quando ammette che in Dio sono presenti, in quanto formalmente distinti, un'infinità di elementi che non si riducono soltanto, a causa del difetto della mente umana, ai consueti *esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas*, ecc. In secondo luogo è interessante notare il collegamento che sussiste tra la diversità negli effetti (in quanto creature numericamente ed individualmente distinte) e la *ratio formativa divina*, origine di questa diversità, che

²²⁴ ID., *Ibid.*

potrebbe celare – non esplicitamente tratta – una riformulazione assai innovativa del principio di individuazione (*haecceitas*) scotiano:

*quibuslibet diversis effectibus in creaturis qualitercumque distinctis essentialiter correspondet in divina essentia varia ratio formativa*²²⁵.

Se infatti ci concentriamo sul versante dell'individuazione di ogni singola creatura – individuazione nel duplice senso di essere *haec* e di essere distinta da ogni altra – osserviamo uno dei rarissimi punti in cui Ripa ci parla del principio di individuazione; sembrerebbe possibile stabilire un nesso tra Dio e l'individuazione delle creature, o meglio: stante la differenza tra le creature (*effectus*), ciò che distingue un *effectus* dall'altro è proprio una *ratio distinctiva* originariamente contenuta in Dio, dal quale procederebbe anche l'infinita diversità dei singoli individui:

*cuiuslibet effectus distinctio essentialis a quocumque altero aequae dependet a distinctione rationis formativae in Deo sibi propriae, sicut entitas ab entitate; sed quaelibet entitas creata sic fluit ab entitate divina quod prius est in ipsa causaliter quam fluat in esse in proprio genere, nec potest habere esse in proprio genere nisi praefuit in ipsa causaliter; ergo conformiter esse distinctum quod habet ab altera re provenit a ratione distinctiva in Deo. Prima pars assumpti probatur: nam sicut nulla essentia creata habet a se quod sit haec essentia, ita nec distinctionem quaecumque essentialem ab altera; ergo sicut in essendo habet causalem originem in Deo, ita et in esse distincto ab altero rationem in Deo propriam distinctivam*²²⁶.

L'argomentazione è interessante anche perché si collega alla modalità con la quale Dio conoscerebbe la distinzione tra le creature: dal momento che Dio è la causa *originaliter et causaliter a qua fluunt creaturae*, necessariamente la conoscenza divina della distinzione tra le creature stesse deve essere maggiore, o più perfetta, della conoscenza che ne abbiamo noi a partire dalla classificazione mediante genere e specie; inserendo dunque in Dio una *ratio formativa, formaliter* distinta dalle altre *denominationes perfectionis*, Ripa sembra indicare la modalità con la quale Dio conosce l'individuazione di ogni singola essenza, operazione che risulta – *pro statu isto* – sostanzialmente impossibile²²⁷. Per quanto tale questione rimanga sostanzialmente aperta (almeno fino a quando non si disporrà di un numero maggiore di testi ripiani), questa conclusione e la relativa dimostrazione ci consentono di tornare brevemente sull'idea che l'individuazione degli enti possa essere fornita dai gradi intrinseci (*distinctio gradualis*) nei quali si esprimono le varie *denominationes*

²²⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140ra.

²²⁶ ID., *Ibid.*, ff. 140ra-rb.

²²⁷ «Nam alias Deus non intensius intelligeret huiusmodi res distingui quam distingueretur in proprio genere. Consequentia patet: nam non intelligeret ea distingui per aliquid in se unde evidenter inferetur talis distinctio, sed solum ex esse distincto quod haberent in proprio genere. Sed consequens est falsum: nam tunc Deus non intelligeret per suam essentiam huiusmodi res distingui, sed per ipsorum essentias, quod claudit contradictionem. Et ista ratio concludit quod quaelibet talis res habet in Deo rationes proprias distinctivas, in quibus evidentius et prius causaliter relucet quarumcumque essentiarum creaturarum distinctio quam in propriis suis generibus », ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140rb.

perfectionis (distinte formalmente): per quanto infatti due uomini distinti possano esprimere l'essere la vita e l'intelligenza in gradi differenti, la lettura di quest'ultima conclusione ci informa che a Dio, mediante una qualche 'ratio formativa' che non coincide formalmente con alcuna delle *denominationes perfectionis* né con i gradi nei quali esse si esprimono, spetta l'ultima parola in merito all'individuazione. Si comprende quindi – retrospettivamente – la possibilità (che abbiamo visto pienamente dispiegata nella teoria della *perfectio specierum*) che due individui all'interno della stessa specie possano essere caratterizzati dal medesimo grado individuale: questo rilievo non deve costituire un problema perché, stante l'intensità del grado intrinseco-individuale (condizione necessaria ma non sufficiente all'individuazione), è solo a Dio, per mezzo di tale *ratio formativa* contenuta nell'essenza divina, che spetta l'effettiva individuazione delle creature, individuazione che – dal nostro punto di vista – rimane totalmente inconoscibile, se non quanto alla consapevolezza della sua necessaria esistenza. L'interesse di questo rilievo è aumentato dalla lettura del paragrafo successivo, che concede – *sicut adversarium* – che in Dio sia la medesima ratio 'a' a formare tanto la creatura *b* quanto la creatura *c*; Ripa risponde a tale obiezione sottolineando come, se *a b* e *a c* non corrispondessero due *rationes distinctivae* diverse nell'essenza divina (nella quale, ricordiamo, ogni effetto riluce *causaliter et originaliter* prima della sua effettiva creazione), Dio non potrebbe conoscere che *b* e *c* sono tra loro distinti²²⁸.

La terza conclusione aggiunge ulteriore spessore alla questione, precisando che la comunicazione *ad extra*, per partecipazione, di qualunque perfezione presente nell'essenza divina non avviene mediante lo stesso elemento o *ratio formalis* (*non per idem formaliter*) che caratterizza la *perfectio* in quanto tale. Il significato di questo oscuro enunciato è il seguente: è necessario ammettere una distinzione formale ulteriore tra (a) la *ratio* che qualifica ogni *denominatio perfectionis* (*esse, vivere, intelligere, ecc.*) presente nell'essenza divina in quanto tale, e (b) una diversa *ratio* (*non idem formaliter*) che caratterizza le stesse *denominationes perfectionis* non in quanto tali, ma in quanto comunicative *ad extra*, ossia capaci di generare effetti simili (analoghi):

secundum nullam perfectionem essentialem a creatura participabilem divina essentia potest esse participatae perfectionis causaliter formativa. Intelligo istam sic: quod divina essentia in esse entis est participabilis a creatura; ipsa autem divina essentia non per idem formaliter quo est ens est causaliter derivativa participatae perfectionis in esse entis; et eodem modo per aliud formaliter est vita et per aliud derivativa vitae causaliter²²⁹.

Considerando qualunque perfezione presente nell'essenza divina, questa perfezione presenterà un 'doppio' livello di *rationes* (distinte formalmente): una prima 'ratio' che va a qualificare la perfezione in quanto tale; una seconda 'ratio', formalmente distinta dalla prima, che va a qualificare la medesima perfezione in quanto

²²⁸ «Sint *b* et *c* duo effectus creati, et habeant, per adversarium, omnimode eandem rationem causalem in Deo, quae sit *a*; tunc sic: *b* et *c* prout sunt causaliter in *a*, tantam habent ydemptitatem sicut *b* ad *b* vel *c* ad *c*; igitur *a* ratio non plus potest esse ratio distincte cognoscendi *b* distingui a *c* quam *b* a *b* et *c* et a *c*; sed *a* est intellectui divino ratio evidens cognoscendi *b* et *c*: intellectus enim divinus cognoscit causaliter suos effectus secundum quod causaliter in ipso relucet velut in arte; igitur intellectus divinus non potest evidenter cognoscere *b* et *c* distingui inter se. Et ista ratio evidenter concludit quod intellectus divinus non potest evidenter cognoscere aliqua creata distingui nisi in rationibus divinis causalibus distinctivis», ID., *Ibid.*

²²⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140rb.

suscettibile di una comunicazione *ad extra* (*causaliter formativa participatae perfectionis*), che le consente di essere partecipata dalle creature secondo la *latitudo* dei gradi infiniti che struttura il dominio creaturale. Il motivo di questa apparente ridondanza è legato a quanto abbiamo già osservato: se infatti è necessario ammettere una distinzione formale tra le perfezioni presenti nell'essenza divina, pena l'impossibilità di spiegare come le diverse specie create possano ricevere differenti combinazioni di perfezioni, lo stesso problema risulta attivo tra la *denominatio perfectionis* in quanto tale (in Dio) e la sua capacità di farsi comunicativa *ad extra*; in altre parole, se non ammettiamo una distinzione formale tra la perfezione in quanto tale e la stessa perfezione in quanto possibilitata a comunicarsi *ad extra*, le creature che riceveranno questa perfezione avranno anche la medesima capacità di comunicare *ad extra* quella stessa perfezione, assumendo così (ancorché solo parzialmente) una prerogativa che spetta alla sola essenza divina, ossia quella di essere *causaliter formativae participatae perfectionis*:

per hoc enim concludimus divinam essentiam per aliam rationem esse ens et per aliam vitam, quoniam stat ipsam a creatura participari in esse entis absque hoc, quod participetur in esse vitae; igitur per oppositum, si per idem formaliter est ens et ratio causalis entis creati, non stat ipsam participari ut ens quin etiam participetur ut ratio causalis entis. Ergo, omnis creatura quae habet esse entis est causaliter productiva alicuius entis creati, et consimiliter omnis creatura quae est sub aliquo gradu vitae est productiva essentiae vitalis, et omnis creatura quae habet esse intellectivum est productiva creaturae intellectualis, quod notum est esse falsa²³⁰.

Il discorso, all'apparenza piuttosto complesso, è perfettamente inserito nella cornice della metafisica di Ripa, e si integra perfettamente con gli elementi che abbiamo identificato nelle distinzioni precedenti. Se infatti risulta piuttosto banale il rilievo che ci consente di mettere in rapporto questa conclusione con quella immediatamente precedente (dal momento che si dà un parallelismo perfetto tra [a] la distinzione attiva tra la *ratio* di una *perfectio* in quanto tale e la *ratio* della medesima *perfectio* in quanto comunicativa *ad extra*, o *causaliter formativa perfectionis creatae*, e [b] la distinzione che separa un'essenza creata in quanto tale dalla medesima essenza qualificata in quanto 'haec', che viene giustificata dalla presenza in Dio di una *ratio* individuante che procede a rendere 'haec' ogni singola essenza), non altrettanto banale risulta il collegamento tra questa conclusione e gli enunciati delle Distinzioni 3 e 2: da un lato, infatti, la distinzione formale – presente nell'essenza divina – tra la *ratio perfectionis* in quanto tale e la *ratio* della medesima *perfectio* in quanto comunicabile *ad extra* si lega perfettamente al rapporto di derivazione analogica con la quale tutte le perfezioni presenti nell'essenza divina possono essere comunicate alle creature, ma non vengono comunicate univocamente secondo la medesima *ratio* con la quale sono presenti nell'essenza divina, bensì solo analogamente mediante una *ratio* differente (*participatio*), e che, giunti a questo punto, possiamo qualificare come proveniente dalla *ratio* di una perfezione divina considerata non in quanto tale, ma in quanto *causaliter formativa participatae perfectionis* (operazione che tra l'altro ci consente di dare un contenuto all'immagine

²³⁰ ID., *Ibid.*

presentata nella *Distinctio* 3, secondo la quale la derivazione analogica delle perfezioni create dagli originali contenuti *eminenter* e *causaliter* in Dio è simile al rapporto che intercorre tra il piede e l'impronta lasciata nella sabbia); dall'altro questa distinzione formale legittima ulteriormente il meccanismo della *replicatio unitatis divinae*, perché le successive repliche che – nel dominio creaturale – costituiscono la serie delle specie via via più perfette non sono repliche dirette delle perfezioni divine in quanto tali, ma soltanto dei loro derivati analoghi, che procedono a partire dalle perfezioni divine considerate non nella loro *ratio talis qualis*, ma nella loro *ratio* in quanto *causaliter formativa participatae perfectionis*, distinta formalmente dalla prima.

L'ultima conclusione di questa prima serie stabilisce una priorità della *ratio perfectionis* in quanto tale sulla medesima *ratio perfectionis* in quanto comunicativa *ad extra*. La priorità è necessitata dal fatto che prima di essere comunicativa della *perfectio entis*, l'essenza divina deve essere formalmente 'ens':

*secundum quamcumque perfectionem essentialem divina essentia prior est quam sit eiusdem causaliter productiva per participationem. Volo dicere quod prius divina essentia est ens quam sit productiva creaturae in esse entis, et prius vita quam sit causaliter productiva creaturae in esse vitae, et sic de quacumque alia perfectione essentiali creaturae communicabili*²³¹.

La dimostrazione della conclusione rimarca nuovamente come l'*ens* costituisca la prima perfezione (secondo un primato che potremmo definire 'di origine'), il sostrato di tutte le altre perfezioni successive, anche nell'essenza divina. Naturalmente ciò non significa che vi sia effettivamente un momento, anche solo logico, in cui nell'essenza divina si incontra l'*esse* senza le altre perfezioni, ma solo che – anche e soprattutto in riferimento alla *replicatio unitatis divinae* che spiega la creazione degli enti secondi – l'*esse* è la prima perfezione ad essere comunicata *ad extra*. Oltre a questo rilievo, già contenuto nelle distinzioni precedenti, questa quarta conclusione stabilisce che, all'interno dell'essenza divina, ogni *ratio perfectionis* (non solo l'*esse*, ma anche il *vivere*, l'*intelligere*, ecc.) in quanto tale è anteriore alla stessa perfezione in quanto comunicabile *ad extra*, e ciò significa che (a) la creatura può essere formata secondo una perfezione analoga alla relativa perfezione contenuta nell'essenza divina, ma ciò richiede (b) un'originarietà – già presente nell'essenza divina – della *perfectio* in quanto tale sulla *perfectio* in quanto comunicabile, altrimenti la creatura riceverebbe anche questa seconda *ratio* (quella della *perfectio* in quanto comunicativa *ad extra*)²³².

²³¹ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, *Art.* 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 140rb-va.

²³² «Nam in Deo prima ratio simpliciter essentialis est ratio entis; igitur nulla ratio secundum quam divina essentia est actualis intrinsece est prior, nec aliqua est sibi coeva, aliter non staret aliquam creaturam formari in esse entis et non in esse huiusmodi rationis, contra dicta in secunda distinctione, quaestione ultima; igitur prius divina essentia habet formaliter esse entis quam sit formaliter productiva alicuius creaturae in esse entis. Ex quo arguo ultra sic: qualis est habitudo divinae essentiae in esse entis ad ipsam esse causativam creaturae in esse entis, consimilis est divinae essentiae in esse vitae ad ipsam esse causativam creaturae in esse vitae, et sic de aliis perfectionibus divinis. Igitur, sicut prius divina essentia habet formaliter esse entis quam sit productiva in esse entis, ita prius habet formaliter in esse vitae, sapientiae et huiusmodi quam sit productiva creaturae in esse denominationis consimilis, et habetur intentum», ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, *Art.* 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

A questo punto è possibile tirare le somme di questa prima sezione dell'articolo. Le quattro conclusioni che abbiamo analizzato servono a chiarire in che modo si debba qualificare la distinzione formale tra le perfezioni contenute nell'essenza divina:

*ex hiis autem quatuor conclusionibus satis patet qualiter in Deo perfectiones essentialis attributae sibi ex creaturis – sive sint perfectiones essentialis participatae, sive rationes causales per quas participantur omnes – inter se in divina essentia distinguuntur formaliter*²³³

La seconda sezione di questo articolo, contenente ulteriori conclusioni, si prefigge come scopo quello di analizzare più in dettaglio le caratteristiche di questa distinzione formale nell'essenza divina. In primo luogo è utile richiamare proprio il contenuto delle ultime conclusioni analizzate: la distinzione formale – attiva all'interno di una qualsiasi *denominatio perfectionis* – tra la *perfectio* in quanto tale e la medesima *perfectio* in quanto comunicativa di sé *ad extra*, lascia intendere di per sé il livello di sottigliezza che raggiunge l'argomentare di Ripa; come contraltare, però, dobbiamo rilevare invece che per mezzo del medesimo elemento formale (*per idem formaliter*) una qualsiasi *denominatio perfectionis* è contemporaneamente sé stessa e distinta dalle altre:

*quaelibet ratio essentialis in divina essentia per idem formaliter est ipsamet et distincta formaliter a quaelibet alia, utpote si a sit ratio vitae, b ratio sapientiae: per idem formaliter a est vita et distinguitur formaliter a b*²³⁴.

Il rilievo potrà forse apparire banale, ma ha una funzione decisiva se rammemoriamo la dipendenza del principio di non-contraddizione (è impossibile che una stessa cosa sia e non sia) come inteso da Ripa: se infatti la verità di questo principio è sottoposta (come visto nella *Distinctio 2*) alla verità 'più originaria' rappresentata dal *significabile complexe* 'Deus est', questa conclusione ha lo scopo di sancire che l'identità formale di una qualsiasi perfezione contenuta nell'essenza divina con sé stessa (e ricordiamo che la medesima *denominatio perfectionis* in quanto tale risulta formalmente distinta da sé stessa in quanto comunicativa *ad extra*) è garantita dal semplice fatto di essere quella determinata perfezione, identità che quindi non può essere in alcun modo sottoposta a contraddizione, essendo, potremmo dire impropriamente, 'parte' costitutiva di quel *significabile incomplexe* che è 'Deus'.

A questo punto una seconda conclusione stabilisce che tutte le perfezioni presenti nell'essenza divina sono formalmente distinte dalle altre in una proporzione direttamente legata alla loro intensità:

*quaelibet huiusmodi rationum tam intense praecise distinguitur ab altera quantum praecise correspondet proprium esse formale quo sic distinguitur*²³⁵.

²³³ ID., *Ibid.*

²³⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

²³⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

Ma, poiché ogni *denominatio perfectionis* nell'essenza divina risulta immensa, come già sappiamo dalle distinzioni precedenti ed emerge come corollario necessario dalla metafisica di Ripa, ogni *denominatio perfectionis* presente nell'essenza divina risulterà immensamente distinta da tutte le altre. Ciò significa – ed è bene sottolinearlo e tenerlo a mente perché giocherà un ruolo fondamentale nel garantire l'unità divina – che la distinzione formale presente tra le perfezioni dell'essenza divina è una distinzione formale immensa:

*quaelibet huiusmodi rationum immense distinguitur formaliter a quaelibet altera. Probatum: primo quia quaelibet talis est immensa secundum suam denominationem; ergo immense distinguitur formaliter etc*²³⁶.

Da notare come, coerentemente con la struttura della metafisica di Ripa, la distinzione formale immensa risulta differente e superiore non solo rispetto ad una distinzione finita, ma anche rispetto ad una distinzione infinita: due realtà infinitamente distanti – separate da una *latitudo* infinita composta di tutti gli infiniti gradi intermedi che separano un estremo da quello opposto, come una bianchezza infinita e una nerezza infinita – saranno infinitamente distinte; ma l'immenso, che è il termine esclusivo (e non inclusivo) di una serie infinita, risulta distinto dal più 'semplice' infinito e da esso immensamente distante; di conseguenza la distinzione formale immensa è, *contemporaneamente*, (a) distinzione fra 'espressioni' immense e (b) immensamente distinta (benché in modo diverso, come vedremo) dalla – strutturalmente inferiore – distinzione formale infinita²³⁷.

Le ultime due conclusioni di questo articolo sono tra di loro complementari e si inseriscono nel solco delle osservazioni appena effettuate. Ponendo infatti che (a) la distinzione formale immensa è anche immensamente maggiore rispetto alla distinzione formale infinita, e ponendo (b) una distinzione tra l'immenso e l'infinito che ricalca perfettamente la distinzione tra Dio e il creato (il che significa intendere l'immenso come il fondamento tanto dell'infinito quanto del finito), ne consegue necessariamente che (c) da un lato la distinzione formale tra due espressioni create di perfezione (*denominationes perfectionis creatae*), ancorché infinite, è infinitamente minore rispetto alla distinzione formale delle medesime perfezioni increate (*denominationes perfectionis divinae*):

*quaelibet duae rationes creatae in infinitum minus distinguuntur formaliter quam rationes increatae denominationis consimilis*²³⁸;

dall'altro lato (d) che la distinzione formale tra due espressioni di perfezione increate (*denominationes perfectionis divinae*) è infinitamente maggiore rispetto alla distinzione delle medesime perfezioni create (*denominationes perfectionis creatae*):

²³⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

²³⁷ «Sicut si *a* esset albedo infinita, et *b* nigredo infinita, infinite *a* et *b* contrariarentur positive, et in infinitum plus quam albedo et nigredo solum finite propter infinitam latitudinem positivi esse per quod *a* contrariaretur *b*, et e converso; igitur, si in proposito quaelibet huiusmodi rationum ut sic est immensa et per idem formaliter distinguitur, sequitur quod immense correspondet sibi esse positivum et formale distinctivum sui a quaelibet alia», ID., *ibid.*

²³⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

*quaecumque duae rationes increatae in infinitum plus distant ab omnimoda ydemptitate formali in re quam duae rationes creatae denominationis consimilis*²³⁹.

Questo si verifica perché tutte le espressioni create dell'essere, che dipendono dall'azione originaria di Dio (il Primo Grado immenso), sono necessariamente inserite all'interno di una *latitudo entis* che procede dal grado 0 (primo termine inclusivo, che coincide con il non-essere) fino al grado infinito *intensive* (secondo termine inclusivo, che coincide con la specie infinita creabile), passando attraverso la serie *numericamente* infinita dei gradi intermedi; è evidente che all'interno di questa *latitudo*, mano a mano che un ente si fa più perfetto, aumenta la sua distanza 'latitudinaria' dagli altri enti, e in conseguenza la distinzione formale che lo separa da essi²⁴⁰; nel caso in cui un ente raggiunga l'infinita (che nella metafisica di Ripa è creaturale e non divina), risulterà infinitamente distinto formalmente dagli altri; allo stesso tempo, tuttavia, Dio, in quanto immenso e superiore rispetto all'infinito, risulterà infinitamente (o meglio: immensamente) 'più distinto' formalmente da tutte le espressioni create dell'essere, compreso l'infinito intensivo²⁴¹. Per queste ragioni la distinzione formale tra le perfezioni divine (immense) risulta infinitamente superiore alla distinzione formale che separa qualunque creatura da un'altra, anche se queste fossero infinite.

6.2.1 Tesi contrapposte

Terminata la previa esposizione dei contenuti più propri, Ripa sottopone a critica alcune tesi contrapposte. La prima a cadere sotto la scure dell'analisi ripiana, in una modalità che lascia nuovamente trasparire tutta la libertà con la quale Ripa si permette di giudicare la filosofia di Duns Scoto, è proprio la proposta del Sottile. Duns Scoto aveva infatti sollevato (originariamente a proposito della distinzione che intercorre tra le Persone divine) alcuni dubbi intorno alla loro distinzione/identità, giungendo ad affermarne una non-identità formale che permetteva di salvaguardare la loro unità senza introdurre una differenza reale; da qui Scoto giungeva proprio all'idea di quella che – più che distinzione formale – andrebbe qualificata come *non-ydemptitas formalis*. La stessa non-identità è ciò che separa gli attributi divini pur nell'unità della medesima essenza. Posta questa breve qualificazione della proposta di Scoto, si può capire immediatamente l'attacco di Ripa:

*aliter tamen quidam Doctor circa materiam de attributis ymaginatur, tenendo conformiter quod rationes essentiales in Deo attributae ex creaturis sunt aliquo modo non idem ex natura rei, licet non audeat ponere distinctionem*²⁴²

²³⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140va.

²⁴⁰ «Nam si *a* sit ratio vitae creatae, *b* ratio sapientiae creatae, *a* in infinitum minus habet de esse formali vitae quam vita immensa, et consimiliter *b* de esse formali sapientiae; igitur in infinitum minus distinguuntur formaliter», ID., *ibid.*

²⁴¹ «Si *a* continue cresceret in esse vitae et *b* in esse sapientiae, continue sicut *a* acquireret latitudinem vitae, correspondenter acquireret latitudinem esse distincti a *b*; igitur, si *a* fieret infinita vita, infinite distingueretur a *b*, et per consequens cum *a* et *b* in immensum minus participant proprium suum esse formale quam rationes divinae suum esse denominationis consimilis, sequitur propositum», ID., *ibid.*

²⁴² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140vb.

Ciò che il Supersottile vuole sostenere, in linea con quanto abbiamo già osservato, è proprio una distinzione formale (distinzione formale in senso autentico, non ‘sfumata’ in una più blanda – almeno a giudizio di Ripa – ‘non-identità’, eppure compatibile, come vedremo, con una piena identità reale dell’essenza divina), che si differenzia essenzialmente sia dalla più marcata distinzione reale (attiva tra due *realitates*) sia dalla più contenuta distinzione graduale (attiva all’interno della medesima *formalitas*), e che Duns Scoto *non ha osato porre* (se Gregorio da Rimini si prendeva gioco dei molti nomi utilizzati da Scoto per indicare la distinzione formale²⁴³, Giovanni da Ripa lo critica apertamente per non aver osato porre esplicitamente una distinzione ‘forte’). Benché la conclusione cui giunse Duns Scoto risulti formalmente corretta, quello che Ripa non può proprio accettare è il tentativo di ‘voler sfuggire’ a tutti i costi alla distinzione, impropriamente coartata in un’artificiale non-identità che irrita il Dottore marchigiano:

sed quamvis conclusio istius rationis sit vera, tamen Doctor iste in puncto isto multipliciter deficit. Primo, quia ex non ydemptitate formali quae ponit non credit quod sequatur distinctio formalis, cum tamen immediate sequatur: sicut enim per idem formaliter aliquid est in suo esse tale vel tale, et contrariatur formaliter alteri, utpote albedo nigredini in tantum quod claudit contradictionem albedinem et nigredinem esse et ipsa non contrariari positive, ita de quibuslibet rationibus essentialibus in divinis²⁴⁴.

In linea con quanto sopra espresso, siccome è in virtù dello stesso elemento formale (*per idem formaliter*) che una realtà risulta (a) identica a sé stessa e (b) formalmente distinta da tutte le altre, è del tutto impossibile evitare di sostenere una vera e propria distinzione formale non solo tra gli attributi divini, ma – più in generale – tra qualunque *formalitas* in quanto tale. Ciò sul quale non si deve equivocare è che, avendo accuratamente distinto tra *realitas* (che indica un ente in quanto tale, *realmente* identico a sé stesso e *realmente* distinto dagli altri), *formalitates* (che indicano uno o più elementi – che non sono enti reali ma formalità come l’*esse*, il *vivere*, l’*intelligere*, e così via – tutti potenzialmente compresenti all’interno di uno stesso ente eppure *formalmente* distinti l’uno dall’altro) e *gradualitas* (che indica invece la differenza di grado tra più *formalitates*, anche identiche, presenti in più enti realmente distinti e che – vedremo – giocherà un ruolo essenziale nel differenziare la *distinctio formalis* in Dio e nelle creature), Ripa non rimane invischiato nel problema della molteplicità intrinseca ad un ente, dal momento che – come già avveniva in Francesco di

²⁴³ «Verum, quia in diversis locis iste Doctor varie locutus est de ista distinctione formali ex natura rei, aliquando nominans eam distinctionem virtualem, aliquando distinctionem secundum quid, quandoque autem non-identitatem formalem, et aliquando dicendo quod ex parte rei est aliqua pluralitas et distinctio rationum formalium et quidditatum, quarum una non est alia, verbi gratia quod formalitas seu ratio quidditativa sapientiae existens extra animam in Deo non est formalitas bonitatis, sed sunt distinctae ex natura rei, aliquando autem dixit sapientia non esse formaliter bonitatem nec quidditative et hanc ‘sapientia est bonitas’ non esse formalem et quidditativam in primo modo dicendi per se», GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio I, ed. Trapp-Marcolino-Santos Noya, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1982, pp. 29-30.

²⁴⁴ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 140vb.

Meyronnes – la distinzione tra *formalitates* non va ad intaccare la reale identità di un determinato ente, benché, ai fini della sua esistenza concreta, non sia indifferente la gradualità nella quale una *formalitas* si esprime²⁴⁵. Proprio la possibilità che viene garantita ad ogni *formalitas* in quanto tale di esprimersi in diversi gradi di intensità (*distinctio gradualis*) rende inoltre problematico un discorso basato su di una semplice non-identità fra più *formalitates*: siccome è lo stesso elemento (*idem formaliter*) a rendere una *formalitas* identica a sé stessa e contemporaneamente distinta da tutte le altre, è anche evidente che – potendo questa *formalitas* esprimersi in una molteplicità infinita (*latitudo*) di gradi – tanto più una *formalitas* è intensa per quanto attiene al proprio grado, tanto più risulterà distante dalla piena identità formale e, al contempo, da tutte le altre *formalitates*. Possiamo esemplificare con semplicità questa complessa struttura se rammemoriamo l'esempio dionisiano del cerchio (ripreso nella *Distinctio 2* di Ripa) dal cui punto centrale partono infiniti raggi ciascuno dei quali costituisce una *denominatio perfectionis* formalmente distinta dalle altre: in questo esempio, infatti, ogni raggio (che indica una ben determinata *denominatio perfectionis*) costituisce una precisa *latitudo*, il cui punto centrale (grado 0) è il punto nel quale le varie perfezioni sono più vicine l'una all'altra, mentre, mano a mano che si decresce nell'intensità di una qualunque perfezione (avvicinandosi progressivamente alla circonferenza) minore si fa la distanza dalla piena identità formale (il centro del cerchio dove risultano 'compresenti' tutte le perfezioni) e, contemporaneamente, maggiore si fa la distanza di una perfezione dall'altra (infatti mano a mano che prolunghiamo due raggi che partono dal medesimo centro in direzione della circonferenza, tanto maggiore si fa la distanza che separa i due raggi); in altre parole meno intenso sarà il grado intrinseco di una qualunque *formalitas* (ossia: tendente allo 0, alla circonferenza) più 'sfumata' sarà la sua distinzione formale dalle altre perfezioni, mentre più intenso sarà il grado intrinseco di una perfezione, maggiore sarà anche la sua distinzione formale dalle altre. Questa complessa descrizione serve a rendere ragione del fatto che – quasi paradossalmente – siccome il grado proprio dell'essenza divina è l'immenso, che è essenzialmente superiore all'infinito (secondo una proporzione che lo rende infinitamente superiore all'infinito stesso), risulta corretto sostenere che le varie *denominationes perfectionis* nell'essenza divina risulteranno infinitamente più formalmente distinte di quanto non siano le medesime *denominationes perfectionis* nel dominio creaturale:

in creaturis quaecumque sic sunt non eadem formaliter, distinguuntur formaliter; igitur multo magis in divinis ubi rationes essentielles in infinitum plus habent de non ydemptitate formali. Dico ergo quod omnis recessus ab omnimoda ydemptitate ex natura rei est distinctio ex natura rei, et non solum non ydemptitas: nam non ydemptitas pure negative sumpta consistit in indivisibili; recessus autem ab omnimoda ydemptitate infinitam potest continere latitudinem: in creaturis enim ratio vitae et sapientiae in infinitum minus recedunt ab omnimoda ydemptitate formali quam rationes consimiles in divinis, et

²⁴⁵ «Confirmatur: nam ad verificandum istam: 'a distinguitur formaliter a b', nihil aliud requiritur nisi quod a et b rationes formales sint, et a sit non idem formaliter b; sicut ad hoc quod a et b distinguuntur realiter sufficit quod a et b sint, et a entitas non sit realiter b entitas. Et eodem modo si a et b distinguuntur gradualiter secundum eandem rationem formalem utriusque communem sufficit quod a et b sint gradus eiusdem rationis formalis et unus non sit alius», ID., *ibid.*

*ideo oportet quod iste recessus non solum habeat non ydemptitatem formalem pure negative sumptam, sed etiam distinctionem formalem quae sit maior vel minor secundum quod huiusmodi rationes magis habent de suo esse formali per quod distant ab omnimoda ydemptitate*²⁴⁶.

Nell'articolo successivo Ripa cercherà poi di mostrare come proprio il grado immenso, al quale si accompagna un'immensa distinzione formale (infinitamente maggiore rispetto alla distinzione formale più intensa reperibile nelle creature), renda al contempo le perfezioni divine realmente identiche, ma – per il momento – concentriamoci sulla critica ripiana.

Il secondo elemento di critica alla posizione di Scoto, che va a conferma di quanto abbiamo sostenuto nell'analisi della *Distinctio* 3, è il rilievo per cui è impossibile che una qualunque *denominatio perfectionis* conservi la medesima *ratio formalis* in Dio e nelle creature: a differenza di Duns Scoto, per il quale ogni attributo mantiene la medesima *ratio formalis* in Dio e nelle creature (dal momento che l'infinito non varia la *ratio formalis* di ciò cui si applica), in Ripa l'esse, il vivere, l'intelligere, il sapere, e tutte le altre perfezioni attributali presentano almeno due *rationes formales* distinte (una in Dio, l'altra nelle creature)²⁴⁷ in base alle quali si stabilisce un rapporto di piena analogia tra Dio e le creature:

*secundo deficit ista positio in sua ratione: ymaginatur enim quod eadem sit ratio formalis sapientiae finitae et sapientiae infinitae quae Deus est; sed huius oppositum patuit in tertia distinctione, quaestione prima, et ideo volens tenere quod per nullam eandem rationem formalem Deus et creatura communicant in aliqua denominatione consimili, nullum ex ista ratione motivum assumeret. Diceretur enim quod si ista ratio aliquid probat, solum probat quod sapientia infinita creata distinguitur formaliter a bonitate infinita creata*²⁴⁸.

La stessa argomentazione pecca dal momento che, limitandosi ad una semplice non-identità formale, che non si accompagna ad una chiara distinzione tra *realitas*, *formalitas* e *gradualitas*, non è in grado di spiegare correttamente come sia possibile ammettere una identità reale che si accompagna allo stesso tempo ad una non-identità formale che non raggiunge la forza di una distinzione (e Duns Scoto era vincolato a questa impostazione sia dall'ammissione di un solo livello di *rationes* – a differenza di Aureolo, Francesco d'Appignano, Francesco di Meyronnes e Ripa – sia dalla mancata qualificazione dei diversi piani – *res*, *formalitas*, modo intrinseco/*gradualitas* – nei quali si collocano i vari tipi di *distinctio*).

Il passo successivo compiuto da Ripa è l'esclusione di alcune possibili obiezioni, legate soprattutto alle difficoltà che nascono dall'intruduzione di una distinzione formale interna a ciascuna *denominatio perfectionis* nell'essenza divina ([a] *per aliud formaliter est ens* et [b] *per aliud derivativa entis causaliter*; [a₁] *per aliud*

²⁴⁶ ID., *Ibid.*

²⁴⁷ In realtà le *formalitates* sono addirittura superiori a due, dal momento che – abbiamo visto – ogni perfezione nell'essenza divina presenta una distinzione formale ad essa interna, che la 'sdoppia' in (a) *ratio formalis perfectionis qua talis*, (b) *ratio formalis perfectionis ad extra communicabilis*; tale distinzione formale impedisce alla creatura di ricevere la totalità di una qualsiasi *denominatio perfectionis*, pur potendola ricevere al grado infinito.

²⁴⁸ ID., *Ibid.*

formaliter est vita et [b₁] per aliud derivativa vitae causaliter; e così via). In primo luogo Ripa cerca di escludere l'incompatibilità con la dottrina dello Pseudo-Dionigi: dal momento infatti che l'Aeropagita nel quinto libro del *De divinis nominibus* e Roberto Grossatesta nel suo commento corrispondente sembrano attribuire all'essenza divina (considerata in riferimento ad una qualunque perfezione) la capacità di generare la perfezione creata corrispondente, secondo un *processus divinus* che genera *immediate* dalla perfezione divina la perfezione creata ad essa simile²⁴⁹, la dottrina genuinamente ripiana della 'doppia' distinzione formale presente nell'essenza divina sembrerebbe sostanzialmente ridondante. La risposta di Ripa a questa obiezione è sostanzialmente 'concordista', dal momento che – a giudizio del filosofo marchigiano – lo Pseudo-Dionigi afferma semplicemente che l'essenza divina viene partecipata dalle creature in riferimento a tutte le *divinae nominationes*²⁵⁰, ma per garantire questa partecipazione (aggiunge Ripa) è necessario distinguere un 'doppio' livello interno ad ogni singola *denominatio perfectionis* divina: (a) la *perfectio* in quanto tale, immensa e non-comunicabile *ad extra*, che è caratterizzata da una *ratio formalis* totalmente propria di Dio; (b) la medesima *perfectio* in quanto *communicabilis ad extra*, mediante una *ratio formalis* distinta che contiene al suo interno la possibilità di essere partecipabile/partecipata. I due livelli possono anche essere definiti come 'continentia eminenter' e 'continentia causalis', laddove la *continentia causalis* – che è ciò che spiega la partecipabilità di una qualunque *denominatio perfectionis* da parte delle creature – deve essere già contenuta *eminenter* nella prima. A giudizio di Ripa, infatti, la partecipazione delle creature alle perfezioni divine è spiegabile solo e soltanto se l'essenza divina, considerata in riferimento a qualsiasi perfezione, contiene *eminenter* la medesima perfezione in quanto già predisposta ad essere partecipata in gradi differenti (ossia in accordo alla *latitudo* che può andare dal non-grado fino al grado infinito). Ad esempio, solo se l'essenza divina, in riferimento all'*esse*, possiede una *ratio formalis* propria, immensa e totalmente prima, è possibile ammettere una seconda *ratio formalis*, che è l'*esse participabilis*, contenuto *eminenter* nell'*esse* immenso che giustifica l'effettivo *fluxus* delle creature nell'*esse*. In questo modo la complessa e succinta risposta di Ripa dovrebbe divenire comprensibile:

huiusmodi participatio non potest esse nisi causaliter contineat vitam creatam, et ideo ipsa in esse vitae continet eminenter omnem vitam creatam quam continentiam sequitur continentia causalis, ita quod prior necessario praerequitur, et ideo ponit priorem causam posteriorum, et quodammodo eius causam. Sic ergo quaelibet perfectio simpliciter in Deo communicabilis ad extra participative per se ipsam formaliter continet eminenter perfectionem creatam denominationis consimilis; sed causaliter ipsam continet per aliam rationem posteriorem quae primam continentiam necessario praesupponit. Et

²⁴⁹ «Et primo contra tertiam conclusionem videtur esse beatus Dyonisius in libro *De divinis nominibus*, capitulo quinto, in diversis partibus, ubi videtur innuere quod omnis perfectio creata est causaliter a divina essentia secundum denominationem consimilem, puta omnis vita creata a divina essentia in esse vitae, et sapientia creata a divina essentia in esse sapientiae, et sic de aliis, sicut patet ubi supra, in principio quinti capituli», ID., *ibid.*

²⁵⁰ «Ad ista dico quod non est intentio beati Dyonisii nec Commentatoris Lincolniensis ponere quod divina essentia in esse vitae sit causaliter productiva vitae creatae, sed solum vult ponere quod ipsa in esse vitae participatur ab omni vita creata», ID., *ibid.*, f. 141ra.

*ideo secundam continentiam frequenter auctor attribuit primae propter istam rationem, et ego etiam utramque usus sumo quasi pro eadem in secunda distinctione*²⁵¹.

Una seconda obiezione è tesa a dissolvere un altro problema collegato al precedente, perché – se noi introduciamo una distinzione formale tra una qualunque perfezione divina in quanto tale, e la medesima perfezione in quanto comunicabile *ad extra*, è facile che poi si debba introdurre un'ulteriore distinzione formale tra la perfezione in quanto comunicabile *ad extra* e la sua effettiva comunicabilità, e così via all'infinito²⁵²; sostanzialmente si tratta di una rimodulazione del problema del terzo uomo formulato da Aristotele, se non che la risposta di Ripa è piuttosto interessante. Basandosi sulla distinzione tra immenso e infinito, e avendo distrutto il tradizionale assunto filosofico della contraddittorietà nella risalita all'infinito nella serie delle cause, Ripa non ha grossi problemi nemmeno nell'ammettere una qualche forma di processo all'infinito interno all'essenza divina, pertanto la forza dell'obiezione viene immediatamente ridimensionata. Siccome poi un processo all'infinito, interno all'essenza divina, è già stato descritto, e coincide con quella *replicatio unitatis divinae* che consente all'essenza divina, mediante progressive ed infinite repliche di sé stessa, di generare sia l'intera *latitudo* delle specie create, sia la serie infinita di tutti i possibili individui che sono collocati al di sotto di qualche specie, Ripa non ha alcuna difficoltà ad ammettere la presenza di un processo infinito²⁵³.

Terminata la confutazione di queste obiezioni Ripa entra in dialogo con gli avversari sul tema vero e proprio della distinzione formale tra gli attributi divini. Il dialogo con interlocutori reali è piuttosto importante, perché – come avverte lo stesso Ripa – il tema è delicato, e molte sono le posizioni che lo affrontano in modi e con esiti diversi, pur apparendo tutte altamente probabili²⁵⁴. Dal momento che l'argomentare di Ripa cela sempre l'identità dei propri interlocutori, e tenendo conto del fatto che nei decenni dopo Scoto l'argomento delle *formalitates* viene dibattuto da molteplici autori, risulta difficile procedere all'identificazione corretta degli Autori citati. Vengono comunque menzionate tre posizioni distinte, che divergono per il modo di intendere la differenza tra gli attributi divini.

²⁵¹ ID., *Ibid.*

²⁵² «Contra quartam conclusionem: si enim ipsa sit vera, cum quaelibet ratio causalis in Deo sit ratio essentialis, sequitur quod quaelibet talis continet eminenter perfectionem creatam denominationis consimilis, et per aliud formaliter habet causalem continentiam ad ipsam; et si sic sit igitur *a* in Deo ratio vitae, sit *b* ratio in Deo causaliter derivativa vitae creatae; *b* igitur est ratio essentialis in Deo et participabilis ad extra; igitur per aliam posteriorem rationem causaliter, et de illa iterum arguam sicut de *b*, et erit necessario processus in infinitum», ID., *ibid.*

²⁵³ «Ad istam rationem dico quod iste processus in divinis est necessario concedendus, sive ponatur per idem formaliter divinam essentiam habere continentiam eminentem et perfectionalem et causalem, sive per aliud; et ratio est: nam ipsa divina unitas infinite replicabilis est secundum infinitas rationes essentielles in ipsa a creatura participabilis, secundum quas infinitam latitudinem specierum in entibus constituere potest et quaelibet huiusmodi perfectionum ponit in Deo perfectionem essentialem distinctam sicut patere potest ex prima conclusione. Item, infinita multitudo huiusmodi rationum causalium est ponenda in Deo, nedum respectu infinitarum specierum possibilium derivari a primo, sed respectu infinitorum individuorum in qualibet specie essentialiter distinctorum, sicut patet ex secunda conclusione», ID., *ibid.*

²⁵⁴ «Et primo, ad videndum diversitatem Doctoris circa istam materiam opinantium est advertendum quod triplex positio probabilis circa materiam istam versatur», ID., *ibid.*

- 1) Una prima opinione sembrerebbe negare una forma forte di distinzione formale tra gli attributi divini, e anche una forma debole di non-identità formale tra di essi, ma sembrerebbe accordare all'essenza divina molteplici 'respectus' causali nei confronti delle creature (uno per ciascun attributo), in modo tale che la bontà, per esempio, indica la stessa cosa della sapienza (l'essenza divina), ma qualifica l'essenza divina in quanto produttrice di bontà, mentre la sapienza indica l'essenza divina in quanto produttrice di sapienza:

una est quod huiusmodi denominationes formales in Deo – puta vita, sapientia et huiusmodi – non ponunt in Deo aliquam varietatem intrinsecam quaecumque ex natura rei, sed solum varium respectum causalem Dei ad creaturas, ita quod vita in Deo nihil aliud ponit Deo intrinsecum quam sapientia; sed conceptus vitae aliter repraesentat divinam essentiam quam conceptus sapientiae: conceptus enim vitae in Deo non solum significat divinam essentiam, sed ultra connotat habitudinem causalem ipsius ad vitam creatam; et eodem modo, conceptus sapientiae ultra divinam essentiam dicit causalem habitudinem ad sapientiam creatam, et sic de aliis, ita quod secundum varios beneficos processus secundum quos divina essentia se ipsam causaliter impartitur (?) varias huiusmodi denominationes fortitur stantem cum omnimoda unitate in ipsa²⁵⁵.

- 2) Una seconda opinio viene invece ad affermare che, benché nelle creature le varie perfezioni indichino a tutti gli effetti distinte *rationes formales*, dal momento che esse corrispondono in modo supereminente ed illimitatamente all'essenza divina, per questo motivo deve essere esclusa una forma forte di distinzione formale tra gli attributi nell'essenza divina:

alia vero positio est quorundam qui dicunt quod licet huiusmodi denominationes in creaturis – puta esse simpliciter, esse vitae et huiusmodi – dicant in creaturis varias rationes formales, tamen quia illimitate et supereminenter correspondent divinae essentiae, ideo excludunt in ipsa omnem distinctionem ex natura rei²⁵⁶.

- 3) Un'ultima posizione considera gli attributi divini come distinti soltanto nel pensiero dell'intelletto che li pensa, ed è la posizione dei *Doctores Antiqui* ripresa in molteplici formulazioni dai *Moderni*, ma non in modo proprio:

alii vero ponunt quod attributa divina non differunt nisi tantum secundum rationem, intellectus videlicet divinam essentiam concipientis, et haec est communis positio antiquorum Doctorum quae a Modernis multipliciter impugnatur, sed non ad debitum intellectum: non enim ymaginabantur antiqui quod intellectus esset ratio distinguendi inter omnimode eadem ex natura rei – sicut multi credunt, qui arguunt contra ipsos – sed ymaginabantur quod intellectus circa eandem rem – stante eius omnimoda unitate et ydemptitate intrinseca – potest varios conceptus formare qui vocentur

²⁵⁵ *Id., Ibid.*

²⁵⁶ *Id., Ibid.*

attributales, ita quod talis distinctio conceptuum non sit distinctio proveniens ex aliqua distinctione in re concepta, et ideo non dicitur distinctio ex natura rei, sed solum ex intellectu aliter concipiente eandem rem; et ideo vocatur distinctio rationis. Et secundum hoc nihil aliud est divinam sapientiam distingui secundum rationem a bonitate quam divinam essentiam aliter concipi per rationem vel mentem conceptu sapientiae, qui est conceptus connotativus, et aliter conceptu bonitatis, et sic ista positio in idem reddit cum prima²⁵⁷.

Emerge in tal modo, dalla polemica contro queste tre posizioni, il rifiuto di Ripa di ridurre la distinzione formale ad una distinzione di ragione, ma anche il rifiuto ad elaborarne una modalità depotenziata o attenuata, che non ammetta una distinzione *ex natura rei* già attiva in Dio. Probabilmente al di sotto di una o due di queste posizioni (la seconda e la terza) potrebbero celarsi rispettivamente Gregorio da Rimini e Guglielmo di Ockham, ma si tratta di un'ipotesi che devo verificare più in dettaglio.

6.2.2 Polemica con Gregorio da Rimini

Gregorio da Rimini costituisce comunque, lungo l'intera *Distinctio* 8, uno dei riferimenti più importanti, non solo per quanto riguarda il tema della distinzione formale, ma anche a proposito del tema dell'inclusione o meno di Dio all'interno di un genere, tant'è che – dopo l'elenco delle tre precedenti posizioni – ha inizio una lunga critica rivolta esplicitamente a Gregorio. A giudizio di Ripa, e come abbiamo osservato dai testi dell'ariminense, la critica di Gregorio da Rimini nei confronti di Duns Scoto è piuttosto marcata, dal momento che – utilizzando le parole di Ripa – nel tentativo di mostrare come ‘in re nulla est distinctio in divina essentia rationum essentialium qualiscumque figuratur conceptuum attributalium’, ‘probat autem hoc (...) invehens contra Scotum tenentem oppositum²⁵⁸’. La posizione di Gregorio da Rimini è riassumibile nelle sue due conclusioni principali, in base alle quali si nega (a) che gli attributi divini costituiscano *formalitates*, *rationes quidditativas* o *rationes formales* distinte all'interno dell'essenza divina, e (b) che nell'essenza divina non esistono perfezioni attributali fra di loro distinte che non indichino la medesima realtà (l'essenza divina):

nulla perfectio attributalis seu nomine attributi significata est in Deo aliqua entitas parva vel magna, sive dicatur formalitas sive ratio quidditativa vel formalis aut alio quovis nomine appelletur, extra animam distincta a deitate ipsa praecise secundum se sumpta²⁵⁹.

Non sunt in Deo aliquae perfectiones attributales inter se distinctae vel plures, quarum haec non est illa²⁶⁰.

²⁵⁷ ID., *Ibid.*, f. 141rb.

²⁵⁸ ID., *Ibid.*

²⁵⁹ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, *Art.* 2, *conclusio* 1, p. 32 (ed. Trapp, Marcolino, Santos-Noya, vol. II).

²⁶⁰ ID., *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, I, *Distinctio* 8, *Quaestio* I, *Art.* 2, *conclusio* 2, p. 32 (ed. Trapp, Marcolino, Santos-Noya, vol. II).

Come di consueto, le argomentazioni di Gregorio a sostegno delle conclusioni vengono riportate per esteso e letteralmente, rendendo certa l'attribuzione di questa autorità. Senza ripercorrere punto per punto le dimostrazioni di Gregorio, è bene sottolineare semplicemente come il punto nevralgico delle argomentazioni di Gregorio – basato in parte su argomenti di ragione e in parte su argomenti di autorità – coincida con la negazione esplicita di qualunque elemento interno all'essenza divina (*formalitas*, *ratio quidditativa*, *ratio formalis*, *quidditas* o con qualunque altro nome scegliessimo di indicarla) che permetta di distinguere formalmente un attributo divino dagli altri; semplicemente tutti gli attributi indicano lo stesso connotato (l'essenza divina). Inoltre, introducendo una qualunque distinzione all'interno dell'essenza divina, a giudizio di Gregorio da Rimini non potrebbe salvaguardarsi la sua somma semplicità.

La risposta di Ripa alle argomentazioni di Gregorio contiene numerosi elementi di interesse, che forniscono chiarimenti importanti per la comprensione dell'autentica filosofia di Ripa. Il punto in cui la proposta di Gregorio (ma, probabilmente, dovremmo aggiungervi quella di molti altri) entra in difficoltà coincide con la considerazione della *deitas* come una delle tante *formalitates* presenti in Dio²⁶¹: in questo modo diventa del tutto impossibile salvaguardare la somma semplicità divina, perché avremmo un ente (Dio) la cui essenza (*deitas*) è una *formalitas* (o *ratio quidditativa*, o *ratio formalis*) disposta accanto ad altre, impostazione che non consente di giungere ad un'identità reale di ciascun attributo con l'essenza divina. La proposta di Ripa si distanzia esplicitamente da questa visione 'semplicistica' del problema: la *deitas* infatti, a giudizio del filosofo di Ripatransone, (a) non è una *formalitas* disposta accanto ad altre, ma coincide direttamente ed essenzialmente con l'essenza divina, e (b) contiene tutte le perfezioni attributali (*denominationes perfectionis*) che sono effettivamente tra loro formalmente distinte; (c) in questo modo sembrerebbe possibile (ma – devo ammettere – non esplicitamente supportato dai testi²⁶²) parlare di una ulteriore distinzione formale: una per così dire 'orizzontale' che distingue formalmente una qualsiasi perfezione attributale dall'altra (*esse*, *vivere*, *intelligere*, *sapere*, *bonitas*, *iustitia*, ecc.), e una 'verticale' che si instaura tra la 'deitas' e tutto il gruppo delle perfezioni attributali che consentirebbe all'essenza divina di essere *formalmente* distinta (ma *realmente* coincidente!) con ciascuna delle perfezioni attributali in essa contenute. La distinzione formale ripiana, infatti, non riguarda enti realmente distinti, ma solo *formalitates* che sono a tutti gli effetti compatibili con l'identità reale di un ente; quello che effettivamente costituisce ancora un problema – e non a caso sarà oggetto dell'articolo successivo – è l'individuazione di quell'elemento che consenta alla distinzione formale *in divinis* di essere compatibile con la somma semplicità dell'essenza divina e la sua unità giudicata più volte *super-simplex*. L'apparente artificiosità della soluzione ripiana si spiega forse con la difficoltà che il pensiero ha nell'afferrare i fondamenti primi (uni e molteplici, riconducibili in ultima istanza all'assoluta unità divina) della realtà, dal momento che

²⁶¹ Si tratta peraltro anche di una tesi di Francesco di Meyronnes. Cf. «dico licet una ratio sit alia, tamen non omnibus modis. Si enim omnibus modis, tunc concluderet ratio. Ratio ergo divinitatis non est omnibus modis eadem cum ratione entitatis», FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Quaestio 7, ed. Venetiis 1520, f. 6va, e in trascrizione moderna F. DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2013, p. 170.

²⁶² Se non per mezzo di un breve passaggio, contenuto più a monte nel testo: «ad tertiam rationem concedo quod Deus non eo formaliter est sapiens quo est Deus, nec ex hoc sequitur quin sit summe simplex», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 141vb.

l'introduzione di più *formalitates* (apparentemente molteplici) all'interno di un ente sembrerebbe immediatamente incrinare l'essenziale super-semplicità (supersemplicità che appare immediatamente contraria a qualunque forma di molteplicità); il punto in questione è che è effettivamente possibile introdurre infinite *formalitates* all'interno di un ente senza che questa operazione vada ad incidere in alcun modo sulla sua semplicità: la spiegazione va ricondotta all'attenta distinzione di piani proposta da Ripa: *realitas*, *formalitas* e *gradualitas* sono come tre dimensioni contenute una nell'altra, laddove l'ultima (*gradualitas*) non può esistere senza le due precedenti (*realitas* e *formalitas*), e la seconda (*formalitas*) non può esistere senza la prima (*realitas*); in questo modo il piano della *realitas* (l'ente effettivo) ottiene un ruolo di primo piano rispetto ai livelli subordinati delle *formalitates* e della loro espressione in *gradualitates* distinte, in modo tale che l'unità di un ente (*realitas*) è teoricamente compatibile con la presenza di infinite *formalitates* al suo interno, ciascuna delle quali esprimibile in una infinità di gradi. Si capisce dunque che la molteplicità delle *formalitates* è una molteplicità più che 'intellettuale' (*rationis*) ma meno che 'reale' (*realitatis*), in modo tale che è possibile compiere infiniti passi in direzione delle *formalitates* (e compierne infiniti anche nelle loro *gradualitates*) senza muoversi di un passo dalla reale unità di un qualsiasi ente. Prova ne è che un ente creato indivisibile (come l'anima, ad esempio) presenta al suo interno una molteplicità di *formalitates* (*esse, vivere, intelligere, sapere, bonitas, ecc.*) senza che venga incrinata la sua unità, e – giudica Ripa – se ciò accade per un ente creato, molto più deve valere per l'essenza divina. Potremmo aggiungere un brevissimo rilievo sulle intensità o gradualità, perché – come vedremo – esse costituiscono l'elemento che permette a Ripa di ammettere, nell'essenza divina, nel contempo (a) la massima distinzione formale (infinitamente maggiore che nelle creature) e (b) la piena identità reale (dal momento che l'immensità andrà ad annullare la distanza tra le *formalitates*): a differenza di qualunque creatura, nell'essenza divina la distinzione formale è attiva a tal punto che tutte le perfezioni attributali risultano immensamente formalmente distinte l'una dall'altra, a testimonianza *non* della frantumazione della super-semplicità divina, ma piuttosto dell'immensità che caratterizza ogni sua espressione. A questo punto, mediante questo complesso insieme di rilievi, dovrebbe divenire comprensibile il denso e difficile testo di Ripa:

ad primam, ego per deitatem nihil aliud intelligo quam ipsam divinam essentiam secundum quod includit omnem rationem essentialem divinam, et isto modo deitas includit formaliter sapientiam et alias perfectiones attributales. Si vero deitas sumatur ab aliquo pro aliqua ratione formali in divina essentia non includente aliquam aliam – sicut in Deo esse simpliciter quod est prima perfectio essentialis correspondens formaliter divinae essentiae – sic ergo dico ad rationem, quantumcumque sumatur cum praecisione, huiusmodi ratio est vere sapientia, nec ex hoc sequitur quod huiusmodi ratio non distinguatur formaliter a sapientia, quoniam cum omnimoda distinctione formali stat quod una quidditas proprissime sit alia, et una ratio formalis sit vere et summe ydemptitate alia per supersimplicem unitivum concursum in eandem essentiam: sicut enim in creaturis ratio vitae et ratio essentiae in aliquam entitatem sic concurrunt quod eadem indivisibilis entitas realiter habet utramque rationem, multo magis in Deo denominationes consimiles; ymmo ista ratio cum sequentibus aequae

probat quod in creatura nulla est distinctio nisi realis, sicut in divinis, quod ex dictis frequenter in hoc Primo satis notorie apparet falsum. Dico ergo quod nedum deitas est sapientia – non obstante distinctione formali, et quantumlibet abstractivè fingas – sed magis proprie abstractivè dicitur sapientia de qualibet ratione essentiali divina quam quaecumque ratio creata de se ipsa, sicut patebit in articulo sequenti²⁶³.

La critica a Gregorio prosegue mediante una breve interpretazione dell'argomento anselmiano, in accordo al quale Ripa considera la potenza divina come essenziale e non come parte: questo rilievo ha la funzione di chiarire la compatibilità della distinzione formale con la supersemplicità divina²⁶⁴; secondariamente Ripa è in grado di introdurre una sottile differenza che qualifica ulteriormente la sua distinzione formale: introdurre una differenza formale tra l'esse divino e il suo posse non significa escludere dall'essenza divina l'una o l'altra perfezione (*cum negatione ipsius posse*), ma semplicemente la possibilità di considerare l'essenza divina per quanto attiene all'essere circoscrivendo le altre *formalitates*, in questo caso il *posse* (*circumscripto posse*). Naturalmente il discorso si applica a qualunque *formalitas* presente nell'essenza divina, ma – come di consueto – l'aspetto che caratterizza la speculazione ripiana è l'uso marcatamente tecnico e la sottilissima precisione degli avverbi, elaborati al punto tale che (si presti la massima attenzione) è possibile affermare con grande coerenza che nell'essenza divina ogni attributo è *essenzialmente* identico ad ogni altro (perché la *realitas* dell'essenza divina è una e una sola) eppure *formalmente* distinto da ogni altro (perché nell'unica essenza divina sono presenti infinite perfezioni attributali [*formalitates*], formalmente distinte l'una dall'altra, che stanno alla base del processo della *replicatio unitatis divinae*), mentre – al contrario – in nessuna creatura il concorso unitivo di più perfezioni attributali è tale da renderle *essenzialmente* identiche l'una dall'altra nonostante la loro distinzione formale, e questo perché nella creatura esse concorrono soltanto *potentialiter* (ossia in dipendenza da una produzione analogica che proviene da Dio e che le dispone necessariamente in un preciso grado di intensità):

in Deo enim nedum deitas est essentialiter vita prout deitas includit perfectionem essentialem, sed etiam quaelibet ratio formalis in divina essentia est essentialiter alia, licet non formaliter. Et ulterius, cum dicitur quod aliqua creatura est suum posse, dico quod in nullam creaturam posse et esse sic unitive concurrunt ydemptitate – sicut in divinam essentiam – quod hoc sit illud: nam in divina essentia supersimpliciter, in creatura vero potentialiter, licet in qualibet creatura posse et esse minus distinguantur formaliter quam in divina essentia²⁶⁵.

E, forse con maggiore precisione ancora:

²⁶³ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 141vb.

²⁶⁴ «Concedo totam deductionem Anselmi: concedo enim quod potestas in Deo est essentialis et non pars, ymmo tota divina essentia quae non potest habere partem, cum sit omnimode supersimplex; sed hoc non excludit distinctionem formalem ipsius posse in Deo ab esse», ID., *ibid*

²⁶⁵ ID., *Ibid*.

*dico quod formalitas sapientiae est vere ipsa deitas sicut dictum est in responsione ad primam rationem: ipsa enim sic est deitas quod pure actualiter et supersimpliciter correspondet sibi esse deitatem non obstante distinctione formali*²⁶⁶.

Seguono alcuni paragrafi dedicati alla confutazione delle autorità utilizzate da Gregorio di Rimini per sostenere la propria tesi, o meglio, al tentativo di mostrarne l'autentico (ripiano) significato. L'occasione è fertile per introdurre anche un concetto che giocherà un ruolo fondamentale nel prosieguo della speculazione di Ripa, quello di potenzialità, intrinseca o estrinseca. Se introduciamo una distinzione formale tra *esse* e *posse*, dobbiamo introdurre una distinzione formale anche tra *esse* e *habere*? La domanda – volutamente tendenziosa – è volta a dissipare un dubbio e ad introdurre un elemento strutturale: se possiamo infatti concedere una distinzione formale tra l'*esse* divino (prima delle *denominationes perfectionis* ad essere comunicata *ad extra* nel processo di *replicatio unitatis divinae*) e il *posse*, che indica invece la potenza divina che gli è essenziale (benché formalmente distinta dall'*esse*), non c'è alcuna distinzione – in Dio – tra *esse* e *habere* perché l'*habere* si riferisce al 'possesso' di una determinata perfezione attributale, che in Dio è essenziale e non accidentale, totalmente attuale e privo di qualsivoglia potenzialità; risulta ad esempio più opportuno dire che 'Dio è l'essere' piuttosto che dire 'Dio ha l'essere', oppure ancora 'Dio è giustizia' piuttosto che 'Dio ha la giustizia'. Questi rilievi indicano che il possesso (*habere*) denota una certa potenzialità del possessore nei confronti del posseduto, potenzialità che se può appartenere alle creature (che devono questo possesso a Dio), è totalmente esclusa dall'essenza divina; come sempre, il denso testo di Ripa condensa molti elementi in poco spazio:

*ad auctoritatem ulterius Gregorii, concedo cum ipso quod idem est in Deo esse quod habere, ymmo magis proprie est iustitia quam sit habens iustitiam et huiusmodi: habere enim iustitiam dicit proprie potentialitatem ad esse iustitiae, et quia Deus non potentialiter sed supersimpliciter et pure actualiter – per exclusionem omnis potentialitatis extrinsece vel intrinsece – se habet ad esse iustum, et ideo proprissime abstractive dicitur ipsa iustitia, et ita de aliis perfectionibus*²⁶⁷.

Le argomentazioni rimanenti sono rivolte contro la seconda conclusione di Gregorio, che afferma la piena indistinzione o indivisibilità di tutto ciò che è contenuto nell'essenza divina. In questo punto si introduce un ulteriore *subtilitas*, secondo la quale l'indistinzione di tutto ciò che è presente nell'essenza divina coincide con l'unità dell'essenza divina, ossia con l'identità reale e priva di distinzione (reale!) che caratterizza Dio; si tratta quindi di una indistinzione o unità reale; ma tale indistinzione non esclude affatto la distinzione formale, che non riguarda le *realitates*, ma solo le *formalitates* contenute all'interno. In questo caso il testo di Ripa è di chiara fruibilità:

quaecumque enim sic sunt indivisa quod claudit contradictionem apud intellectum quod cum non esse unius stet esse alterius, illa summe unitive concurrunt et supersimpliciter. Sed contradictio est quod

²⁶⁶ ID., *Ibid.*

²⁶⁷ ID., *Ibid.*

*aliqua natura sit immensa iustitia et non sit immensa sapientia, et sic de aliis. Et ideo sicut est ibi summa indivisibilitas, ita summa unitas realis. Sed hoc non infert exclusionem distinctionis formalis, quoniam sicut unum posse dividi ab alio vel non posse, non arguit nisi distinctionem vel ydemptitatem realem, ita summa indivisibilitas talis non concludit nisi summam unitatem realem*²⁶⁸.

6.2.3 *Instantiae contra distinctionem formalem*

Terminata la confutazione delle conclusioni di Gregorio da Rimini, Giovanni da Ripa procede a sollevare alcune istanze giudicate di maggiore spessore²⁶⁹ contro la distinzione formale. In primo luogo obietta Ripa – probabilmente richiamandosi a quanto già espresso nella terza distinzione in merito alla proposta di Francesco d’Appignano²⁷⁰ – si potrebbe pensare che la distinzione formale sia da eliminare, perché altrimenti, considerando l’essenza divina unitamente ad una o più *formalitates*, e *circumscriptae* tutte le altre, l’essenza divina stessa potrebbe essere più o meno *illimitata formaliter* (a seconda di quante *rationes formales* decidiamo di considerare). Si tratta senz’altro dell’obiezione più consistente, alla quale infatti Ripa risponde riproponendo uno degli assunti basilari della sua filosofia: se fosse unica la *ratio formalis* dalla quale procedono tutte le perfezioni create, tutte le creature avrebbero una *latitudo perfectionis* della medesima natura, e non potrebbe esistere la differenza delle specie, che costituisce invece uno degli elementi principali espressi nella *Distinctio 2* mediante la teoria della *replicatio unitatis divinae*²⁷¹.

In secondo luogo si potrebbe obiettare che, qualora le perfezioni attributali concorressero nell’essenza divina costituendo un’assoluta unità, sarebbero ‘più uno’ di quanto non siano ammettendo la distinzione formale tra di esse (*magis essent unum quam nunc sint*). L’obiezione viene giudicata inconsistente proprio in base a quanto dimostrato in questo articolo: siccome le *formalitates* non coincidono con il piano delle *realitates*, ma gli

²⁶⁸ ID., *Ibid.*, f. 142ra.

²⁶⁹ «Licet autem multi alii Doctores Moderni et alii contra istam distinctionem arguant – quorum dicta prolixum esset repetere, et possunt leviter solvi ex praemissis – arguo tamen contra istam distinctionem per aliquas rationes, quae immediatius tangunt punctum et exigent profundiorum solutionem», ID., *ibid.*

²⁷⁰ «In hac eadem conclusione concordat quidam Doctor Sollempnis probans quod Deus et creatura non possunt communicare in aliqua ratione formali; sed ideo Deus dicitur ens, vita et huiusmodi: quoniam supereminenter est ista per unicam rationem formalem contenenem virtualiter omnes istas perfectiones creatas. Licet autem ego teneam oppositum de ultimo principaliter, tamen concordo secum in duobus», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 3, Quaestio I, Art. I, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 118ra-rb.; e poco oltre, terminata l’esposizione delle argomentazioni di Francesco d’Appignano: «sed in rei veritate, quamvis ipse fuerit mihi pater, magis tamen debet esse intima veritas ad quam investigandam debemus principaliter nos dirigere; nihilominus, nisi haberem pro me alias, rationes istas modicum ponderarem, quoniam – ut communiter in materia – graviter peccant. Et licet sim opinionis oppositae quoad ultimum eius punctum – modo tamen non intendo circa ipsam insistere, quoniam Deo duce in octava distinctione satis evidenter ostendam oppositum sui dicti – verumptamen rationes factae pro conclusione in qua secum concordo, videtur mihi quod non bene concludant nec probabiliter sint fundatae», ID., *ibid.*, f. 118va.

²⁷¹ «Ad primam igitur rationem nego maiorem: dico enim quod divina essentia non esset illimitatior per huiusmodi rationem, ymmo magis limitata, saltem extensive. Et ratio est: nam si divina essentia haberet unicam tantum rationem essentialem, tota latitudo creaturarum esset eiusdem rationis et denominationis essentialis consimilis. Verbi gratia, si divina essentia haberet praecise rationem essentialem qua denominatur formaliter vita, omnis creatura derivabilis a divina essentia esset formaliter praecise in esse vitae, nec una distaret ab altera nisi solum modo intensive per maiorem vel minorem accessum ad divinam essentiam in esse vitae. Sicut ergo tota latitudo creaturarum esset magis limitata in hoc casu quam nunc sit, ita proportionaliter magis limitatum esse corresponderet divinae essentiae quam de facto correspondeat», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142rb.

risultano interne, una distinzione formale di infiniti elementi non toglierebbe nulla all'identità reale di un ente, e ciò a maggior ragione nell'essenza divina²⁷², anche se – per onestà – devo ammettere che questo elemento risulterà più chiaro mediante l'analisi del terzo articolo di questa *quaestio*.

In terzo luogo se all'essenza divina corrisponde completamente una qualunque perfezione attributale (*correspondet praecise*), l'essenza divina – considerata unitamente a questa perfezione – sarebbe potenziale nei confronti delle altre perfezioni attributali. L'obiezione cade mediante l'introduzione di un doppio livello di perfezione: intensivo ed estensivo. Mediante la perfezione intrinseca intensiva (*scilicet quoad gradum alicuius denominationis essentialis*) l'essenza divina risulta sostanzialmente identica per ogni perfezione attributale, che infatti è immensa; mediante la perfezione intrinseca estensiva (*scilicet quoad multitudinem rationum perfectionalium*) è possibile introdurre infinite *formalitates* nell'essenza divina senza muoversi di un passo dalla perfezione immensa che le caratterizza, e quindi dal grado immenso, unico e supersemplice che le ricomprende tutte quante.

In quarto luogo considerando una creatura nella quale concorrono più perfezioni, l'essenza divina sarebbe maggiormente perfetta se mediante una sola *ratio formalis* fosse causa principiativa di tutte le perfezioni create, e non mediante tante *rationes* quante *perfectiones* (che è uno degli assunti principali della metafisica ripiana). L'obiezione è liquidata sbrigativamente richiamandosi al generale assunto ripiano in base al quale ogni singola perfezione che si incontra nelle creature deve necessariamente avere una *ratio consimilis* nell'essenza divina, distinta formalmente da tutte le altre.

In quinto luogo si potrebbe porre il problema di quale perfezione attributale corrisponda per prima all'essenza divina, incrinando anche dal punto di vista della priorità la sua semplicità. Per quanto concerne invece questo punto, quasi sorprendentemente Ripa concede che effettivamente vi sia un ordine tra le perfezioni attributali divine, benché tale problema non sia oggetto di questa *Distinctio*, ma della *Distinctio* 13.

6.3 Distinzione formale e supersemplicità divina

Entriamo quindi nel punto più problematico e importante di tutta la lunga distinzione ottava: come garantiamo a tutti gli effetti che il proliferare potenzialmente infinito di *formalitates* all'interno dell'essenza divina non ne incrina la super-semplice unità? È vero infatti che la distinzione tra i livelli della *realitas*, della *formalitas* e della *gradualitas* porta già un certo ordine nella questione che Duns Scoto non aveva così chiaramente risolto e che Francesco di Meyronnes aveva notevolmente complicato, eppure questa distinzione da sola non è sufficiente a fugare lo spettro di questa latente e quasi endemica difficoltà: se l'unità della *realitas* è compatibile con la presenza di infinite *formalitates* ad essa subordinate al suo interno, questo 'sdoppiamento' di piani – nel caso dell'essenza divina – permette di parlare di super-semplicità come assoluta unità, priva di qualsivoglia molteplicità o numerosità al suo interno? Dobbiamo infatti ricordare che l'unità divina – che

²⁷² «Divina essentia in casu dato non esset magis illimitata realiter nec magis una realiter, cum quaelibet huiusmodi rationum per summam realem ydemptitatem sit altera vel ipsamet divina essentia, nec conformiter, sicut patet per quamlibet discurrendo: nam ratio vitae in Deo sicut non esset magis in esse vitae si esset formaliter iustitia, et sic de aliis, ita divina essentia non esset magis una formaliter quam nunc est, quoniam in nulla denominatione formali esset magis una formaliter», ID., *Ibid.*

origina la serie delle *replicationes* con le quali si entra nel dominio delle creature via via più perfette – non solo è unità a tutti gli effetti, ma è addirittura anteriore al numero in quanto tale, è numero numerante e non numerato; non è pertanto compatibile in alcun modo con la presenza di più elementi, potenziali l'uno nei confronti dell'altro.

Benché Ripa ritenga di aver risolto la difficoltà già nel secondo articolo di questa prima questione, è significativo che ritenga opportuno insistere a questo proposito con una serie ulteriore di conclusioni, che compongono un articolo ulteriore ed autonomo²⁷³. Questo articolo si concentra dunque esclusivamente sull'essenza divina e sulla modalità in cui la distinzione formale attiva tra gli attributi divini sia compatibile con la più perfetta identità reale dell'essenza divina; in altre parole la distinzione formale 'immensa' (attiva tra le infinite *denominationes perfectionis* [o perfezioni attributali] dell'essenza divina) non solo denota una piena identità/unità reale, ma non è altro che l'«esplosione» della super-semplicità del grado immenso e privo di *latitudo* che contraddistingue Dio nell'immensità perfetta caratterizzata dalla compresenza (o concorso unitivo e super-semplice) di tutto ciò che indica perfezione nella modalità più assoluta di Essere-Uno (Dio).

Il percorso scelto da Ripa per provare questo assunto passa attraverso una serie di *conclusiones* che chiarificano progressivamente l'esclusione dell'immensità divina da ogni forma di potenzialità. Il primo passo consiste pertanto nella distinzione fra due accezioni di 'potenzialità': qualcosa infatti può risultare potenziale (a) *extrinsece*, quando cioè risulta dipendente causalmente da qualcosa di anteriore che può essere l'agente (che lo produce *effective*) o il fine (verso il quale tende *finaliter*), ma – e più sottilmente ancora – (b) *intrinsece*, quando cioè risulta potenziale o (1) in una modalità 'interna' che elimina il riferimento ad ogni principio esterno, come la materia che in sé è pura potenzialità e capacità di ricevere una forma in atto senza la quale non può esistere effettivamente, o (2) in una modalità 'ancora più interna' come è quella di una *ratio essentialis* che risulta potenziale ad un'altra, nonostante queste due (o più) *rationes* concorrano *unitive* nel medesimo ente. Da questa 'bi-quadri' partizione risulta evidente che la distinzione formale propriamente intesa è quella che risulta attiva nel punto (2), e porta con sé la presenza di un momento (anche solo logico) nel quale una determinata *formalitas* è potenziale nei confronti delle *formalitates* successive o più perfette. Nel sistema ripiano questa modalità è perfettamente esplicabile con la teoria della *replicatio unitatis divinae*, mediante la quale da un lato (a) più è perfetta la specie che prendiamo in considerazione e maggiore è il numero delle *formalitates* in essa presenti (*perfectio extensive*), e dall'altro (b) nel momento di effettivo passaggio da una specie a quella successiva e più perfetta tutte le *rationes formales* che compongono la specie inferiore sono potenziali al sopraggiungere della *perfectio* successiva, che andrà poi a distinguersi formalmente da tutte le altre; nell'essenza divina non può essere presente invece alcun tipo di potenzialità. A questo punto dovrebbe risultare chiaro l'enunciato della prima conclusione di Ripa:

²⁷³ «Tertius articulus est iste: utrum cum omnimoda distinctione formali huiusmodi rationum attributalium stet perfecta simplicitas et actualitas entis primi. Quamvis autem haec difficultas satis sit explicata in praecedenti articulo, tanem pleniori evacuatione istius materiae pono aliquas conclusiones», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

*quaelibet ratio essentialis in divina essentia omnem extrinsecam potentialitatem excludit. Voco hic potentialitatem extrinsecam potentialitatem quam habet res ex dependentia causalitatis extrinsecae ad agens vel finem; potentialitatem vero intrinsecam voco potentialitatem ipsius materiae vel alicuius rationis essentialis ad alteram se habentis per modum materiae vel potentiae ad aliam velut ad actum quantumcumque huiusmodi rationes respectu talis essentiae constitutae realiter unitive concurrant*²⁷⁴.

La conclusione è resa evidente mediante un breve richiamo al grado proprio dell'essenza divina: l'immenso. Se l'immenso (a differenza del finito e dell'infinito) è privo di qualsiasi *latitudo*, ed è un grado super-semplice e unitario, renderà impossibile a ciascuna delle perfezioni presenti nell'essenza divina di essere potenziale nei confronti di un'altra, sia perché in tal modo si introdurrebbe una gradualità (o *latitudo*) nel *gradus* di alcune *denominationes perfectionis*, sia perché si introdurrebbe una *latitudo* nella serie o nel numero delle *denominationes perfectionis*, che risulterebbero potenziali nei confronti l'una dell'altra.

La seconda conclusione specifica ulteriormente questo punto: l'immensità è un grado intensivo tale che (unico) esclude immediatamente ogni forma di potenzialità:

*ex sola immensitate proprii sui gradus quaelibet talis ratio qualemcumque potentialitatem excludit*²⁷⁵.

L'intento di queste due conclusioni è bene esplicitato dallo stesso filosofo, che apertamente indica come l'immensità di tutte le perfezioni divine ne escluda ogni forma di potenzialità estrinseca:

*volo igitur dicere in hiis duabus conclusionibus quod divina essentia per hoc quod est vita immensa excludit omnem potentialitatem extrinsecam ad quodcumque: per hoc enim quod est sic immensa in esse vitae contradictionem includit quod in aliqua essentia contineatur perfectionaliter vel causaliter, sicut contradictionem includit quod aliqua sit eminentior in esse vitae, et ideo si per impossibile divina essentia haberet praecise esse vitae – et aequae intense ut nunc – adhuc tale esse excluderet in ipsa omnem potentialitatem extrinsecam ad quodcumque, et sic de aliis rationibus essentialibus*²⁷⁶.

Una terza conclusione stabilisce invece l'esclusione di ogni forma di potenzialità intrinseca dall'essenza divina:

*quaelibet huiusmodi rationum in divina essentia ratione immensitatis formalis omnem intrinsecam potentialitatem excludit*²⁷⁷.

La conclusione è interessante perché – a differenza delle due conclusioni precedenti, mediante le quali risulta piuttosto semplice notare come le perfezioni divine non possono risultare potenziali estrinsecamente rispetto ad altre perfezioni consimili ma più perfette (perché non c'è qualcosa che risulti più perfetto di Dio) – ci

²⁷⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

²⁷⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

²⁷⁶ ID., *Ibid.*

²⁷⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

informa sulla ragione dell'esclusione della potenzialità intrinseca dall'essenza divina. La potenzialità intrinseca dipende infatti da una previa potenzialità estrinseca, che è già stata esclusa per l'essenza divina: come infatti la causalità materiale e formale dipendono previamente da una causalità efficiente ed una finale, che risultano più perfette²⁷⁸, così la potenzialità intrinseca è subordinata alla potenzialità estrinseca anteriore. In altre parole l'immensità dell'essenza divina fa sì che in essa sia esclusa ogni potenzialità estrinseca – ossia la dipendenza delle perfezioni attributali da esemplari più perfetti (come accade invece nella *replicatio unitatis divinae* che genera i correlati analogici delle perfezioni divine)²⁷⁹ – ma a sua volta questa esclusione della potenzialità estrinseca va ad inficiare anche la potenzialità intrinseca, perché laddove decade la potenzialità estrinseca (perché l'essere o la vita in Dio non dipendono da un essere o da una vita più perfetti), viene meno anche la potenzialità intrinseca (perché l'essere in Dio non è intrinsecamente potenziale alla vita, né la vita all'intelligenza, essendo tutte le perfezioni concorrenti unitive)²⁸⁰.

A questo punto si giunge ad una quarta conclusione la cui importanza è legata soprattutto al tema dell'Incarnazione:

*contradictionem includit alicui entitati aliquam rationem formalem immense essentialiter correspondere, et in ipsa non omnem ymaginabilem potentialitatem excludere*²⁸¹

L'enunciato della conclusione non deve ingannare, perché non si limita semplicemente a riproporre l'esclusione della potenzialità da tutto ciò che può risultare immenso, ma afferma che è *necessario* che *soltanto* da ciò cui corrisponde *essentialiter* (ed è questo il cuore della conclusione!) una qualche *ratio formaliter* immensa sia esclusa ogni forma di potenzialità, estrinseca o intrinseca. L'aggiunta dell'avverbio 'essentialiter' ha proprio la funzione di distinguere il caso rappresentato dall'essenza divina da quello rappresentato dall'Incarnazione del Verbo nell'individuo Cristo, perché l'unica realtà cui corrispondono *essentialiter* alcune *rationes formales* immense è l'essenza divina (dalla quale quindi necessariamente sono escluse tutte le forme di potenzialità), mentre nel caso di Cristo la presenza di *rationes formales* immense risulta comunque subordinata – e quindi potenziale! – all'attività dell'intera Trinità che comunica all'Uomo che incarna il Verbo le medesime perfezioni che sono immensamente presenti nell'essenza divina, benché proprio questa corrispondenza che affonda la propria origine nella Trinità impedisca di utilizzare l'avverbio 'essentialiter' nel caso di Cristo. In tal modo l'immensità dell'essenza divina viene comunque 'partecipata' da Cristo (la cui natura divina è quindi pienamente salvaguardata), ma in una modalità che non rende l'«uomo» Cristo

²⁷⁸ Allo stesso modo in cui Duns Scoto sosteneva la maggiore perfezione della causalità efficiente e finale sulle causalità materiali e formali.

²⁷⁹ Vedansi l'ultima questione della *Distinctio 2* e la prima questione della *Distinctio 3*.

²⁸⁰ «Dico ergo quod sicut divina essentia per hoc quod habet immensum gradum vitae est purus actus vitae – nec dependet in esse vitae a quocumque extrinseco, ita quod omnem extrinsecam potentialitatem excludit – ita per hoc quod habet immensum gradum vitae nullo modo est potentialis ad rationem ulteriorem – puta ad esse intellectivum – quoniam cum in qualibet re vel ratione prius sit potentialitas extrinseca ad agens quam potentialitas actuabilitatis per rationem ulteriorem ideo, sicut immensitas rationis vitae excludit primam potentialitatem, et secundam; et ita ponendum est de qualibet alia ratione », IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

²⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

immediatamente e di per sé coincidente con l'essenza divina, ma soltanto previa comunicazione volontaria dell'essenza divina stessa. A tal proposito possiamo gettare uno sguardo retrospettivo su quanto abbiamo sostenuto nel primo capitolo a proposito della specie più perfetta, che è infinita e creata: alla luce dei contenuti di questo capitolo e della relativa distinzione 8 di Ripa ritengo sostenibile l'idea che l'infinito creato (ossia la specie più perfetta immaginabile e il relativo individuo), che rimane 'essentialiter' distinto dall'immensità dell'essenza divina, non sia altro che l'individuazione del luogo 'più perfetto possibile' nel quale collocare l'Evento dell'Incarnazione. In tal senso l'immensità che 'essentialiter' caratterizza l'essenza divina (immensità super-semplificata e priva di qualsivoglia *latitudo*) troverebbe un luogo (l'infinito creato) che – pur non condividendo 'essentialiter' l'immensità propria dell'essenza divina – consentirebbe all'individuo Cristo di incarnare il Verbo nella modalità più perfetta possibile, senza costringere l'immensità più propria a 'degradarsi' o 'limitarsi' progressivamente in un doppio passaggio (dall'immenso all'infinito, e poi dall'infinito al finito), ma piuttosto in una continuità ideale (immenso/infinito) che impedirebbe all'essenza divina una 'contrazione' che disgregherebbe eccessivamente la sua natura più autentica²⁸².

Con la quinta conclusione entriamo in una sezione il cui compito consiste nell'effettiva dimostrazione della compatibilità tra l'immensità della distinzione formale e la super-semplificata dell'ente cui appartiene questa distinzione formale immensa. È necessario prestare attenzione a questo rilievo: il punto nevralgico dell'argomentazione di Ripa è proprio l'identificazione tra *immensità* e *super-semplificata* – al modo di una equazione perfettamente bilanciata – che rende (quasi paradossalmente) coincidente da un lato (a) l'immensa distinzione formale tra le infinite *denominationes perfectionis*, propria esclusivamente dell'essenza divina con (b) la super-semplificata dell'ente cui appartiene questa distinzione formale immensa (Dio), e dall'altro vanifica istantaneamente qualunque molteplicità dell'essenza divina. L'enunciato della quinta conclusione, dunque, che solo all'apparenza è ridondante rispetto alle conclusioni precedenti (nel sistema di Ripa ogni singola conclusione, per quanto breve o simile alle precedenti, introduce sempre un elemento di novità che struttura e rinforza il percorso già compiuto), indica che nell'ente dove si incontra l'immensa distinzione formale tra le varie *rationes formales* non è compatibile la presenza di una qualche forma di potenzialità:

*non stat in aliqua entitate aliquas rationes essentielles immense distingui formaliter et non excludere in eadem omnem ymaginabilem potentialitatem*²⁸³.

La prova di questa conclusione non riveste un particolare interesse, se non per il fatto che sottolinea la positività delle *formalitates* (*immensum positivum esse et formale*), che tuttavia non inficia l'unità della *realitas* cui la

²⁸² «Eo ipso quo alicui entitati corresponderet essentialiter immensum esse vitae, talis entitas nullam potentialitatem haberet intrinsecam vel extrinsecam. Addidi autem 'essentialiter' quoniam alicui entitati quaelibet huiusmodi rationum potest immense correspondere, et tamen in ipsa nullam potentialitatem excludere extrinsecam vel intrinsecam, sicut de facto homini assumpto a Verbo correspondet plenitudo deitatis et ita immense esse, immense vivere et tamen potentialitatem, quoniam in tali esse dependet a tota Trinitate efficienter et ad talem esse habet potentialitatem formabilitatis et actuabilitatis intrinseca, sicut patuit in prima quaestione Prologi, articulo 2», ID., *ibid.*

²⁸³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142va.

formalitas inerisce (trattandosi di piani distinti); nel caso dell'essenza divina, l'immensità della distinzione fra le varie *formalitates* va ad annullare di fatto qualunque distanza reale tra di esse²⁸⁴.

Giungiamo dunque, con la sesta conclusione, al cuore dell'intera distinzione, al punto di maggiore pregnanza teoretica, ma che – volendo osservare analiticamente – risulta forse un po' troppo compresso e la cui soluzione troppo dipendente dalla teoria della distinzione tra le due forme di potenzialità (intrinseca ed estrinseca), segnale più che probabile che Ripa dovette incontrare non poche difficoltà nel risolvere il problema (solo *potenzialmente* esplosivo?) collegato ad uno dei capisaldi della sua dottrina più autentica: la molteplicità delle *denominationes perfectionis* già originariamente presente nell'essenza divina, di cui Ripa si serve per giustificare la presenza di più di una *denominatio perfectionis* nelle creature – tesi che mescola in una sintesi piuttosto originale la dottrina scotiana della distinzione formale, anche se fortemente rielaborata, e la dottrina Pseudo-Dionisiana della derivazione divina delle perfezioni create – è effettivamente compatibile con la somma semplicità divina? La brevità dell'enunciato e il tono piuttosto 'combattivo' che lo caratterizza hanno forse il torto di mascherare in maniera un po' troppo spinta la difficoltà intrinseca alla filosofia ripiana, tant'è che il filosofo si sente così sicuro della sua tesi da formulare la conclusione responsiva in questi termini:

*non solum immensa distinctio formalis stat cum summa rei simplicitate, verum etiam formaliter ipsam infert*²⁸⁵.

L'enunciato è netto: non solo la distinzione formale immensa è compatibile con la somma semplicità della *res*...ma addirittura la implica necessariamente! La prova della conclusione – facendo tra l'altro da contraltare alla potenza metafisica molto più massiccia raggiunta in questo punto – è piuttosto breve e snella, e fa leva (a) sul concorso unitivo di infinite perfezioni formalmente immense e distinte formalmente, che si accompagna (b) all'esclusione di ogni forma di potenzialità intrinseca o estrinseca. Immaginando che nell'*entitas a* (Dio) siano presenti le *rationes formales b e c* (*esse e vivere*, ad esempio), queste *rationes* sono formalmente immense; ma proprio perché sono formalmente immense, si distinguono anche formalmente in una maniera immensa; ma distinguendosi in una maniera formalmente immensa escludono qualsivoglia potenzialità nei confronti di esemplari più perfetti (potenzialità estrinseca) o nei confronti l'una dell'altra (potenzialità intrinseca); si potrebbe pertanto dire che sono *realmente* identiche. In altre parole il succo del discorso ripiano è il seguente: laddove la distinzione formale raggiunge un'intensità immensa (caso possibile esclusivamente nell'essenza divina), è corretto affermare che gli elementi distinti formalmente sono anche immensamente distanti dell'*identità formale*, ma proprio la massima distanza dall'*identità formale* coincide con la piena *identità reale* (si ricordi che il piano delle *formalitates* non coincide con quello delle *realitates*); quasi paradossalmente il cuore della soluzione ripiana risiede nel collegamento che lega 'immensa distinzione

²⁸⁴ «Probatur: nam eo ipso quo aliquae rationes concurrentes unitive in aliquam entitatem immense distinguuntur formaliter, quaelibet ipsarum est immensa in sua denominatione formali, sicut patet ex praecedenti articulo. Ideo enim immense distinguitur quoniam immensum positivum esse et formale cuilibet correspondet per quod sic distinguitur; et si sic, igitur quaelibet ipsarum entitatem in qua unitive concurrunt omnem potentialitatem excludit ex conclusionibus praecedentibus», ID., *ibid.*, ff. 142va-vb.

²⁸⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb.

formale' con 'piena identità reale', che qualifica la distinzione formale immensa non come espressione di imperfezione, ma di perfezione nel senso più completo, e relega l'identità formale al livello di imperfezione, dal momento che l'entità che risulta maggiormente distante dall'identità formale è proprio l'essenza divina mentre quanto più ci si avvicina all'identità formale tanto minore risulterà la distinzione formale e – contemporaneamente – tanto più limitato risulterà il grado intrinseco della perfezione che andiamo a considerare. Potremmo esemplificare il discorso ripiano con una formula:

$$\left[\begin{array}{l} \text{perfezione} = \left(\frac{\text{distinzione formale immensa}}{\text{piena identità reale}} \right) \\ \hline \text{imperfezione} = \left(\frac{\text{distinzione formale infinita o finita}}{\text{non – identità reale}} \right) \end{array} \right]$$

In altre parole ancora: mentre non esiste alcuna creatura (nemmeno la più perfetta, la creatura infinita) per la quale si possa parlare di distinzione formale immensa, tutte le creature – anche le più imperfette – risultano più vicine all'identità formale e più distanti dall'identità reale; il contrario si verifica invece per l'essenza divina, che essendo immensamente distante dall'identità formale, è coincidente con l'identità reale. Il testo di Ripa dovrebbe apparire a questo punto chiaro:

probatur: nam si a sit aliqua entitas, b et c rationes immensae concurrentes unitive in a, b et c immense distinguuntur formaliter; igitur tam b quam c ratio est formaliter immensa; igitur tam b quam c in a omnem potentialitatem excludit; igitur a est pura actualitas et summa simplicitas. Et ex hoc apparet quod licet b et c immense distent ab omnimoda ydemptitate formali tamen per hoc quod sunt rationes immensae sic supersimpliciter et unitive concurrunt in a entitatem quod sicut in a excludunt omnem potentialitatem tam intrinsecam quam extrinsecam, ita reddunt a entitatem habentem summam indivisibilitatem in suis rationibus, et per consequens summam ydemptitatem realem et unitatem ac simplicitatem essendi²⁸⁶.

Prova che la nostra interpretazione è corretta è rappresentata dagli enunciati delle conclusioni successive, che si concentrano proprio sul dominio creaturale. Se da un lato infatti ogni distinzione formale finita comporta sempre e necessariamente una qualche potenzialità:

quaelibet distinctio formalis solum finita aliquam potentialitatem tam intrinsecam quam extrinsecam infert formaliter in propria entitate²⁸⁷,

dall'altro lato è solo la distinzione formale finita ad escludere la semplicità perfetta:

²⁸⁶ ID., *Ibid.*

²⁸⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb.

*sola finita formalis distinctio excludit perfectam simplicitatem*²⁸⁸.

Le due conclusioni, che vanno lette in sinergia, offrono alcuni spunti di interesse che permettono di chiarire alcuni punti delicati. In primo luogo l'equiparazione ripiana tra il finito e l'infinito (che non sono *equipollenti* relativamente al grado intrinseco, ma *equiparati* nell'essere entrambi creature) si fa esplicita, e va sostanzialmente a distinguere la distinzione formale immensa, prerogativa esclusiva di Dio, dalla distinzione formale non solo finita (come è ovvio), ma anche da quella infinita:

*voco autem hic distinctionem finitam omnem distinctionem citra immensam, quantumcumque infinitam in genere creaturae: nam etsi esset aliqua intelligentia infinita in genere creaturae in ipsam ratio vitae et intelligentiae concurrentes infinite distinguerentur, non tamen excluderent potentialitatem in tali intelligentia, ymmo potius ipsam inferrent tam intrinsecam quam extrinsecam*²⁸⁹.

In secondo luogo diventa pienamente comprensibile il motivo per cui la distinzione formale immensa sia incompatibile con la potenzialità estrinseca: se noi consideriamo un ente finito e limitato che possiede al suo interno due perfezioni formalmente distinte (per esempio la vita e l'intelligenza) finite, entrambe le perfezioni saranno caratterizzate da una *latitudo* ma soprattutto da un grado di intensità finito; proprio questa limitazione comporterà necessariamente – poiché il finito non trova fondamento in sé stesso ma solo nell'infinito (immenso, nel sistema di Ripa) che gli è anteriore – una potenzialità estrinseca (nei confronti di Dio) nel quale sono presenti tutte le *denominationes perfectionis* ad un grado immenso, e una potenzialità intrinseca, dal momento che l'essere è anteriore alla vita, la vita all'intelligenza, l'intelligenza alla sapienza, e via discorrendo, in una successione determinata dalla *replicatio unitatis divinae* che rende le perfezioni anteriori potenziali a ricevere quelle successive via via più perfette. Naturalmente da questo confronto è evidente la ragione dell'esclusione in Dio di qualsivoglia forma di potenzialità, intrinseca o estrinseca:

*nam si b sit ratio vitae et c ratio intelligentiae quae concurrunt unitive in a intelligentiam creatam, si igitur b et c finite distinguuntur formaliter, igitur tam b quam c est finita proportionaliter; igitur b est principiative a vita immensa, et eodem modo c ab intelligentia immensa; igitur a tam secundum b quam secundum c dependet efficienter ab aliquo extrinseco, et per consequens habet potentialitatem extrinsecam. Et eodem modo, si b formetur per causalitatem extrinsecam et etiam c, et b et c concurrunt unitive in a, respectu a b se habet per modum rationis potentialis et c per modum actualis, et ideo proportionaliter b et c concurrunt in a et per consequens a habet potentialitatem intrinsecam, et patet tota conclusio*²⁹⁰.

²⁸⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 8, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb.

²⁸⁹ ID., *Ibid.*

²⁹⁰ ID., *Ibid.*

In terzo luogo viene ribadito come in tutti i casi in cui sia presente una distinzione formale finita è sempre presente anche una potenzialità estrinseca collegata alla limitatezza del suo grado intrinseco²⁹¹.

A questo punto si ritorna nuovamente all'essenza divina. A differenza di tutte le creature (anche di quella infinita), nel caso dell'essenza divina – laddove vale questa equazione: perfezione assoluta = immensa distinzione formale = piena identità reale – proprio in virtù dell'immensità delle *denominationes perfectionis* e della loro distinzione formale, che si accompagna alla loro identità reale, ciascuna *denominatio perfectionis* viene predicata *abstractive* di tutte le altre:

*de qualibet ratione essentiali in divinis propter summam ydemptitatem realem praedicatur alia abstractive*²⁹².

La distanza cui potrebbe erroneamente far pensare l'immensità della distinzione formale in Dio viene riassorbita nella più canonica inter-predicabilità delle perfezioni attributali divine, come bene esprime il testo dello stesso Ripa:

*nam si non, hoc est quia una ratio non est formaliter alia; sed hoc non obstat: nam sicut haec distinctio non tollit aliquem gradum ydemptitatis et unitatis realis nec aliquem gradum simplicitatis, ita nec verificationem ydemptificam unius de altera, sic dicendo: sapientia divina est iustitia, vel ratio sapientiae sive quidditas sive formalitas est quidditas vel formalitas iustitiae*²⁹³.

L'ultima conclusione porta alle estreme conseguenze questi ultimi rilievi. In virtù dell'intensità con la quale ogni *entitas* si esprime (Dio = immenso; Specie più perfetta [Cristo?] = infinito; creature = finito), in ciascuna di queste *entitas* si avrà una precisa intensità della distinzione formale tra le perfezioni attributali che comporterà un preciso rapporto tra i piani della *gradualitas*, delle *formalitates* e della *realitas*:

²⁹¹ «Et ex hoc apparet quod nulla distinctio formalis in quantum distinctio talis est excludit in re aliquem gradum simplicitatis, nam tunc maxime immensa distinctio hoc faceret, quod est falsum. Sed ideo distinctio formalis aliunde potest inferre aliqualem compositionem, quoniam quia finita distinctio est, ideo finitum ponit esse formale in qualibet ratione tali, ex quo finitum esse sequitur quamlibet talem dependere principiative, et per consequens habere potentialitatem», ID., *ibid.*

²⁹² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 9, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb

²⁹³ ID., *Ibid.*

$$\left(\begin{array}{l} \text{Dio} = \left\{ \begin{array}{l} \text{immensità} \\ \text{distinzione formale immensa} \\ \text{piena identità reale} \end{array} \right. \\ \\ \text{infinito} = \left\{ \begin{array}{l} \text{infinità} \\ \text{distinzione formale infinita} \\ \text{massima distanza dall'identità formale} \end{array} \right. \\ \\ \text{finito} = \left\{ \begin{array}{l} \text{finitezza} \\ \text{distinzione formale finita} \\ \text{massima distanza dall'identità reale} \end{array} \right. \end{array} \right)$$

Per queste ragioni si giunge all'interessante rilievo per il quale sono molto più 'simili' tra loro due perfezioni attributali immense (ad esempio la sapienza divina e la giustizia divina) di quanto non sia identica con se stessa una qualunque perfezione attributale creata (ad esempio la sapienza creata con sé stessa):

*magis proprie quaelibet huiusmodi ratio divinae essentiae praedicatur de altera quantumcumque abstractive quam aliqua ratio creaturae verificetur proprie de se ipsa, ita quod ista est verior: sapientia divina est iustitia quam ista: sapientia creata est sapientia*²⁹⁴.

Questo rilievo si basa sulla piena identità reale garantita dall'immensità divina, che esclude ogni forma di potenzialità e mediante la quale è possibile e corretto affermare 'Dio è sapienza', 'Dio è giustizia', 'Dio è vita', mentre non è corretto affermare – in virtù delle limitazioni imposte dalla gradualità finita/infinita che caratterizza le creature, che impone sempre la presenza di un doppio livello di potenzialità – che 'l'uomo è saggio ma non è la sapienza', che 'l'uomo è giusto ma non è la giustizia', 'che è vivo ma non è la vita', e così via; emerge anche sotto questo aspetto l'importanza assunta dalla metafisica nel sistema di Ripa²⁹⁵. Su questo punto particolare Ripa è convinto di muoversi sulla linea tracciata da Boezio negli *Opuscola Sacra*, laddove si distingue fra l'essenza e l'*esse existere* solo nel caso delle creature, ma non di Dio.

²⁹⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 3, conclusio 10, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 142vb.

²⁹⁵ «Item, quod apud multos non conceditur ista: 'Sor est humanitas', hoc est quia Sor habet potentialiter et concrete esse humanitatis; et quod in creaturis – puta in aliqua intelligentia – ratio vitae non sit ratio intelligentiae, vel ratio essentiae non sit ratio vitae, hoc est quia una ratio est potentia respectu alterius, et ideo, sicut non correspondet sibi esse alterius nisi potentialiter, ita non nisi concrete; igitur, quia significabile per subiectum se habet potentialiter ad significabile per praedicatum, negatur talis praedicatio abstractiva; sed in quacumque propositione verificabili de re creata – utpote dicendo 'sapientia est sapientia', vel 'albedo est albedo' – significabile per subiectum se habet potentialiter potentialitate extrinseca ad significabile per praedicatum: nulla enim albedo habet a se quod sit albedo, sed principiative a Deo, et ideo quaelibet albedo potentialiter est albedo. Sed in Deo sapientia sic est iustitia pure actualiter quod omnem potentialitatem excludit: non enim per aliud effective sapientia est iustitia in Deo; sed sicut se ipsa formaliter est sapientia, ita se ipsa formaliter excludit omnem potentialitatem ad esse iustitiae; ergo magis proprie abstractive divinae sapientiae competit esse iustitiae quam sapientiae creatae esse sapientiae», ID., *ibid*, ff. 142vb-143ra.

6.4 *Simplicitas* come *modus perfectionis*

Il quarto articolo di questa prima questione è dedicato all'approfondimento dello statuto metafisico della semplicità: è una perfezione o un *modus* che caratterizza le varie perfezioni? La questione assume nel sistema di Ripa la massima importanza, dal momento che la risposta a questo interrogativo porta con sé una precisa scelta metafisica: tenendo infatti conto del meccanismo della *replicatio unitatis divinae* (mediante la quale, attraverso successive 'replicationes' tutte le perfezioni contenute nell'essenza divina vengono partecipate dalle creature), se la *simplicitas* è una perfezione al pari delle altre, anch'essa verrà comunicata alle creature; se non lo è, ma è soltanto un *modus*, sarà necessariamente legata al grado immenso dell'essenza divina e – come tale – non potrà essere partecipata dalle creature. Questa premessa è in grado di spiegare il titolo all'apparenza sviante del quarto articolo: *utrum generaliter in entibus citra Deum per accessum ad Deum acquiratur latitudo simplicitatis vel actualitatis*²⁹⁶.

La serie delle conclusioni ha un filo logico ben preciso: (a) mostrare che ad ogni ente creato corrisponde necessariamente una qualche potenzialità, la cui intensità è proporzionale all'intensità metafisica dell'ente che prendiamo in considerazione; (b) qualificare con precisione il grado di *actualitas* degli enti creati; (c) escludere la comunicabilità della *simplicitas* che appartiene propriamente soltanto all'essenza divina.

Posta questa cornice introduttiva possiamo analizzare in dettaglio le *conclusiones*. La prima conclusione dell'articolo ci informa che, qualunque ente creato noi andiamo a considerare, nel momento esatto in cui questo esiste, ad esso corrisponde un'immensa potenzialità estrinseca:

*cuiuslibet enti creabili si ponatur in esse immensa potentialitas extrinseca correspondet*²⁹⁷.

Ricordando che la potenzialità estrinseca è quella che si stabilisce tra un ente e la causa finale/agente, e la causa finale e agente è sempre Dio, siccome Dio eccede immensamente tutte le creature (indipendentemente) dal loro grado intrinseco nella *latitudo entis*, la potenzialità estrinseca delle creature risulterà sempre immensa. L'argomento che sostiene questa conclusione è esattamente identico a quello che abbiamo osservato a proposito dell'argomento ripiano a sostegno dell'esistenza di Dio: così come l'infinito – a differenza dell'intera tradizione filosofica – non è il grado la cui intensità è in grado di auto-fondarsi, ma piuttosto il grado che è infinitamente bisognoso di fondazione (che viene collocata nell'immenso ad esso anteriore), allo stesso modo ogni singola creatura – indipendentemente dal grado metafisico al quale si esprime – dipende sempre dall'azione causale divina, che è immensa:

nam cuiuslibet talis rei tanta est praecise dependentia in esse quantum est agere quod exigit ad suum esse; sed quaelibet talis res immensum exigit divinum agere: per nullum enim finite agere potest

²⁹⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143ra. Da notare l'esplicita ammissione dello scopo dell'articolo, ossia rendere più comprensibile e facile la dottrina ripiana: «et quamvis declaratio istius articuli apparenter possit elici ex praemissis in praecedenti articulo, pro pleniori tamen discussione et faciliiori doctrina, pono aliquas conclusiones», ID., *ibid.*

²⁹⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143ra.

*sufficienter capere esse, sicut patebit prima distinctione Secundi, et patebit etiam prima quaestione Quarti, et aliquantulum patere potest ex secunda distinctione huius*²⁹⁸.

La seconda conclusione è esattamente complementare alla prima, e viene a sostenere che – anche qualora ammettessimo che ogni ente richiedesse solo un *agere finitum* dal quale ricevesse il proprio essere – mano a mano che si procede in direzione di Dio (ossia si aumenta l'intensità dell'essere lungo la *latitudo entis*) sarebbe richiesto un *agere* sempre più intenso, e quindi mano a mano che proseguiamo lungo la *latitudo entis* aumenta parallelamente anche la *latitudo potentialitatis extrinsecae*, che non è altro che la *latitudo dependentiae* di cui si è discusso a lungo nella *Distinctio 2*:

*si cuiuslibet entis finiti esse solum finitum praexigeret agere quo caperet esse, et proportionaliter intensius esse intensius agere, per accessum ad divinum esse continue acquireretur latitudo potentialitatis extrinsecae*²⁹⁹.

La terza conclusione stabilisce invece una proporzione nel grado della potenzialità intrinseca tra due enti qualsiasi. Se noi consideriamo due enti (*a* e *b*) che comunicano in una qualunque perfezione (l'essere o la vita, o l'intelligenza), se *a* risulta più intenso di *b* in una determinata proporzione, secondo la medesima proporzione sarà anche più potenziale *intrinsecae*:

*cuiuslibet enti citra Deum intensiori proportionaliter maior intrinseca potentialitas correspondet secundum denominationem communem rationis potentialis. Volo dicere quod si a et b sunt duae entitates creatae communicantes in aliqua ratione potentiali – puta in esse simpliciter vel in esse vitae – in qua proportione a se habet ad b in tali esse, in eadem est magis potenziale intrinsecae secundum huiusmodi rationem*³⁰⁰.

La conclusione è importante perché stabilisce una correlazione piuttosto importante tra (a) la potenzialità intrinseca, (b) il grado intrinseco cui un ente si esprime, (c) il numero di *denominationes perfectionis* che lo contraddistinguono: da un lato infatti tanto più intenso o 'avanzato' è un ente nella *latitudo entis*, tante più perfezioni possederà, perché – in accordo alla teoria della *replicatio unitatis divinae* – raggiungerà dapprima il punto iniziale della *latitudo vitae*, poi quello della *latitudo intelligentiae*, e in successione tutti i punti iniziali delle perfezioni che sono compatibili con la sua specie; dall'altro lato, non appena raggiunge il punto iniziale della *latitudo vitae* diviene intrinsecamente potenziale nei confronti dell'intelligenza, e quando raggiunge il punto iniziale dell'intelligenza diventa intrinsecamente potenziale anche nei confronti della sapienza, e via

²⁹⁸ ID., *Ibid.*, f. 143rb. Da notare l'interessante richiamo sia alla prima distinzione del secondo libro sentenziario, sia alla prima del quarto libro, che indicano come il progetto dell'opera ripiana fosse di una vastità incredibile, e si estendeva ben oltre i limiti canonici del tempo, che limitavano i commenti sentenziari al primo o ai primi due libri di Pietro Lombardo.

²⁹⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

³⁰⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

discorrendo per tutte le perfezioni che risultano compatibili con la sua specie³⁰¹. In questo modo mi sembra possibile parlare, per così dire, di una ‘doppia’ potenzialità intrinseca: (a) *estensiva*, che riguarda il numero di *denominationes perfectionis* che l’ente in una determinata specie può ricevere, cui fa da contraltare il numero di potenzialità intrinseche corrispondenti (ad esempio l’anima umana possiede l’*esse*, il *vivere*, l’*intelligere*, e – teoricamente – anche la *bonitas*, la *sapientia* e la *iustitia*; di conseguenza avrà anche sei potenzialità intrinseche, una per ogni *denominatio perfectionis*; da notare comunque che l’elenco non è esaustivo, perché le perfezioni sono potenzialmente infinite e molto più numerose rispetto a quelle solitamente utilizzate negli esempi di Ripa); (b) *intensiva*, che corrisponde invece al grado di potenzialità intrinseca, e che può essere maggiore o minore a seconda dell’intensità con la quale un ente esprime l’*esse*, il *vivere*, l’*intelligere* e via discorrendo (ad esempio l’angelo avrà potenzialità intrinseca intensivamente maggiore rispetto all’anima umana, che pur condivide molte delle *denominationes perfectionis* comuni anche all’angelo, perché esprime le varie perfezioni ad un grado di intensità maggiore rispetto all’anima umana).

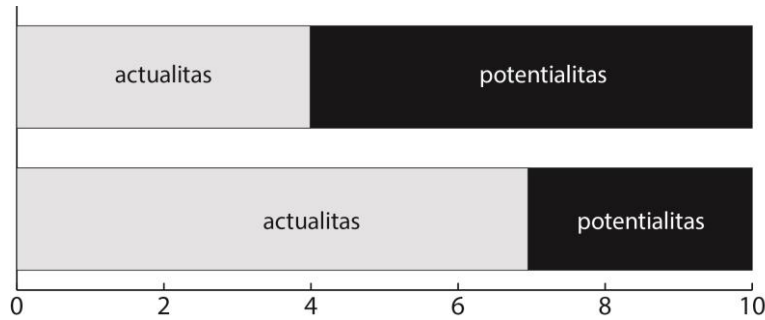
La quarta conclusione sembra confermare questa ipotesi, anche se introduce un elemento di novità che pare complicare ulteriormente la già non-troppo semplice questione delle *formalitates*. Per ogni ente che condivide con un altro le medesime perfezioni, benché in un grado più intenso, Ripa ammette che non solo aumenti la potenzialità intrinseca di quell’ente nei confronti delle *rationes perfectionis* corrispondenti (richiedendo un ente sempre più potente per essere fondato o tratto all’essere), ma anche la sua *actualitas* nei confronti delle medesime *rationes perfectionis*:

*cuilibet enti citra Deum communicanti cum altero in aliqua ratione essentiali actuali, in qua proportione est intensius, intensior actualitas intrinseca correspondet*³⁰².

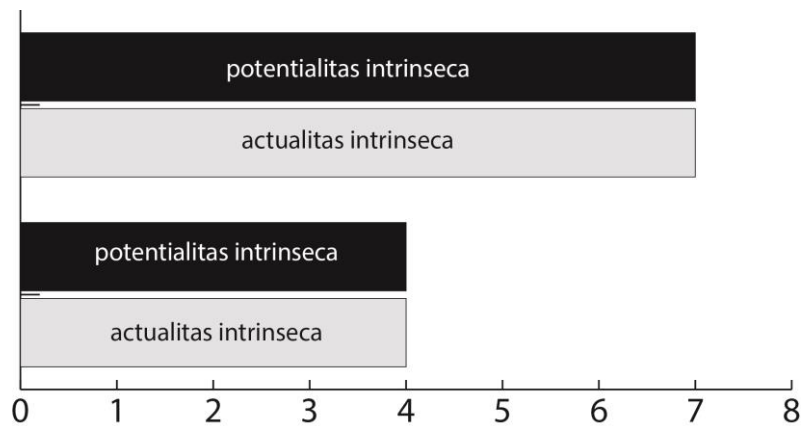
Il discorso non è semplice e dobbiamo evitare un facile fraintendimento. Non dobbiamo pensare che quanto più aumenta l’*actualitas* di un ente in una qualunque *denominatio perfectionis* (poniamo ad esempio il *vivere*) tanto più si riduce la sua *potentialitas* nei confronti della medesima *denominatio perfectionis*, ad esempio – ponendo una *latitudo* idealmente limitata ai gradi 0-10 – non dobbiamo pensare che un ente che esprime il *vivere* in un grado pari a 4 (*actualitas vivendi*) abbia una potenzialità pari a 6 (*potentialitas intrinseca vivendi*), mentre un altro ente che esprime il *vivere* in un grado pari a 7 (*actualitas vivendi*) abbia una potenzialità pari a 3 (*potentialitas intrinseca vivendi*):

³⁰¹ «Nam in qua proportione *a* habet plus de esse formali et positivo secundum talem rationem potentialem, in eadem *a* est magis potentiale intrinsece; sicut enim ratio vitae se habet potentialiter ad rationem intelligentiae, ita acquisitio esse vitae est acquisitio potentialitatis ad esse intelligentiae: tum quia cuilibet gradui acquisito in esse vitae correspondet aliqua potentialitas ad esse intelligentiae; tum quia intensior gradus in esse vitae ceteris paribus est potentialis ad maiorem gradum in esse intelligentiae», ID., *ibid.*

³⁰² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.



Al contrario l'ente che esprime il vivere in un grado pari a 4 ha una potenzialità intrinseca pari a 4, mentre l'ente che esprime il vivere al grado 7 ha una potenzialità intrinseca pari a 7, in modo tale che entrambe (potenzialità e attualità intrinseca) crescano progressivamente:



Naturalmente la progressione nella crescita indica da un lato (a) il grado di perfezione proprio di un ente (*actualitas intrinseca*, barra grigia), e dall'altro (b) il grado della dipendenza nell'essere (*potentialitas intrinseca*, barra nera), e il fatto che esse siano collegate e non inversamente proporzionali si ricollega perfettamente a quanto espresso nella *Distinctio 2*, laddove si precisava che maggiore è il grado intrinseco di un ente, maggiore risulterà la sua *latitudo dependentiae*.

Questa ipotesi di lettura sembra anche confermata dalla conclusione successiva, da leggersi in unione alla sua breve dimostrazione:

quinta conclusio: per accessum ad divinum esse continue acquiritur latitudo tam potentialitatis quam actualitatis essentialis intrinsecae. Probatur: nam secundum quod ens est intensius, habet plus de potentiali esse – puta de esse simpliciter – et consimiliter de actuali esse ad quod esse simpliciter se habet potentialiter; ergo etc³⁰³.

La sesta conclusione ha una funzione particolare, che è quella di stabilire come questa potenzialità intrinseca sia presente anche nella specie più perfetta. Il rilievo è importante e preparatorio alle ultime due conclusioni dell'articolo, dal momento che la mancata esclusione della potenzialità intrinseca dalla specie più perfetta (che

³⁰³ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 8*, *Quaestio I*, *Art. 4*, *conclusio 5*, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

– si tenga sempre a mente – è creata ed infinita) indica che la semplicità assoluta (incompatibile con qualunque forma di potenzialità) non appartiene nemmeno alla specie più perfetta, e sarà dunque riservata soltanto a Dio:

*si species infinita intelligentiae esset de facto infinita potentialitas intrinseca ac etiam actualitas sibi corresponderet*³⁰⁴.

In questo modo, tenendo ben presenti i rilievi delle conclusioni precedenti, otteniamo come risultato che mano a mano che procediamo nella serie delle *species* e avanziamo lungo il processo della *replicatio unitatis divinae* che culmina *intensive* nella specie più perfetta creabile, non otteniamo affatto un ente infinito come infinitamente semplice, ma un ente infinito che è quanto di più distante vi sia dalla somma semplicità: l'infinito *intensive* (o creato) ripiano è infatti quell'ente la cui *potentialitas* non solo *estrinseca* (attiva nel bisogno di fondazione nell'immenso) ma anche e soprattutto *intrinseca* è infinita; in quanto tale è l'ente più complesso in assoluto, quanto di più distante dall'essenza divina; quasi paradossalmente però, esso è anche l'ente più affine a Dio, il 'luogo' – forse – nel quale predisporre l'Evento dell'Incarnazione, quasi che i due termini 'massima semplicità' (Dio) e 'massima complessità' (Cristo) siano i due estremi tra i quali collocare tutti gli altri enti. Ed ecco che giungiamo alle ultime conclusioni dell'articolo, dedicate espressamente al problema della semplicità. La *conclusio 7* stabilisce espressamente che la semplicità non è una *denominatio perfectionis* al pari delle altre (*esse, vivere, intelligere, bonitas, ecc.*) ma soltanto – o meglio: piuttosto – un *modus perfectionis*. In quanto *modus*, la *simplicitas* va a caratterizzare la perfezione nella sua espressione assoluta e totale, ossia quella priva di qualunque forma di potenzialità (*estrinseca ed intrinseca*) che si trova soltanto nell'essenza divina:

*simplicitas essendi a Deo non est aliqua perfectio simpliciter positiva et propria, licet sit modus perfectionis simpliciter*³⁰⁵

Il fatto che la semplicità sia un *modus* e non una *ratio perfectionis* è evidente dal rilievo – di per sé evidente, tenuto conto dei risultati cui il percorso di Ripa ci ha condotto – che essa va a caratterizzare quasi 'singolarmente' (benché l'uso di questa espressione sia altamente improprio), o meglio 'circumscripita quacumque alia (perfectione)' tutte le *denominationes perfectionis* presenti nell'essenza divina³⁰⁶.

In secondo luogo, da ciò consegue che la *simplicitas* – in quanto *modus* – non viene comunicata o partecipata dalle creature al pari delle altre *denominationes perfectionis* che contraddistinguono l'essenza divina, con particolare richiamo al caso della specie più perfetta, che non riceve in alcun modo la *simplicitas*:

nam tunc per accessum et maiorem participationem huiusmodi rationis divinae essentiae in Deo continue acquireretur creaturae latitudo simplicitatis essendi. Consequens falsum: tum quia per talem

³⁰⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

³⁰⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 7, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

³⁰⁶ «Secundum quamlibet rationem essentialem signabilem divina essentia, quacumque alia circumscripita, est pure simplex excludens omnem potentialitatem; ergo ratio simplicitatis non est aliqua propria ratio positiva in Deo», ID., *ibid.*

*accessum, quaelibet creatura redditur compositior ex potentiali et actuali; tum quia tunc speciei infinitae potentiali et immediatae primae intelligentiae corresponderet actualitas vel simplicitas essendi excludens omnem potentialitatem. Consequens falsum: nam tunc talis creatura esset purus actus*³⁰⁷.

A conclusione di questa conclusione, di nuovo, torna l'esplicito riferimento al caso della comunicazione *ad-extra* dell'essenza divina, caso che non può prescindere (a) dall'effettiva comunicazione dell'immensità divina ma (b) incompatibilmente con l'assenza di *potentialitas* (in quanto l'ente che 'riceve' il Verbo è potenziale nei confronti dell'attività della Trinità da cui dipende la possibilità stessa dell'Incarnazione). Allo stato attuale delle conoscenze, ritengo impossibile escludere (tenuti presenti tutti i rilievi fino ad ora mostrati) che vi possa essere un qualche collegamento tra la specie più perfetta e Cristo, o – parallelamente – tra l'infinito creato (come 'locus' più adatto) e l'Incarnazione della Seconda Persona³⁰⁸.

Si giunge dunque all'ultima conclusione di questa prima questione, che esclude in modo perentorio l'accesso alla semplicità in quanto *modus perfectionis* da parte delle creature:

*non est possibile ex accessu ad divinum esse creaturam latitudinem simplicitatis acquirere. Patet satis ex praemissis; sic ergo patet quid sit dicendum de isto articulo*³⁰⁹.

Ha inizio dunque la seconda questione, il cui oggetto è speculare alla discussione sulla semplicità divina. La seconda questione che Ripa dedica al problema della collocazione di Dio in un genere ricalca esattamente (tranne che nell'esito) il percorso di Gregorio da Rimini: come Gregorio aveva mostrato (a) che la *mens* propria di Aristotele ed Averroè conduceva a collocare Dio nel genere della sostanza; (b) in tale percorso si era servito in modo particolare del riferimento agli accidenti e alle qualità per evidenziare come non tutto ciò che è contenuto in un genere risulti dalla composizione di diversi elementi, così Giovanni da Ripa dedica i due articoli iniziali alla verifica dell'autentica posizione di Aristotele e di Averroè³¹⁰, e all'analisi dell'accidente³¹¹. La vicinanza a Gregorio da Rimini pare significativa perché, a differenza delle altre distinzioni prese in esame, in questa distinzione ottava costituisce il riferimento più importante; l'altro riferimento costante è senza dubbio Guglielmo di Ockham, con il quale Gregorio da Rimini condivide alcune tesi, ma – per la particolare attenzione dedicata alle argomentazioni di Gregorio (riportate *verbatim* in numerosi punti distinti) e per la 'sfida' *audaciter* (*sic!*) intrapresa con Gregorio da Rimini nel tentativo di mostrare che l'autentica *mens* di Averroè

³⁰⁷ ID., *Ibid.*

³⁰⁸ «Dico ergo quod sicut si divina essentia communicet se ipsam per plenitudinem creaturae, communicat sibi omnem rationem essentialem et tamen non excludit in ipsa potentialiter esse, nec infert in ipsa supersimpliciter esse, ita simpliciter esse non est aliquod positivum esse ut sic, sed solum modus essendi ipsius rei, nec est propria perfectio simpliciter, sed solum modus perfectionis simpliciter, quia omnem perfectionem simpliciter consequitur, sicut in Deo infinitas vel | immensitas non est aliqua una ratio positiva qua Deus denominatur formaliter talis, sed per quamlibet rationem essentialem intrinsecam Deus denominatur formaliter infinitus, ita in proposito», ID., *ibid.*

³⁰⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio I, Art. 4, conclusio 8, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143rb.

³¹⁰ «Utrum secundum viam Philosophi, quaelibet substantia necessaria – sive intelligentia sive non – sit in aliquo genere decem praedicamentorum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143va-145rb.

³¹¹ «Utrum aliqua res pure simplex intrinsece secundum viam Philosophi collocabilis sit in genere, et hoc dico propter qualitates et accidentia», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 145rb-146ra.

conduce alle conclusioni di Ripa piuttosto che alla dottrina dell'ariminense – propendo per il ritenere che il bersaglio principale sia Gregorio da Rimini, e quello implicito Guglielmo di Ockham.

6.5 L'autentica proposta di Aristotele e Averroè: la polemica con Gregorio da Rimini

L'analisi di Ripa, scandita come di consueto dal percorso delle *conclusiones* e che in questo punto particolare (come anche nella *Distinctio 2*, quaestio I, art. 3) vuole mantenersi in linea con l'autentica dottrina di Aristotele e Averroè³¹², inizia stabilendo l'incompatibilità tra ciò che è *nesesse esse* e qualsiasi forma di potenzialità estrinseca:

*nulli enti quod habet nesesse esse correspondet aliquod potentiale esse extrinsece*³¹³.

La conclusione è di per sé evidente perché se qualcosa fosse potenziale *extrinsece* e al contempo fosse *nesesse esse*, dovrebbe ricevere da altro la necessità che la contraddistingue; ma – naturalmente – è contraddittorio che qualcosa sia potenziale e di per sé necessario. La dimostrazione della conclusione viene suffragata da numerosi commenti di Averroè, a dimostrazione che l'autentica dottrina del Commentatore è in linea con la posizione sostenuta da Ripa piuttosto che con quella sostenuta da Gregorio da Rimini. Risulta inoltre interessante l'operazione condotta da Ripa, che estende l'incompatibilità tra *nesesse esse* e potenzialità non solo alla causalità agente, ma anche alla causalità finale, in modo tale da escludere che ciò che si definisce come *nesesse esse* (nel senso che non riceve da altro il proprio essere necessario) non possa intrattenere un rapporto di potenzialità quantomeno sul lato della causalità finale, che lo renderebbe nuovamente *potentialis extrinsece* nei confronti di un'altra causa³¹⁴.

La seconda conclusione stabilisce che nessuna sostanza, di per sé *nesesse esse* ed eterna, può avere una qualche potenzialità estrinseca:

*nulli substantiae necessariae et aeternae correspondere potest aliquid potentiale esse sibi essenziale*³¹⁵.

La conclusione viene dimostrata mediante un procedimento interessante, interessante perché – esattamente dopo la critica di Gregorio da Rimini (e ancor prima Guglielmo di Ockham), il quale aveva negato proprio la possibilità di composizione tra *ratio* e *ratio*, o tra *formalitas* e *formalitas*, o tra *ratio* e *formalitas*, all'interno di realtà semplici come alcune sostanze e gli accidenti – si ritorna a parlare di composizione tra una *ratio potentialis* e una *ratio actualis*, che rappresenta non a caso una modulazione particolare della distinzione

³¹² «Pro declaratione primi articuli pono aliquas conclusiones secundum viam Philosophi et Commentatoris», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f 143va.

³¹³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f 143va.

³¹⁴ «Et ideo contradictio est quod aliquid sit per se nesesse esse et dependeat ab alio ut a fine in esse, contra quosdam qui dicunt secundum intentionem Commentatoris quod substantiae tales aeternae licet non dependeant effective a prima intelligentia, tamen dependent ab ipsa ut a causa finali. Sed hoc ideo credunt quoniam non percipiunt quod aliud est primam intelligentiam esse finem in cognoscendo, sicut amatum et desideratum, aliud esse finem in essendo: nullo enim modo prima intelligentia possit esse finis alicuius alterius in essendo nisi ad suum esse influeret effective», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f 143vb.

³¹⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f 143vb.

formale tra due elementi che in sé sono minori di una *res*. Ad eccezione delle sostanze necessarie ed eterne, non è contraddittorio che esistano altre sostanze caratterizzate da una potenzialità estrinseca:

probatur: nam si a sit aliqua substantia necessaria, b vero sit ratio potentialis sibi essentialis, c ratio actualis, sicut b se habet per modum potentiae respectu c et c ut actus, ita b non habet ex se quod concurrat ut potentia ad constitutionem a, sed requirit causalitatem extrinsecam agentis; igitur, si cum necesse esse a non stat potentialitas extrinseca ut agens, nec etiam talis potentialitas intrinseca. Et haec est ratio cui Commentator innititur XII Metaphysicae, commento 37³¹⁶.

Il richiamo ad Averroè aggiunge sapore alla questione, nel tentativo di mostrare come l'originale posizione di Aristotele e del Commentatore fosse in linea con quanto sostenuto da Giovanni da Ripa.

La terza conclusione – in esplicita e diretta polemica con Gregorio da Rimini³¹⁷ – afferma proprio come non sia possibile che una sostanza necessaria ed eterna sia collocabile in un genere o in una specie:

nulla substantia quae est necesse esse potest aliquo modo esse in genere sive specie³¹⁸.

La dimostrazione di questa conclusione, che rappresenta di fatto la risposta ripiana al problema della collocabilità di Dio in un genere (negata), è piuttosto approfondita. I punti di maggiore interesse coincidono (a parte la costante indicazione dei passi di Averroè che vanno a supporto della tesi di Ripa) con alcuni elementi di rilievo: in primo luogo, siccome il concetto del genere o della specie è univoco alle realtà in esso contenute – e ricordiamo che da Francesco d'Appignano in avanti l'univocità viene sfumata dal piano metafisico nella quale si trovava in Duns Scoto al piano logico-epistemologico che consente di parlare di univocità della specie specialissima senza che tale univocità debba riguardare anche il piano del genere, dell'ordine essenziale o della *ratio communis* – risulta impossibile parlare di univocità nel caso delle sostanze eterne ed incorruttibili da un

³¹⁶ ID., *Ibid.*

³¹⁷ «Sed contra hoc arguitur a quodam Doctore qui innititur probare oppositum ex intentione Commentatoris, unde arguit sic: et ut utar eius verba, quod Deus – inquit – sit res contenta in praedicamento substantiae fuisse Philosophi, nullus qui eum vidit potest dubitare», ID., *ibid.*, f. 144rb. La risposta del filosofo marchigiano lascia trasparire un certo rispetto nei confronti di Gregorio da Rimini: «sed audaciter respondeo huic Doctore quod nullus qui viderit dicta Philosophi vel Commentatoris et non negligenter unquam dubitavit quin nullum incorruptibile possit esse in aliquo genere decem praedicamentorum; et licet hoc satis ex praecedentibus clareat, tamen Commentator ipsam diffinit et determinat, X *Metaphysicae*, commento ultimo, ubi quaerit utrum corruptibile et incorruptibile diversificentur secundum genus et formam, et ibi determinat quod corruptibile et incorruptibile non sunt sicut contraria quae sunt sub eodem genere», ID., *ibid.*, f. 144rb. Tale rispetto, evidenziato dall'*audaciter* che apre la risposta ripiana, è in diretto contrasto con i toni sprezzanti che – a giudizio dell'editore Damasus Trapp – Pietro Ceffons rivolgeva allo stesso Gregorio da Rimini: «Ceffons is very outspoken in his criticism of the condemnations. He considers the unnamed (!) promoters of the Mirecourt censures as his personal enemies and calls them 'three foreign old witches'. The Augustinian Gregory of Rimini, and the Parisian chancellor Robertus de Bardis, loom through the mist of Ceffon's anonymities (...). Ceffons laments persecution and neglect of the hard-working scholar; he calls the opponents snoopers and heresy-sleuths, envious and pompously egocentric, sanctimonious Tartuffes. Accordingly to him they are boors and dullards in Arts and Theology, hostile to literature, unable to read let alone to write a decent Quaestio. While pontificating with papal authority as judges over their betters they are deaf to reason, they are brutal authoritarians, they are a public menace to the traditions of Jerome, Augustine, and Salomon», DAMASUS TRAPP, *Peter Ceffons of Clairvaux*, in *Recherches de Theologie ancienne et Medievale*, XXIV (1957), pp. 147-148.

³¹⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f 143vb.

lato, e delle sostanze generabili e corruttibili dall'altro³¹⁹. Giovanni da Ripa infatti, radicalizzando la proposta di Francesco d'Appignano, era giunto a sostenere che non si potesse dare univocità senza una reale convenienza degli univocati in una *ratio* in sé comune, ma tale *ratio realis* renderebbe comunicanti in una stessa *ratio* tanto le sostanze incorruttibili quanto le sostanze corruttibili, esito che a giudizio di Ripa è opposto a quello di Aristotele³²⁰. In secondo luogo l'occasione è anche opportuna, a giudizio di Ripa, per qualificare la differenza tra il genere e la materia: mentre il genere è una forma universale, un *esse intermedium* tra la pura potenza e l'ultimo atto, la materia (non richiedendo alcuna attualità ad essa intrinseca) non può essere una forma né universale né particolare, ed è pertanto una per tutte le forme che andranno ad individualizzarsi e al contempo molteplice per via della differenza delle forme che si attualizzano³²¹, che ricevono non la stessa materia, ma la stessa 'potenzialità' materiale, disponibile all'individuazione delle singole forme; dobbiamo comunque notare come Ripa riscontri una certa difficoltà di Averroé nell'individuare correttamente la differenza tra materia prima e genere (*item, Commentator, XII Metaphysicae, commento 14, multum insudans ad ostendendum quidditatem materiae primae et diversitatem ipsius cum genere*³²²). L'esito ultimo dell'analisi di Ripa è comunque ben tracciato:

ex hiis autem tribus conclusionibus satis patet quod secundum intentionem Philosophi et Commentatoris, nulla substantia aeterna et necessaria est in aliquo genere: ymaginatur ergo Philosophus quod sicut tota entitas accidentis fluit causaliter a genere substantiae, et substantia est extra genus accidentis, ita quaelibet res de genere substantiae aliquo modo essentialiter est composita, et ideo necessario habet potentialitatem extrinsecam. Quapropter, sicut pura potentialitas est extra genus substantiae, puta materia prima, ita pura actualitas a qua principiative fluit tota entitas praedicamenti substantiae. Quapropter generi substantiae attribuunt aliqua principia quae sunt essentialiter extra tale genus, et priora naturaliter tali genere, sicut generibus accidentis proportionalia

³¹⁹ «Et haec est ratio cui Commentator innitur II *Metaphysicae*, commento 46, per quam probat contra platonicos quod nulla substantia aeterna potest esse ydaea substantiae generabilis et corrutibilis», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f 143vb.

³²⁰ «Nam si conceptus possit esse univocus absque univocatione in re, sequitur quod conceptus generis non differt a conceptu speciei nisi quia magis confuse repraesentat (...). Item, arguo sic: non stat aliqua communicare in conceptu generis nisi communicent realiter in aliquo esse; sed nulla substantia aeterna cum generabili et corrutibili potest communicare in aliquo esse reali, sicut patet ex praecedenti conclusione; ergo etc. Maior patet per Commentatorem, II *Metaphysicae*, commento 33», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f 143vb.

³²¹ Averroé (*Metafisica*, II, commento 33) «ostendit distinctionem generis a materia prima per hoc quod quae communicant in genere communicant in aliquo esse actuali medio inter primam potentiam et ultimum actum; quae vero communicant in materia minus communicant quam in pura potentia. Unde ait sic: genus est aliud a materia: genus enim est forma universalis; materia autem – secundum quod in ea non debet esse aliquid in actu omnino, et ex eis quae recipit – nullam habet formam omnino nec universalem nec particularem, et est una in numero secundum quod est subiectum formarum individualium et multa secundum formas, et dividitur per eas et est similis generi; sed differt a genere quia est unum numero in multis secundum quod esse eius est in potentia; genus autem est unum in forma media inter actum et potentiam in multis. Et ideo habet genus praedicari de pluribus speciebus et individuis illarum specierum; materia autem non potest praedicari de speciebus generatis ex ea; sed quaecumque ex hac convenientia esset et quae conformitas inter genus et materiam primam non communicantia in genere haberent aliquod idem esse potenziale in re, non tamen pure potenziale, sicut est esse materiae», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 143vb-144ra.

³²² ID., *ibid.*, f. 144ra.

*attribuunt principia priora huiusmodi genere, sicut patet XII Metaphysicae a parte 20 inclusive usque ad partem 25, et consimiliter Commentator. Sic ergo patet secundum intentionem Philosophi quod nulla intelligentia separata, nulla anima coelestis vel intellectus possibilis, nulla etiam substantia corporalis aeterna est aliquo modo in genere*³²³;

e – particolarmente nelle ultime righe – costituisce un efficace contraltare a quanto concludeva Gregorio da Rimini:

*multa talia sint per se in genere, in quibus non est talis compositio, verbi gratia intelligentiae abstractae et formae accidentales spirituales, ut intellectio et volitio et huiusmodi, et similiter multae corporales, ut supra probatum est*³²⁴.

La risposta ancora più dettagliata alle obiezioni di Gregorio, che Giovanni da Ripa ritiene necessario collocare al termine dell'articolo, rappresenta un tentativo ulteriore di mostrare – *audaciter!* – come l'ariminense si fosse clamorosamente sbagliato, dal momento che i brani di autorità che Ripa richiama sembrano dimostrare esattamente l'opposto di quanto sostenuto dall'agostiniano. Benché sarebbe inutilmente prolisso ripercorrere punto per punto i brani selezionati da Ripa, risulta utile notare come l'argomento principale scelto per rendere ragione della non-inclusione delle sostanze spirituali all'interno di un genere coincida con la differenza tra sostanze incorruttibili e sostanze corruttibili, giudicata maggiore rispetto alla differenza di specie o di genere tra due sostanze corruttibili qualsiasi:

*dico autem hic secure quod quicumque diligenter advertit hoc coniunctum, sine haesitatione tenebit quod nulla substantia incorruptibilis est in aliquo genere praedicamentali. Primo quidem quia corruptibile et incorruptibile plus differunt in coordinatione praedicamentali quam quaecumque duo corruptibilia habentia eandem potentiam ad corruptionem, sicut patet ex principio istius commenti et ratione ibi facta: per hoc enim probat quod corruptibile et incorruptibile magis differunt quam contraria sub eodem genere, quoniam in incorruptibili est privatio potentiae, non in contrariis sub eodem genere; igitur secundum eum minus differunt homo et lapis – in quorum utraque est potentia ad corruptionem – quam lapis et coelum*³²⁵.

Tale differenza impedirebbe di considerare come appartenenti ad un genere le sostanze incorruttibili, con il risultato di rovesciare le autorità selezionate da Gregorio da Rimini contro lo stesso agostiniano. Più che la correttezza della dottrina aristotelica, però, si ha l'impressione che in questo punto particolare i Dottori degli anni '40-'50 giocassero più che altro ad addurre quante più autorità possibili – principalmente del

³²³ ID., *ibid.*, ff. 144ra-rb.

³²⁴ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio III, art. II, p. 124.

³²⁵ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144va.

Commentatore, e preferibilmente se interpretabili in sensi contrastanti – per giustificare la dogmaticità della propria posizione³²⁶.

6.6 Incorruttibilità delle sostanze eterne ed eternità di qualità accidentali

Ad ogni modo un aspetto particolare sul quale Ripa ritiene importante indagare è l'incorruttibilità delle sostanze eterne. Poiché non sembra possibile concludere *immediate* dalla necessità delle sostanze eterne la loro incorruttibilità, Ripa si domanda da dove provenga questo carattere. Seguono quindi alcune conclusioni:

*quaelibet substantia aeterna est essentialiter immutabilis*³²⁷.

La conclusione completiva è di per sé evidente e collegata alla prima conclusione ordinaria di questo articolo: poiché infatti ogni sostanza eterna è di per sé necessaria, e non possiede una necessità che le provenga – *efficienter* o *finaliter* – da un'altra sostanza, si deduce agilmente che è anche immutabile; se fosse mutabile, dovrebbe infatti disporre di una qualche potenzialità nei confronti di realtà diverse, ma cesserebbe di essere una sostanza eterna. Questo comporta anche l'impossibilità che una sostanza eterna possa ricevere una forma informante:

*nulla talis substantia – puta intelligentia – habere potest aliquod potentiale et subiectivum esse informative*³²⁸;

naturalmente, infatti, se potesse ricevere una forma da qualcosa di esterno, verrebbe meno la sua eternità; inoltre la potenzialità di tale sostanza può essere collegata esclusivamente ad una qualche qualità immateriale, ma ciò è impossibile. Il collegamento ad una qualche potenzialità accidentale è escluso anche perché per 'intelligenza' Ripa intende le sostanze eterne responsabili dell'eternità del movimento dei pianeti:

*nulla intelligentia separata simpliciter a materia potest habere aliquod mutabile esse accidentale. Probatur: nam quaelibet talis est omnino intransmutabilis omnimode transmutationis per se vel per accidens, sicut patet XII Metaphysicae, commento 38. Voco autem hic intelligentias simpliciter separatas illas intelligentias a quibus orbis coelestes habent aeternitatem motionis*³²⁹.

Questo rilievo è importante perché l'immutabilità riguarda soltanto le intelligenze motrici, ma non si estende anche ai corpi celesti, la cui eternità del movimento dipende dalle intelligenze stesse:

³²⁶ Si veda ad esempio la particola 'aggiunta' (*supple*) fornita da Ripa ad alcune parole di Averroè: «et ibi concludit sic: illa ergo quae distant secundum genus – utpote, supple, corruptibile et incorruptibile – magis distant quam illa quae distant secundum formam, quoniam quae distant in formis sunt in eodem genere, et illa quae distant secundum genus non conveniunt in una natura omnino propter causam praedictam. Hic Commentator», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144va.

³²⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 1 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³²⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³²⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 3 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

*sola intelligentia simpliciter separata potest habere omnino intransmutabiliter esse substantiale vel accidentale*³³⁰.

La conclusione riveste un certo interesse anche perché va ad escludere l'immutabilità dall'intelletto agente, che – infatti – può mutare accidentalmente³³¹. Vengono inoltre escluse esplicitamente dall'incorruttibilità le sostanze eterne corporee, che patiscono mutazioni accidentali:

*quaelibet substantia aeterna corporea est variabilis et transmutabilis subiective et informative. Probatur: nam quilibet orbis coelestis est informabilis subiective per species luminum multiplicatorum a corporibus luminosis circumiacentibus*³³².

Infine segue la discussione di un dubbio, relativo alle qualità possedute dalle sostanze corporee eterne: possono esistere qualità eterne? Il dubbio si pone a proposito di qualità come la luce del sole, di cui Ripa si domanda se siano qualità a tutti gli effetti eterne oppure no³³³. La risposta, negativa, è offerta mediante due conclusioni. La prima stabilisce che tutto ciò che è potenziale, in quanto collegato alla sua *eductio* a partire dalla potenzialità materiale (come accade nelle sostanze eterne corporee), non può essere attuale dall'eternità:

*nulla potentialitas subiectiva vel informativa potest esse aeternae actualis et necessaria. Probatur: nam nullum aliquo modo esse, qualiter esse est per actionem agentis educentis de potentia materiae, potest esse aeternum et necessarium; sed quodlibet sic informari est huiusmodi; igitur etc*³³⁴.

La seconda conclusione stabilisce che le qualità generate da tali sostanze eterne, proprio per il fatto di essere generate o richiedere comunque un'*actuabilitas* (offerta dalla relativa sostanza) che le possa trarre all'esistenza, non possono disporre di un essere eterno:

*nulla qualitas informativa subiective alicuius corporis habere potest invariabiliter esse vel necesse esse. Probatur: nam omnis qualitas necessario habet esse efficienter; igitur et variatur esse*³³⁵.

Si passa dunque ad un secondo articolo che discute in maniera più approfondita la natura degli accidenti.

³³⁰ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 4 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³³¹ «Probatur: nam quaelibet alia, utpote anima coelestis vel orbis coelestis, transmutatur accidentaliter quoad motum per se vel per accidens, sicut patet XII *Metaphysicae*, commento 41; de intellectu etiam possibili, qui est substantia aeterna, patet quod variatur accidentaliter per acquisitionem intellectuum speculativorum», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³³² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 5 completiva, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³³³ «Sed hic est difficultas: numquid in huiusmodi corporibus sit aliqua qualitas aeterna ad quam se habeant subiective et informative, utpote lux solaris numquid sit qualitas solis, vel alterius corporis aeterni sit aliqua qualitas aeterna; ubi pono duas conclusiones», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 144vb.

³³⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 1 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 144vb-145ra.

³³⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 1, conclusio 2 ad dubium, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145ra. Le conclusioni cui giunge questo gruppo di conclusioni sono le seguenti: «Et ex hiis conclusionibus patet quod secundum viam Philosophi nullum accidens est vel esse potest aeternum; et hoc satis innuit XII *Metaphysicae*, commento 26. Sequitur etiam quod nulla lux aeterna in corpore coelesti est qualitas ipsi corpori. Sequitur etiam quod corpus coeleste non est quantum quantitate quae est accidens, vel forma inhaerens de genere accidentis», ID., *ibid.*

6.7 La semplicità degli accidenti: esclusione di ogni composizione?

La discussione sulla natura degli accidenti sembra di nuovo avere come obiettivo polemico Gregorio da Rimini³³⁶; Gregorio infatti aveva negato – prima di concludere la compossibilità tra Dio e la sua inclusione in un genere (la sostanza) – che l'accidente potesse risultare composto secondo una qualunque modalità (*res e res, formalitas e formalitas, actus e potentia*), criticando al contempo le posizioni di Duns Scoto, Tommaso d'Aquino e Pietro Aureolo. La stessa tesi, anche se priva dell'esplicita inclusione di Dio all'interno di un genere (comunque faticosamente guadagnata) era stata avanzata da Ockham, il quale si era trovato costretto a ciò per via del rifiuto di qualsiasi distinzione tra enti che non fosse una distinzione reale. La posizione di Ripa, nell'alveo del ritorno ad una concezione metafisicamente forte delle *formalitates*, è volta invece a sostenere come nell'accidente si dia una composizione reale tra un elemento potenziale ed uno attuale (formalmente distinti), e per dimostrare questa composizione si procede ad esaminare alcuni punti:

*nulla qualitas sive forma de genere accidentis intrinsece est composita ex variis rebus, puta materia et forma*³³⁷.

La conclusione è dimostrata *secundum viam Philosophi*, dal momento che la sostanza è l'aggregato composto dalla forma (che in questo caso è rappresentata dall'accidente) e dalla materia che viene informata, in modo tale che l'*eductio* dalla potenza all'atto riguarda proprio la composizione della forma accidentale con la materia relativa³³⁸. Ripa nota che *aliqui doctores* cercano di dimostrare la medesima conclusione stabilendo che se la qualità fosse composta da materia e forma, e che a sua volta tale forma sarebbe composta da altra materia e altra forma, in un processo tendente all'infinito. Sembra difficile non scorgere in questi *aliqui* un accenno a Gregorio da Rimini, il quale, proprio nel tentativo di dimostrare che le qualità accidentali sono semplici e prive di composizione (con il fine ultimo di giustificare – a fronte della collocazione dell'accidente in un genere, accidente che è di perfezione inferiore alla sostanza – l'inclusione di Dio nel genere della sostanza nonostante la sua super-semplicità), attacca esattamente il proliferare infinito di *formalitates*, di forme o di *realitates* all'interno della qualità accidentale³³⁹. Secondo Ripa questa risposta non è buona perché la composizione della

³³⁶ «Secundus articulus: utrum aliqua res pure simplex intrinsece secundum viam Philosophi collocabilis sit in genere. Haec autem difficultas inducitur ad videndum de qualitatibus materialibus utrum secundum viam Philosophi sint formae simplices vel compositae et quomodo sint in genere», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145ra.

³³⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145ra.

³³⁸ «Sit *a* aliqua talis qualitas, *b* sua materia, et *c* forma; *c* igitur inhaeret *b* et educitur de eius potentia; igitur aliquid est per se agere concurrens cum causalitate materiali *b* respectu *c*; igitur aliquis est per se terminus talis agere et per se subsistens, et per consequens aggregatum ex *b* et *c* est aliqua res per se subsistens et non inhaerens, et per consequens aggregatum ex *b* et *c* non est qualitas sed substantia», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145ra.

³³⁹ «Secundo deficit [*ndc ista positio, Duns Scoti*] in eo quod dicit de accidentibus, nam aut volunt quod realitas generis et realitas differentiae non sint aliqua una res simplex, sed praecise constituunt unam rem compositam sicut materia et forma unam substantiam compositam, et tunc non minus est in accidentibus res et res et compositio rei et rei quam in substantia, nisi ad placitum velint componentia accidentis vocare realitates et componentia substantiae res, vel volunt quod, licet sint diversae realitates, sunt tamen una res simplex, sic quod, quamvis illae duae realitates modo aliquo mutuo component, sunt tamen una res simplex per identitatem, ita quod inter ipsas sit distinctio formalis et unitas realis sive,

sostanza in atto (materia+forma) non è ricavata dalla forma stessa, ma da un'azione esterna che determina l'*eductio* del composto dalla potenza all'atto; la risalita infinita quindi è da escludere perché non è la forma stessa che, unendosi alla materia, sancisce la nascita del composto (ponendo poi il problema della composizione di questa prima forma, e così via all'infinito), ma piuttosto una causalità esterna, attiva tanto per le forme sostanziali quanto per quelle accidentali. Naturalmente va tenuta presente la distinzione tra informare sostanziale ed informare accidentale, che è collocata nel fatto che la forma sostanziale genera un'entità di per sé una, mentre la forma accidentale è sprovvista di tale carattere³⁴⁰.

Una seconda conclusione raffina ulteriormente l'assunto precedente, perché se è vero che si dà una distinzione tra sostanze eterne ed incorruttibili da un lato, e sostanze generabili e corruttibili dall'altro, è altresì vero che solo le prime possono definirsi realtà assolutamente semplici e prive di composizione (anche perché non c'è – a parte la causalità divina – una qualche causalità naturale loro esterna che le possa educere dalla potenza all'atto, né tantomeno sono passibili di una corruzione che le conduca al non-essere), mentre tutte le sostanze generabili e corruttibili sono in qualche modo caratterizzate da una qualche forma di composizione:

*nulla entitas non aeterna et incorruptibilis est entitas pure simplex intrinsece et actualis*³⁴¹.

La conclusione è resa necessaria dal fatto che in numerosi commenti Averroé si sforza di mostrare come la differenza tra sostanze corruttibili e sostanze incorruttibili risieda nel possesso o meno di una ben precisa potenzialità nei confronti della corruzione, che rende quindi composte (almeno dalla distinzione tra un aspetto attuale e un aspetto potenziale) tutte le sostanze non eterne³⁴². In questo modo si giunge alla conclusione principare di questo articolo, che – in polemica con Gregorio da Rimini – stabilisce come le forme e le qualità accidentali (non essendo eterne ed incorruttibili) sono caratterizzate essenzialmente dalla composizione tra un elemento attuale e un elemento potenziale:

*nulla qualitas sive entitas de genere accidentis est pure simplex essentialiter et intrinsece, sed necessario componitur ex potentiali et actuali*³⁴³.

quod idem est dictu, ipsae sint distinctae formalitates et una res ad sensum datum in prima quaestione huius distinctionis, et tunc quaero de formalitate una, an sit eadem aliquo modo ex natura rei illi rei communi, vel non. Si non, igitur non est una res cum alia formalitate. Si sic, cum illa formalitas etiam aliquo modo distinguatur ab ea, et per te non est possibile ut eodem primo aliquid conveniat cum aliquo et distinguatur ab ea, et per te non est possibile ut eodem primo aliquid conveniat cum aliquo et distinguatur ab eo, oportebit dare formalitatem in formalitate in infinitum, ut in praeallegata quaestione deducebatur», GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, Distinctio 8, Quaestio III, art. II, pp. 117-118.

³⁴⁰ «Nam per hoc distinguitur informare substantiae ab informare accidentis, per hoc enim quod informare substantiae constituit aliquid per se unum; informare vero accidentis, cum sit accidentaliter esse, nihil per se unum constituit», IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145rb.

³⁴¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145rb.

³⁴² «Nam ideo quodcumque per se necesse esse per se sufficit ad esse, quia est pure simplex esse quod nullam ex se intrinsecam habet potentialitatem ad non esse; igitur quodlibet tale per se sufficit sibi ad esse. Praeterea, secundum Commentatorem, XII *Metaphysicae*, commento 41, nihil ex se potenziale non esse potest ab alio habere necesse esse: non esset potenziale ut natura eius transmutaretur; igitur omnis potentialitas rei ad non esse est potentialitas sibi essentialis et intrinseca», ID., *ibid.*, f. 145rb.

³⁴³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145rb.

La polemica con Gregorio da Rimini sembra raggiungere il punto massimo quando Giovanni da Ripa, richiamandosi proprio alle numerose autorità di Aristotele ed Averroé che sottolineano una disposizione potenziale delle sostanze non eterne e corruttibili al non-essere, afferma esplicitamente la presenza di una distinzione formale tra due elementi (attualità e potenzialità intrinseca), che pur non essendo reale – o meglio, molto meno che reale – è tuttavia ben presente e concorre *unitive* in ogni forma, sostanziale o accidentale, unita ad una materia determinata:

ex hac conclusione sequitur quod iuxta mentem Philosophi et Commentatoris aliqua est distinctio formalis in re quae non est realis, et aliqua est compositio in rebus essentialis quae non est diversarum rerum, sed solum diversarum rationum essentialium concurrentium unitive in eandem rem³⁴⁴.

A partire dalla distinzione essenziale che corre tra le sostanze eterne ed incorruttibili da un lato, e le sostanze generabili e corruttibili dall'altro, Ripa è anche convinto che si possa affermare l'esclusione delle prime da qualsivoglia genere, unitamente all'inclusione delle seconde in un qualche genere determinato, ancora una volta in contrasto con Gregorio da Rimini. Se infatti:

nulla entitas pure simplex intrinsece potest esse aliquo modo in genere³⁴⁵;

è vero altresì che per le sostanze corruttibili vale l'opposto:

quaelibet entitas qualitercumque composita essentialiter ex potenti et actuali est proprie in aliquo genere. Dico autem 'qualitercumque' quoniam nihil refert sive talis compositio sit ex materia et forma, sive ex variis rationibus eiusdem rei quarum una sit per se potentia, reliqua per se actus³⁴⁶.

Tale differenza è riconducibile al fatto che le sostanze corruttibili, essendo composte di materia e forma, sono definibili, e quindi collocate necessariamente in un genere e in una specie (dalle quali deriva loro la relativa definizione). Per quanto riguarda la collocabilità in un genere di ciò che è composto non da materia e forma, ma piuttosto da una componente attuale e da una potenziale, essa dipende dalla serie dei generi (generalissimo, generale e prossimo) che costringe a collocare anche le sostanze immateriali (prive di forma e materia) in un genere preciso, pena la necessità di ammettere che per ogni sostanza esista un relativo individuo, conseguenza che si rende necessaria dal momento che – senza l'inclusione in un genere e la possibilità di offrirne la differenza per mezzo della specie – nella sostanza si dovrebbero differenziare la sostanza 'uomo', 'pietra', 'corpo', 'corpo animato', e così via. Risulta comunque interessante notare che la composizione attribuita alle sostanze non assolutamente semplici deriva loro anche dalla presenza di più *rationes essentialis*, ciascuna delle quali è legata al genere (generale o proprio) e alla specie cui tali sostanze appartengono, in modo che la distinzione formale sia attiva anche tra tutte le *rationes essentialis* che appartengono ad un ente composto per

³⁴⁴ ID., *ibid.*, f. 145rb.

³⁴⁵ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, conclusio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145rb.

³⁴⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 2, conclusio 5, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145rb.

via della posizione che occupa all'interno della *coordinatio praedicamentalis*. Il testo di Ripa è molto esplicito a riguardo:

*ymmo ad hoc quod varii conceptus in coordinatione praedicamentali verificentur de eadem re, necessario praexigitur huiusmodi rem esse essentialiter compositam, per hoc quod cuilibet conceptui talis coordinationis correspondet propria ratio essentialis in re pro qua supponit*³⁴⁷.

L'ultima conclusione non fa altro che ribadire la collocazione delle qualità accidentali in un genere:

*quaelibet entitas de genere accidentis est composita ex potentiali et actuali, et est proprie in genere. Probatur quoad primam partem: nam nulla talis est purus actus intrinsece; quoad secundam partem notum est, cum sint aliqua praedicamenta accidentis quae habent proprie coordinationem praedicamentalem*³⁴⁸.

Terminata l'esposizione delle conclusioni, Ripa formula due dubbi piuttosto interessanti: (a) il concetto di accidente è esteso univocamente a tutte le nove categorie accidentali? (b) Le forme sostanziali delle *res* sono di per sé nella coordinazione predicamentale della sostanza?

(a) La risposta al primo dubbio – fornita sempre *secundum viam Philosophi* – è negativa: non esiste un concetto univoco di accidente, che si estenda a tutte le nove categorie accidentali, altrimenti sarebbe necessario ammettere una *ratio communis* realmente univoca (secondo la modalità già criticata nella *Distinctio 3*) a tutte le nove categorie accidentali, con il risultato che si avrebbero soltanto due generi generalissimi, la sostanza e l'accidente (che contiene a sua volta tutte le nove categorie accidentali)³⁴⁹. Allo stesso modo è impossibile affermare che la stessa (*eadem*) *res* sia presente in quanto tale in una molteplicità di generi o specie, dal momento che – nella *coordinatio praedicamentalis* – ogni genere o specie attribuisce alla *res* una precisa *ratio essentialis* che determina una composizione formale all'interno di ogni sostanza non assolutamente semplice. Riguardo a questo problema, tuttavia, si nota uno scollamento dalla posizione genuinamente aristotelica, dal momento che Ripa, pur concedendo effettivamente che questa sia la corretta interpretazione della filosofia di Averroé, si domanda se tale proposta possa definirsi vera *in rei veritate*:

*sed numquid hoc sit verum secundum rei veritatem, longum esset pro nunc discutere, nec hoc praesens difficultas requirit*³⁵⁰.

³⁴⁷ ID., *ibid.*, f. 145va.

³⁴⁸ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio 8*, *Quaestio II*, *Art. 2*, conclusio 6, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145va.

³⁴⁹ «Quantum ad primum, dico quod non secundum intentionem Philosophi: nam omnis conceptus cui in rebus pro quibus supponit tamquam conceptus quidditativus correspondet aliqua ratio actualis, est conceptus speciei vel generis; sed si conceptus accidentis sit univocus, aliqua ratio communis sibi correspondet in rebus pro quibus supponit, sicut patet per Commentatorem II *Metaphysicae* in variis commentis, et specialiter 47 (...). Et per consequens conceptus accidentis erit vere genus, et ita non erunt nisi duo genera generalissima – unum substantiae et aliud accidentis – quod notum est esse falsum, secundum intentionem Philosophi. Dico ergo quod conceptus accidentis non praedicatur univoce de qualibet re de genere accidentis», ID., *ibid.*, f. 145va.

³⁵⁰ ID., *ibid.*, f. 145va.

(b) La risposta al secondo dubbio porta Ripa a negare che le forme sostanziali delle cose siano di per sé contenute nella *coordinatio praedicamentalis*. Essendo infatti il composto il termine dell'azione dell'agente che le pone in essere, a rigore di termini sarà tale composto ad essere collocato nella serie dei generi e della specie di appartenenza³⁵¹. In secondo luogo Ripa ritiene che la forma sostanziale di una *res* convenga con la *res* stessa in un modo molto più forte di quanto non convengano tra loro due individui della medesima specie; di conseguenza tale forma sostanziale risulta molto più simile all'individuo relativo di quanto non siano simili due individui della medesima specie.

6.8 Semplicità o composizione del genere?

Il terzo articolo di questa seconda questione costituisce una lunga discussione con Gregorio da Rimini, del quale vengono riprese punto per punto le argomentazioni di *I Sent.*, Distinctio 8, quaestio 3; il riferimento continuo a Gregorio si spiega perché – dopo essersi servito dell'argomento dell'accidente (privo di composizione e collocabile in un genere) – l'ariminense procede a dimostrare la non-contraddittorietà della collocazione di realtà in sé semplici e prive di composizione all'interno di un genere. Come contraltare, Ripa si dedica ad indagare se *in rei veritate* tutto ciò che è collocato in un genere sia intrinsecamente potenziale oppure no³⁵².

L'articolo ricorda in primo luogo che nessuna entità assolutamente semplice può essere collocata o collocabile in una categoria o in un genere:

*nulla entitas pure simplex intrinsece potest esse in aliquo praedicamento vel genere*³⁵³.

La spiegazione si richiama di nuovo all'univocità: siccome ogni univoco richiede la medesima *ratio* contenuta in tutti gli univocati, ma ogni sostanza eterna ed incorruttibile (che è assolutamente semplice) non condivide alcun elemento con altre sostanze ad essa simile, risulterà non-univocabile ad esse, e – di conseguenza – non collocabile in un genere.

La seconda conclusione afferma il contenuto di maggiore interesse dell'intera *quaestio*, ossia che Dio non è incluso né includibile all'interno di un genere o di una categoria:

*Deus nullo modo – vel philosophice vel secundum rei veritatem – est ponendus in aliquo praedicamento vel genere*³⁵⁴.

Da notare l'accento posto sulla distinzione tra *philosophice* ed *in rei veritate*, che sembra richiamare una più generale consapevolezza che non tutte le forme del discorso filosofico (ad esempio la logica, o quantomeno la

³⁵¹ «Quantum ad secundum dubium, possit forsitan videri aliquibus quod nulla forma substantialis sit per se in genere, sed solum per reductionem ad speciem et genus compositi. Primo, quia sicut nulla talis entitas est per se terminus alicuius agere, nec habet per se esse, nec per consequens est per se in specie vel genere», ID., *ibid.*, f. 145va.

³⁵² «utrum secundum rei veritatem, quodlibet quod est in aliquo genere sit intrinsece potenziale», ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145vb.

³⁵³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145vb.

³⁵⁴ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 145vb.

logica al tempo di Giovanni da Ripa? Oppure la filosofia naturale, con i grandi sviluppi cui era andata incontro intorno alla metà del XIV secolo?) sono sovrapponibili alla realtà, in modo tale da escludere che ogni discorso filosofico, indipendentemente dal modo con il quale viene condotto, possa rappresentare un calco efficace della realtà. Probabilmente in questo punto particolare emerge la tensione teologica dell'intera *Lectura* ripiana, la quale – nonostante l'elevata padronanza dei concetti filosofici e l'audacia di alcune dottrine (non ultima la distinzione formale oggetto di questa *distinctio* 8) – non dimentica mai il suo orientamento eminentemente teologico. La conclusione, ad ogni modo, è una diretta risposta alla filosofia di Gregorio da Rimini che considerava possibile l'inclusione di Dio nel genere della sostanza; il fatto che la conclusione si trovi anteposta a tutte quelle seguenti (in un processo invertito rispetto a quello seguito nella *Lectura* di Gregorio) e all'analisi delle argomentazioni dell'ariminense sembra volere rimarcare fortemente la presa di posizione, più consona alla filosofia tradizionale (nonostante la rielaborazione ripiana della distinzione formale ne avesse rappresentato, sotto altri aspetti, un marcato allontanamento). In realtà un peso fondamentale è esercitato anche dalla confutazione ripiana dell'univocità dell'*ens* (e più in generale di ogni *denominatio perfectionis*) tra Dio e le creature, che impedisce di collocare Dio e le creature non solo all'interno della medesima *ratio entis*, ma nemmeno nello stesso genere (sostanza):

*non est possibile Deum et creaturam communicare in aliquo conceptu univoco, ymmo nec in conceptu entis transcendentis, sicut patuit ex prima quaestione, tertia distinctione; ergo multo magis nec in conceptu generis*³⁵⁵.

Al contrario, tutte le sostanze composte possono comunicare univocamente in una stessa *ratio* (la *ratio generis* o la *ratio speciei* ad esse comune), che consente di includerle all'interno dello stesso genere:

*quaelibet entitas intrinsece composita ex potentiali et actuali est per se in genere. Probat: nam quaelibet talis communicat essentialiter vel communicare potest in aliqua ratione a qua potest sumi ratio generis*³⁵⁶.

Una quarta conclusione è invece funzionale a sollevare un problema: è vero che tutte le sostanze che si trovano in un genere sono composte (da una *ratio potentialis* e da una *ratio actualis*), tuttavia non tutte le sostanze di questo tipo sono definibili (mediante l'espressione del genere e della differenza specifica), come accade nel caso degli angeli:

*non quaelibet entitas ex hoc quod componitur per se ex potentiali et actuali est diffinibilis*³⁵⁷.

L'angelo infatti risulta composto da una *ratio actualis* (che indica la sostanza), e una *ratio potentialis* (che indica l'*ens*); ma ciononostante non è definibile, perché per essere definibile la *ratio substantiae* dovrebbe tenere il posto della differenza specifica, depotenziando così la natura della *ratio substantiae* da genere

³⁵⁵ ID., *ibid.*, f. 145vb.

³⁵⁶ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* II, *Art.* 3, *conclusio* 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 145vb-146ra.

³⁵⁷ ID., *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* II, *Art.* 3, *conclusio* 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 146ra.

generalissimo a genere subalterno. Pertanto non tutte le realtà nelle quali si trova una composizione di *realitates* o *formalitates* si incontra anche la definibilità per mezzo di genere e differenza specifica, perché ciò non accade nel caso di realtà che possiedono *rationes potentiales* trascendenti (*ens, vita, intelligentia*, ecc.) ma che non sono generi, e *rationes actuales* che sono generi (sostanza), ma sono prive di specie univocamente comuni a più individui:

sic ergo dico quod quaelibet res essentialiter composita – sive ex diversis rebus, sive ex diversis rationibus quarum una sit per se potentia, reliqua per se actus – est proprie per se in genere et in specie, licet non ex qualibet ratione habeat sic esse. Non enim ex prima ratione potentiali – quae est ratio entis – redditur aliquid esse in genere; nec ex ultima ratione distinctiva quae est incommunicabilis nec denominans actualiter in aliquo perfectio esse; nec etiam ex omni ratione qua constituitur in genere habet esse speciei, sed solum ex illa cui correspondet conceptus differentiae. Et sic breviter dico et conformiter cum Philosopho et Commentatore in omnibus iam dictis quae pertinent ad ista, generabilia et corruptibilia esse in genere, et rationes ibi factas assumo etiam pro istis conclusionibus³⁵⁸.

Coerentemente con i presupposti della metafisica di Ripa, si potrebbe sollevare un problema: dal momento che Dio è comunque ‘composto’ dal *cuncursum unitive* di tutte le *rationes formales* che compongono la sua essenza immensa, perché questa composizione non può essere considerata come la composizione di *rationes potentiales* e *rationes actuales* che dunque permetterebbero – in linea teorica – di collocare Dio in un genere? È lo stesso Giovanni da Ripa a formulare il dubbio:

sed hic est unum dubium: quomodo Deus non est in genere ex quo habet intrinsece plures rationes essentielles³⁵⁹.

La soluzione, naturalmente, passa attraverso la qualificazione delle *rationes* immense che costituiscono l’essenza divina: dal momento che ciascuna di esse è immensa, in essa è esclusa (a) qualsivoglia potenzialità estrinseca o intrinseca, ma anche (b) qualunque concorso unitivo di gradi (dal momento che l’immensità è super-semplificata, come analizzato nella *distinctio 2*); ne consegue (c) la piena identità dell’una con l’altra, che annulla qualsiasi distinzione reale, e (d) l’impossibilità che tale *rationes* siano comunicate o comunicabili *ad extra per plenitudinem*, con la relativa impossibilità di un rapporto di univocità Dio-creature (già peraltro squalificato nella *distinctio 3*). Al contrario nelle creature ciascuna *ratio*, che è generata analogicamente da Dio a partire dall’originale *ratio* immensa presente nell’essenza divina, non può coincidere con alcuna altra *ratio* creata, nei confronti della quale si stabilisce invece una reale potenzialità, che costituisce una forma di composizione (*actualitas/potentialitas*) interna a tutte le essenze create³⁶⁰.

³⁵⁸ ID., *ibid.*, f. 146ra.

³⁵⁹ ID., *ibid.*, f. 146ra.

³⁶⁰ «Ratio autem quare in nulla ratione essentiali Deus sic communicare potest est immensitas essentialis cuiuslibet talis rationis quae excludit in ipsa omnem potentialitatem, tam extrinsecam quam intrinsecam. Ratio enim quare Deus in esse vitae non potest communicare realiter cum alio, est quia cum huiusmodi ratio necessario immense correspondet cuilibet

Rimane comunque da sottolineare la permanenza di un ordine nelle *rationes* immense presenti nell'essenza divina, perché il medesimo ordine che si riscontra nelle creature (la vita presuppone l'*esse*; l'intelligenza presuppone la vita e l'*esse*) si ritrova anche in Dio, nonostante proprio l'*immensitas qua talis* annulli di fatto qualunque distinzione o potenzialità di una *ratio* sull'altra³⁶¹.

Le conclusioni di Ripa sono seguite da una riepilogazione puntuale delle tesi espresse da Gregorio da Rimini, introdotte da un rilievo che lascia intendere come il problema fosse piuttosto sentito intorno alla metà del XIV secolo:

*contra praemissas tamen conclusiones modernis temporibus multum instatur. Et primo contra primam et secundam conclusiones tenet quidam modernus partem oppositam, volens probare quod Deus sit in genere et quod hoc non repugnat suae simplicitati. Et probat quod Deus est in praedicamento substantiae*³⁶².

La riepilogazione in sé delle tesi di Gregorio non ha una particolare importanza, dal momento che vengono riprese – sostanzialmente *verbatim* e senza tralasciare un solo passaggio – le tesi espresse nella *quaestio* 3 della *Distinctio* 8 del Libro I³⁶³; di interesse maggiore risulta il tributo di rispetto concesso a Gregorio, dal momento che – tra tutti i moderni che sostengono l'inclusione di Dio in un genere o che quantomeno eliminano le *formalitates* – Gregorio è quello che argomenta in maniera più solida, nonostante le sue argomentazioni si basino su presupposti poco convincenti:

*sed licet ista dicta modicum sint probabilia, et satis superficialiter radicata, verumptamen circa hoc magis loquitur consequenter quam multi alii moderni*³⁶⁴.

Le tesi di Gregorio da Rimini sono respinte sulla base di una sostanziale scorrettezza di alcuni presupposti, primo dei quali è l'errata comprensione della coordinazione predicamentale, verso la quale Ripa trattiene a stento la propria perplessità: se infatti consideriamo la coordinazione predicamentale come totalmente scissa dalle *res* cui i concetti si riferiscono (e dobbiamo ricordare che per Ripa le *res* costituiscono il fondamento principale sul quale erigere qualunque discorso che voglia definirsi cogente, secondo la critica che è già stata

cui est ratio essentialis, necessario in omnem entitatem in quam ratio vitae sic unitive concurreret omnis alia ratio essentialis sub eodem gradu concurreret, et ita talis entitas per nihil differret essentialiter a Deo, et ideo claudit contradictionem quod aliquae duae entitates essentialiter distinctae communicent essentialiter in aliqua huiusmodi rationum. Non est sic de creaturis, ut notum est, et ideo sola diversitas rationum essentialium unitive concurrentium in eandem rem sufficienter reddit huiusmodi entitatem creatam sub coordinatione praedicamentali. Ex hoc enim, quod ratio vitae creatae est limitata et non immensa, est principiative ab alio, et stat ipsam concurrere in aliquam entitatem sine ratione intelligentiae, et ideo si in aliquam entitatem simul concurrant dua entitas, communicat raliter cum prima, et differt realiter cum prima, et ideo possunt esse in eodem genere», ID., *ibid.*, f. 146ra.

³⁶¹ «Et hoc dico quoniam in Deo, licet ratio vitae habeat prioritatem ad rationem intelligentiae, tamen non est potentia respectu alterius nec actus, quoniam quia utraque huiusmodi rationum ex sua formali immesitate sic supersimpliciter concurrunt in eandem entitatem divinam quod excludit omnem intrinsecam et extrinsecam potentialitatem», ID., *ibid.*, f. 146ra.

³⁶² ID., *ibid.*, f. 146rb.

³⁶³ GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, *Distinctio* 8, *Quaestio* III, art. II, pp. 128-140.

³⁶⁴ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, *Distinctio* 8, *Quaestio* II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 146va.

rivolta nella *distinctio* 3 alla scissione tra *res* e *conceptus*, e tra *conceptus* e *voces*) è evidente che non ci sarà composizione di elementi attuali e potenziali nei vari concetti, ma ciò non esclude che la potenzialità dei generi prossimi verso i generi remoti determini una reale composizione nelle *res* cui i concetti si riferiscono, in modo tale che non è possibile attribuire a Dio e ad alcune creature – almeno non nella stessa modalità univoca – il concetto di ‘spiritus’:

fateor enim quod si ponerem coordinationem lineae praedicamentalis in solis conceptibus, qualicumque compositione in re extra pro rebus pro quibus verificantur tales conceptus, egomet sic dicerem consequenter. Et ideo qui tenet huiusmodi coordinationem conceptuum nullam habere correspondentem compositionem in re, habet dicere consequenter quod ita isti conceptiis – substantia, spiritus et huiusmodi sic subordinati – proprie et per se sic verificantur de Deo sicut de creatura, et vere univoce de utriusque³⁶⁵.

Da notare che Ripa riconosce la dipendenza di Gregorio da Rimini da un altro Dottore, che diede inizio a questo modo di intendere la questione e che portò ad includere Dio in un genere:

et ideo miror multum de quodam moderno fundatore istius modi loquendi et a quo iste Doctor capit ut communiter (?) sua principia et modus loquendi, cum de praedicamentis et conceptibus agitur ponens quod conceptus entis est Deo et creaturae univocus³⁶⁶.

Tale *fundator* dal quale Gregorio da Rimini ricava le proprie argomentazioni e il *modus loquendi* è – nuovamente – Guglielmo di Ockham, del quale Ripa riporta due conclusioni (riferite non solo all’univocità dell’*ens* ma anche alla non-inclusione di Dio in un genere, elemento che differenzia Ockham da Gregorio)³⁶⁷. La critica più marcata che Giovanni da Ripa rivolge però a questa posizione chiama nuovamente in causa la dottrina dell’univocità dell’essere: per ammettere che Dio sia in un genere (ad. es. ‘sostanza’) è necessario ammettere una certa univocità di tale genere tra Dio e le creature, come per esempio dicendo ‘l’anima è spirito’ e ‘Dio è spirito’ è necessario ammettere una certa univocità dello ‘spirito’ tra Dio e le creature; l’univocità concettuale richiede però – come dimostrato nella *distinctio* 3 – una unità reale della *ratio* sulla quale si fonda

³⁶⁵ ID., *ibid.*, f. 146va.

³⁶⁶ ID., *ibid.*, f. 146va.

³⁶⁷ «Primo sic: si Deus esset in genere, aliquid esset genus respectu Dei et aliorum. Consequens falsum, quia si sic, illud esset ens vel aliquid aliud commune Deo et creaturis. Sed ens non est genus. Cuius ratio est, quia omne genus separat illud cuius est genus ab alio. Hoc patet per Philosophum, VII *Topicorum*, ubi vult quod omne genus positum in definitione, - sive sit definitio per additamentum sive per se -, separat definitum ab aliquo. Hoc intelligo sic: quod aliqua negativa negans aliquid ab illo genere est immediata, et negativa negans illud idem a specie est mediata. Sed nihil potest negari ab ente negativa immediata, cum ens praedicetur de quolibet. Igitur ens non est genus. Et isto modo potest intelligi Philosophus, III *Metaphysicae*, quod omne genus vere negatur ab aliqua differentia. Sed ens a nulla vere negatur. Igitur ens non est genus. Similiter, aliud ab ente, commune Deo et alicui creaturae, certe non est genus, quia genus quod praedicatur de magis differentibus praedicatur de rebus minus differentibus. Sed tale commune non praedicatur de omni creatura, igitur etc.» GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, I, *Distinctio* 8, *Quaestio* 1 (ed. St. Bonaventure, NY, vol. III, p. 177); «Secundo declaro hoc idem sic: quia omnia quae sunt in genere habent certam proportionem secundum perfectionem inter se; sed Deus in infinitum excedit omne aliud a Deo; igitur in nullo genere est cum quocumque alio a Deo. Et per istam rationem possunt intelligi rationes Augustini et Avicennae», ID., *ibid.*, pp. 177-178.

l'univocità stessa, unità che è ben più che concettuale, come ben rimarca Ripa in questo punto richiamandosi inoltre all'autorità di Averroé:

respondeo ergo quod sicut ad unitatem conceptus univoci requiritur necessario quod sibi eadem ratio correspondeat in rebus pro quibus supponit – et non sumo hic rationem pro diffinitione, sed rationem sumo pro quidditate rei una in talibus rebus – et ex qua conceptus denominatur univocus, sicut declaratum fuit in distinctione tertia quaestione prima. Istam autem unitatem exigit omnis conceptus univocus, et ista est ratio universalis vel intentio universalis in re extra correspondens singularibus pro quibus supponit conceptus univocus de qua loquitur Commentator, II Metaphysicae, commento 47, ubi loquens contra platonicos qui ponebant quod partibus correspondebant quidditates aeternae tamquam formales quidditates ipsorum, et non ponebant unam rationem universalem existentem in ipsis quae esset formalis ipsorum quidditas, et ex qua cognita haberetur cognitio particularium, sicut posuit Philosophus, ait sic: nec adiuvant, puta istae ydeae aeternae et formae particulares absolutae in generatione individuorum, sicut corpora coelestia iuvant, nec substantiae illarum formarum abstractarum sunt de substantiis istorum sensibilium, cum illae sint aeternae et istae generabiles et corruptibiles, et ideo non possunt esse causae eorum, nec secundum formas nec secundum agentes, et ita sunt sensibilia si in istis non fuerit intentio universalis una admixta eis non erunt entia, quaemadmodum si albedo non esset mixta cum re alba non esset aliquid album omnino. Ecce quod non sumit hic intentionem universalem pro conceptu nec pro diffinitione quae componitur ex conceptibus, alias exemplum non esset ad propositum³⁶⁸.

È molto importante notare che in questo punto Ripa si serve dell'autorità del Commentatore per dimostrare come sia del tutto impossibile parlare di univocità senza ammettere che l'unità della *ratio* che fa da sostegno all'univocità stessa sia ben più che una *ratio* concettuale o una *vox*: essa deve essere una *res*, e precisamente la *quidditas* realmente comune a più enti, *quidditas* che – naturalmente – non può essere comune a Dio e alle creature e va ad inficiare l'intero discorso di Gregorio da Rimini.

Viene infine limitata la portata dei brani di autorità di Agostino, dal momento che quando Agostino parla dell'attribuzione a Dio di sostanza e relazione sta parlando esclusivamente 'philosophice', in un'accezione che non può riguardare la *veritas rei*.

Terminata l'esposizione delle argomentazioni di Gregorio, e dopo aver brevemente accennato ad Ockham come *fundator* di tale prospettiva filosofica, Ripa si dedica esplicitamente alla dottrina di Guglielmo di Ockham, il quale – come sappiamo – aveva concesso una grande rilevanza alle sostanze semplici e aveva concluso che la *ratio generis* fosse legata all'intera *quidditas* della *res*. Una delle argomentazioni di Ockham conduceva il filosofo inglese ad ammettere che la *ratio generis* e la *ratio differentiae* non fossero ricavate da

³⁶⁸ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 146va-147ra.

due elementi (*realitas* o *formalitas*) distinti, ma dal medesimo elemento³⁶⁹; ciò si rende necessario sia per la presenza di enti *simpliciter simplicia*, che non contengono distinzione di *realitates*, sia per il fatto che negli individui – in generale – non si incontra alcuna distinzione reale, *ex parte rei*, tra due o più *realitates*. Inoltre non è sufficiente neppure la distinzione formale, che esprimerebbe la potenzialità di una *formalitas* rispetto ad un'altra *formalitas* nel medesimo elemento, perché costringerebbe a considerare la presenza della medesima distinzione formale tra le persone della Trinità e le loro relazioni reciproche, verso le quali sarebbero in potenza³⁷⁰. Un'argomentazione in particolare si collega all'imperfezione legata alla *potentialitas* di una *formalitas* sull'altra:

confirmatur, quia quando aliqua sunt realiter unum, unum non est imperfectius alio, quia idem non potest esse imperfectius se ipso; sed in proposito actuale et potentiale sunt unum realiter, igitur ex hoc quod unum est potentiale respectu alterius non potest argui quod potentiale sit imperfectius actuali; igitur si illud actuale esset infinitum ex hoc quod aliud est potentiale, non potest argui minor perfectio in potentiali, nec per consequens aliqua imperfectio; igitur sine omni imperfectione possit in Deo stare aliquid potentiale respectu alterius, dummodo unum distingueretur ab alio; igitur cum infinitate divinae essentiae stat potentialitas alicuius in Deo sine omni imperfectione. Sed ubi est potentia et actus, ibi est aliqua compositio; igitur cum infinitate divinae essentiae sine omni imperfectione stat compositio, quod est absurdum³⁷¹.

La risposta di Ripa è piuttosto secca e, nella critica senza riserve, viene rimarcata la sua più totale inconsistenza. Ripa sottolinea inoltre come l'unico motivo per cui la posizione di Ockham viene presa in considerazione riguarda il fatto che alcuni Dottori la seguivano ancora intorno al 1350, nonostante in sé fosse palesemente errata:

sed in rei veritate istas rationes ita modicum pondero quod ipsas non adducerem contra me nisi propter alios qui circa istas materias modernis temporibus multum nituntur modis ponendi et motivis istius hominis³⁷².

³⁶⁹ «Contra tertiam conclusionem et alias sequentes, argui potest ex dictis cuiusdam tenentis oppositum: ponit enim quod ab omni realitate vel ratione formali in re a qua sumitur conceptus generis et etiam differentiae substantialis», ID., *ibid.*, f. 147ra.

³⁷⁰ «Praeterea, nulla res est in potentia ad se ipsam; igitur si *a* et *b* non distinguuntur realiter, *a* non est in potentia ad *b*, nec e converso. Et si dicatur quod sufficit hic distinctio formalis, contra – inquit – quia tunc eadem ratione dicam quod essentia divina est in potentia ad relationem et est perfectibilis per eam», ID., *ibid.*, f. 147rb.

³⁷¹ ID., *ibid.*, f. 147rb.

³⁷² ID., *ibid.*, f. 147rb. Credo che il tono 'sprezzante' della risposta alle tesi di Ockham possa essere ricondotto ad una progressiva presa di consapevolezza dell'importanza concessa alla logica in ambiente soprattutto inglese (i cui esiti, al tempo di Ripa, non potevano ancora essere previsti), e poi – intorno alla metà del XIV secolo – anche a Parigi. Risulta interessante quanto sostiene Maarten Hoenen: «la teologia inglese lasciò una chiara impronta sulla teologia e sulla filosofia tardomedievale. Il metodo teologico basato sulla logica e sulla semantica che fiorì a partire dagli anni 1320 per opera di Ockham, Wodeham, Holcot e altri, venne introdotto dagli anni 1340 in poi anche nel continente, dove portò a un rinnovamento della teologia, non solo nelle università, ma anche negli studia degli Ordini religiosi. Nei documenti relativi alla controversia sul metodo (*Wegestreit*) quattrocentesca sono soprattutto i pensatori inglesi ad essere considerati le figure

Naturalmente le risposte effettive di Ripa si incentrano principalmente sulla critica all'esclusione della presenza di una creatura *simpliciter simplex*, dal momento che anche in Dio – a ben vedere – c'è una distinzione tra l'essenza e la relazione, laddove la relazione non è comunicabile. Coerentemente con i presupposti della distinzione formale ripiana, inoltre, non c'è difficoltà nell'ammettere che una medesima *res*, secondo alcune delle sue *denominationes perfectionis* possa risultare potenziale nei confronti di sé stessa:

ad aliam rationem dico quod aliqua res potest esse in potentia ad se ipsam, secundum quod in illam plures rationes essentielles possunt concurrere unitive. Nec sequitur quod ita possit esse de essentia et relatione in divinis: non enim hoc provenit ex sola denominatione formali, nam inter rationem essentialem quae est ultimus actus essentialis individui et differentiam individualement est distinctio formalis, et tamen neutrum est actus vel potentia respectu alterius: nam si aliquid esset actus, maxime esset de differentia individuali quae est postrema ratio formalis. Sed hoc est falsum: nam differentia individualis nullam dicit perfectionem formaliter et ideo non potest esse actus; et si hoc est in creaturis, multo magis in divinis³⁷³.

La confutazione è interessante perché chiama in causa l'esempio di una sostanza semplice come l'angelo: nonostante infatti le varie *denominationes perfectionis* (*esse, vivere, intelligere*) concorrano *unitive* nell'angelo, le perfezioni inferiori risulteranno più intense rispetto a quelle superiori (poiché partecipanti di una latitudine maggiore), e quindi – coerentemente – è possibile affermare che le perfezioni inferiori sono potenziali nei confronti di quelle superiori³⁷⁴. Inoltre Ripa viene più volte a sostenere l'inclusione delle sostanze distinte da Dio nella *coordinatio praedicamentalis substantiae*, che va a collocare con precisione ciascuna sostanza distinguendola da Dio³⁷⁵.

Siccome la difficoltà relativa all'elemento dal quale si sussume la differenza specifica è comunque un interrogativo massiccio (al quale la risposta di Ockham concedeva che la differenza specifica si riferisce alla *pars prima essentialis* della medesima *res* cui si riferisce il genere), Ripa termina questo terzo articolo con una

più importanti della *via moderna*, e spiccano di nuovo i nomi di Ockham, Wodeham e Holcot. Il filosofo Giovanni de Nova Domo parla a questo proposito di una paterna traditio, che si era allontata da Aristotele e che aveva come rappresentante principale Guglielmo di Ockham. Egli critica la logica sostenuta in questa tradizione e considera i suoi difensori come *epicuri litterales*. Anche gli stessi pensatori di Oxford erano fermamente convinti che in quella università fosse stata creata una particolare tradizione nel campo della logica e della sua applicazione alla teologia. Giovanni Lutterel sostenne l'utilizzo della logica nella teologia, che gli avversari consideravano tipicamente inglese, e un provvedimento della facoltà delle arti del 1408 parlava di una *mitis scientiae logicalis subtilitas*, che faceva eccellere Oxford su tutte le altre università. Non bisogna considerare questa tradizione logica come precorritrice del nominalismo e della *via moderna* nel modo in cui si delinearono nel Quattrocento: era troppo complessa e multiforme per esserlo. Anche le teorie realistiche di Gualtiero Burleigh e Giovanni Wycliff, infatti, derivavano da questa tradizione logica», MAARTEN J. F. M. HOENEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 15-16.

³⁷³ IOHANNES DE RIPA, *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147rb.

³⁷⁴ «Ad confirmationem, assumptum est falsum: nam eadem simplex res – puta non composita ex diversis rebus, scilicet angelus – est intensior essentialiter in esse vitae quam in esse intelligentiae: magis enim distat a non esse vitae simpliciter quam a non esse intelligentiae, et tamen illae duae denominationes sunt idem realiter in ipso angelo», ID., *ibid.*, f. 147rb.

³⁷⁵ «Primo quia ymaginatur quod nulla res simplex qualis est intelligentia vel anima rationalis habet differentiam substantialem, cum tamen ipsa sit in coordinatione praedicamentali substantiae; nec etiam ipsa potest proprie diffiniri cum non habeat conceptum differentialem in genere substantiae», ID., *ibid.*, f. 147vb.

serie di conclusioni/proposizioni che fanno luce sull'argomento. La prima proposizione è significativa perché – di fatto – chiarifica come per Ripa non sia da considerare valida la pluralità delle forme dal momento che è solo una forma, l'ultima, che conferisce ad ogni ente la precisa posizione nella *coordinatio praedicamentalis* e il grado preciso occupato nella *latitudo entis*:

respectu nullius rei – quantumlibet sit composita ex materia et forma – conceptus generis et differentiae possunt sumi ab alia et alia re. Probatur: nam quaelibet res composita per ultimam suam formam substantialem constituitur in esse cuiuscumque denominationis essentialis sub coordinatione praedicamentali. Verbi gratia, homo per eandem formam constituitur in esse rationali, in esse sensitivo sive animalis, in esse corporis animati, et sic ascendendo, et ergo etc. Consequentia patet, et antecedens probo: tum quia sola ultima forma dat eundem gradum essendi in latitudine entis ipsi composito quem gradum habet in sua natura³⁷⁶.

La seconda proposizione stabilisce esplicitamente che è dallo stesso elemento (*res*) che si ricavano tanto la *ratio generis* quanto la *ratio differentiae*:

ab eadem omnino re in quocumque composito sumitur ratio generis et ratio differentiae substantialis³⁷⁷.

Se la conclusione precedente può sembrare in linea con quanto sostenuto da Ockham, per Ripa è tuttavia da due diverse *formalitates*, compatibilmente con le dottrine formulate nella prima *quaestio*, che si ricavano tanto la *ratio generis* quanto la *ratio differentiae*:

licet quodcumque compositum per eandem formam substantialem sit sub conceptu generis et differentiae substantialis, tamen hoc necessario est per aliam et aliam rationem formalem³⁷⁸.

Per questo motivo l'ultima *propositio* non fa altro che rimarcare la provenienza della *ratio generis* e della *ratio differentiae*, che sono collocate nella medesima *res* ma in *formalitates* distinte:

necessarium est respectu cuiuscumque entis creati simplicis vel compositi ab alia et alia ratione formali sumi conceptus generis, sicut et differentiae³⁷⁹.

La prova di questa proposizione è interessante perché ci permette di gettare nuova luce su quanto affermato nell'analisi della *Distinctio 2*: ad offrire il posto che ciascun ente occupa nella *coordinatio predicamentalis* è sempre e solo un'unica *res*, cioè la forma ultima (es. anima razionale nell'uomo); questa forma ultima però contiene numerose *formalitates*, dal momento che per il solo possesso della *rationalitas* si possiede anche la *sensibilitas*, senza per questo possedere anche un'anima sensibile; questo significa che tutte le *denominationes*

³⁷⁶ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, propositio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147vb.

³⁷⁷ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, propositio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147vb.

³⁷⁸ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, propositio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147vb.

³⁷⁹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 3, propositio 4, cod. Vat. Lat. 1082, f. 147vb.

perfectionis concorrono, formalmente distinte, nell'unica *res* che – per ogni ente – è ‘espressa’ mediante la sua ultima forma sostanziale³⁸⁰. Con questa conclusione termina questo lungo terzo articolo.

6.8 Comunanza nella *ratio transcendens*.

L'ultimo articolo della *quaestio* è dedicato ad un problema ulteriore: se tutto quanto comunichi in qualche *ratio transcendens* comunichi anche in un genere. La prima conclusione che Ripa propone è la sottolineatura che dal trascendentale non è possibile ricavare la *ratio generis*:

*non ab omni ratione essentiali possibili in aliqua re potest sumi conceptus generis*³⁸¹.

La seconda conclusione stabilisce invece, parallelamente, che la *ratio differentiae* non può essere ricavata a partire da qualsivoglia ultima forma:

*non ab omni ratione essentiali se habente per modum actus in aliqua re potest sumi conceptus differentiae*³⁸².

La terza conclusione, risolutiva, stabilisce invece che la *ratio generis* può essere ricavata esclusivamente da quella *ratio essentialis* che è potenziale rispetto alla *ratio* immediatamente posteriore, ed attuale rispetto a quella immediatamente anteriore:

*a sola ratione essentiali potentiali respectu posterioris et actuali respectu prioris potest sumi conceptus generis*³⁸³.

La prova è giudicata evidente sulla base della posizione di Aristotele ed Averroé, e brevemente formulata in questi termini:

*haec est intentio Commentatoris, XII Metaphysicae, commento 33, et XII Metaphysicae commento 14, ubi ponit differentiam inter naturam materiae primae et generis, et dicit quod natura generis dicit potentialitatem mediam inter puram potentiam et ultimum actum rei. Sic ergo dico quod non omnis conceptus qui praedicatur in quid potest esse genus, sed solus ille qui exprimit quidditatem compositam ex potentiali et actuali, quia aliquis conceptus potest exprimere simplicem quidditatem rei et in quid, sicut conceptus entis et huiusmodi; ideo non quilibet talis est genus*³⁸⁴.

³⁸⁰ «Nam sicut anima per aliam rationem constituit hominem in esse substantiae et per aliam in esse vitae, ita in se ipsa per aliam rationem essentialem est formaliter substantia et per aliam vita; non enim secundum aliam rationem formalem est vita vel substantia in sua natura quam sit alteri vita vel substantia, sicut patet ex prima quaestione *Prologi*, articolo primo, conclusione prima», ID., *ibid.*, ff. 147vb-148ra.

³⁸¹ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 4, conclusio 1, cod. Vat. Lat. 1082, f. 148ra.

³⁸² ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 4, conclusio 2, cod. Vat. Lat. 1082, f. 148ra.

³⁸³ ID., *I Sententiarum*, Distinctio 8, Quaestio II, Art. 4, conclusio 3, cod. Vat. Lat. 1082, f. 148ra.

³⁸⁴ ID., *ibid.*, f. 148ra.

Ha quindi termine la lunga discussione ripiana, con un'ultima brevissima incursione sul tema dell'univocità dell'*ens*, giudicata esclusa anche nella prospettiva di Aristotele e del Commentatore:

*dico ergo quod sicut nihil potest esse commune univocum materiae primae et aliis rebus, ita nullus conceptus potest esse univocus omnibus secundum viam Philosophi, et ideo conceptus entis non est univocus, sed aequivocus, secundum quod sibi non correspondet eadem ratio in diversis; <et> analogus vero quia per prius dicitur de substantia quam de accidente, et per prius de substantiis separatis quae non sunt in coordinatione praedicamentali substantiae quam de substantia quae est in praedicamento*³⁸⁵.

³⁸⁵ *Id.*, *ibid.*, f. 148rb.

Bibliografia

1. Fonti primarie: Giovanni da Ripa

1.1 Manoscritti

- V Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082
- Z Parigi, Bibliotheque National, Latin 15369
- W Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1083
- P Padova, Biblioteca Pontificia Antoniana, 190
- U Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6738
- S Sarnano, Biblioteca Comunale, E 71
- T Casale Monferrato, Biblioteca del Seminario Vescovile, MS B 3
- Y Firenze, Biblioteca Nazionale, Conventi Soppressi B 1996
- R Assisi, 190
- I Parigi, Bibliotheque National, Latin 14580, ff. 124va-149rb
- K Parigi, Bibliotheque National, Latin 16533
- X Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 6761
- Q Cracovia, Biblioteca Jagellonska, 733
- A Città del Vaticano, BAV, Archivio del Capitolo di S. Pietro, G 37
- J Parigi, Bibliotheque National, Latin 15888

1.2 Edizioni

- IOHANNES DE RIPA, *Determinationes* (ed. Combes), Vrin, Parigi, 1957
- IOHANNES DE RIPA, *Conclusiones* (ed. A. Combes), Vrin, Paris, 1957
- IOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi, quaestiones I & II* (ed. Combes), Vrin, Paris, 1961
- IOHANNES DE RIPA, *Quaestio de Gradu supremo* (ed. Combes-Vignaux), Vrin, Paris 1964
- IOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi, quaestiones ultimae* (ed. Combes-Ruello), Vrin, Paris, 1970
- ANDRÉ COMBES, FRANCIS RUELLO, PAUL VIGNAUX, *Jean de Ripa I Sent. Dist. XXXVII: De modo inexistendi divinae essentiae in omnibus creaturis*, in *Traditio*, 23 (1967), Fordham University Press, New York, pp. 191–268
- H. SCHWAMM, *Magistri Johannis de Ripa O.F.M. doctrina de praescientia divina. Disquisitio historica*, Romae 1930

2. Altre fonti primarie

- ADAM DE WODEHAM, *Lectura Secunda in librum primum Sententiarum*, (ed. G. Gal- R. Wood), The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1990, 3 voll.
- ALBERTUS DE SAXONIA, *Tractatus proportionum*, in H. H. L. BUSARD, *der Tractatus proportionum von Albert von Sachsen*, osterreichische akademie der wissenschaften, Wien 1971
- ANDREAS DE NOVO CASTRO, *In Primum Scriptum Sententiarum*, Parisi 1514
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*
- FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Commentarius in IV Libros Petri Lombardi* (ed N. Mariani), Grottaferrata, Roma, 2006-
- FRANCISCUS DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, (ed. Nazareno Mariani), Grottaferrata, 1997
- FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio IIA, Quaestiones in secundum librum Sententiarum* qq. 1-12, eds. Tiziana Suarez-Nani, William O. Duba, Emmanuel Babey, e Girard J. Etzkorn (*Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II,1), Leuven, Leuven University Press 2008
- FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Kommentar zum ersten buch der Sentenzen*, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
- FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Opera*, ed. Venetiis 1520
- FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Tractatus de transcendentibus*, in *Der Tractatus de transcendentibus des Franciscus de Mayronis* (ed. Hannes Mohle), in “Recherches de Théologie et Philosophie médiévales – Bibliotheca, 7”, Peeters, Louvain 2004
- FRANCOIS DE MEYRONNES – PIERRE ROGER, *Disputatio, 1320-1321*, (ed. Jeanne Barbet), “Textes philosophiques du moyen age IX”, Vrin, Paris 1961
- GUALTIERUS BURLAEUS, *Tractatus de formis*, in *Walter Burley’s Treatise De Formis*, (ed. F. J. DOWN SCOTT), Bayerische akademie der Wissenschaften, Munchen 1970
- GUILLELMUS CRATHORN *Quaestiones in primum librum sententiarum*, in FRITZ HOFFMANN, *Crathorn. Quaestionen zum ersten sentenzenbuch. Einfuhrung und text*, “Beitrage zur geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge”, vol. 29, Aschendorff, Munster 1988
- GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum - Ordinatio*, (ed. St. Bonaventure, NY)
- GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in librum Tertium Sententiarum - Reportatio*, (ed. St. Bonaventure, NY)
- GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, (ed. D. Trapp – V. Marcolino – M. Santos Noya), Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1979-1986, 7 voll.
- HUGOLINUS DE URBE VETERI O.E.S.A., *Commentarius in quatuor libros sententiarum* (ed. W. Eckermann), Augustinus-Verlag, Wurzburg 1980-1988, 4 voll.

- HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Tractatus de perfectione specierum* (ed. F. Corvino), in A.C.M.E., annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università degli studi di Milano, vol. 8, n° 1, 1955, pp. 119-204
- IOHANNES DE MURIS, *Musica speculativa*, Komm. zur Überlief. und krit., (ed. C. Falkenroth), Franz Steiner, Stuttgart 1992
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales* (ed. Alluntis), Madrid, 1967
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, (ed. Vaticana, 1950 –)
- IOHANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, (ed. Vaticana, 1963-2004)
- IOHANNES DUNS SCOTO, *Reportatio I-A*, in JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report of the Paris Lecture*. Reportatio I-A, (a c.di A. B. Wolter e O. V. Bychkov), Saint Bonaventure, N.Y. 2008
- IOHANNES DE MIRICURIA, *Lectura super Sententias* (ed. online provvisoria curata da M. Parodi, http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm)
- IOHANNES DE STUKLEE, *Opus abbreviatum super Sentencias*, Troyes MS 505
- FRIEDRICK NIETZSCHE, *La gaia scienza*, (trad. it. di Ferruccio Masini), Adelphi, Milano 1977
- PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum* (ed. E. Buytaert), The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1956
- PETRUS CEFFONS, *Lectura super Sententias*, Troyes, MS62
- PETRUS THOMAE, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. a c. di CECILIA LOPEZ ALCALDE, “Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi cataloniae”, vol. 2, Santa coloma de Queralt 2011
- PETRUS THOMAE, *the Tract de unitate minori of Petrus Thomae*, ed. a c. di E. P. BOS, “Recherches de Theologie et Philosophie médiévales – Bibliotheca” vol. 5, Peeters, Leuven 2002
- RICHARD KILVINGTON, *Utrum continuum sit divisibile in infinitum*, MS Erfurt SB Ampl. O-74
- ROGER ROSETH, *Lectura super Sententias*, ed. O. Hallamaa in *Science in theology. Studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology*, Helsinki 2005
- THOMAS BRADWARDINE, *Tractatus proportionum seu de proportionibus velocitatum in motibus*, (ed. Crosby, 1955)
- THOMAS BUCKINGHAM, *Quaestiones super sententias*, Città del Vaticano, BAV, cod. Vat. Lat. 1089

3. Studi

- AA. VV., *Giovanni da Ripa e dintorni. Una cultura della complessità: la civiltà del XIV secolo*, (a c. di M. Cristiani), Avagliano Editore, Cava d' Tirreni 2001
- AA. VV., *The medieval paradigm. Religious thought and philosophy*, (a c. di G. D'ONOFRIO), Brepols, Turnhout 2012
- MICHELE ABBATE, *Parmenide e i Neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010

- JOEL BIARD, *Les controverses sur l'objet du savoir et les 'complexe significabilia' à Paris au XIV siècle*, in *Quia inter Doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV siècle*, Leo S. Olschki, Firenze 2004
- JANET COLEMAN, *Jean de Ripa and the Oxford Calculators*, in *Medieval Studies*, XXXVII (1975).
- ANDRÉ COMBES, *La métaphysique de Jean de Ripa*, in "Miscellanea Mediaevalia" Band II, *Die Metaphysik in mittelalter. Vortrage des II internationalen kongresses fur mittelalterliche philosophie*, Koln 31 august – 6 september 1961, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1963
- ANDRÉ COMBES, *L'intensité des formes d'après Jean de Ripa*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge", XXXVII (1970)
- ANDRÉ COMBES, *Présentation de Jean de Ripa*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", Vrin, Paris 1957
- JEAN-FRANCOIS COURTINE, *Il Sistema della Metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, (trad. it. a c. di Costantino Esposito), Vita e Pensiero, Milano 1999
- TEODORO DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid 1969
- ERNESTO DEZZA, *Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto*, in "Pro statu isto: l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto", a c. di ALESSANDRO GHISALBERTI e ERNESTO DEZZA, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010
- GIULIO D'ONOFRIO, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in "Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello", edd. E. Baccarini - M. D'Ambra - P. Manganaro - A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 2011
- WILLIAM O. DUBA, *Neither First, nor Second, nor... in his Commentary on the Sentences. Francis of Marchia's intentiones neutrae*, in "Quaestio", 10 (2010)
- WILLIAM O. DUBA, *The Authenticity of Francis of Marchia's Quodlibet: The Testimony of Paris, BNF, Ms. lat. 16110*, "Bulletin de philosophie medieval" 49 (2007)
- FRANCESCO FIORENTINO, *Conoscenza scientifica e teologia fra XIII e XIV secolo*, Biblioteca Filosofica di Quaestio, Edizioni di Pagina, Bari 2014
- FRANCESCO FIORENTINO, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2006
- RUSSELL L. FRIEDMAN, *Intellectual traditions at the Medieval Universities: the use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Brill, Leiden 2012
- ALESSANDRO GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (a c. di L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer), Brill, Leiden-New York-Koln 1996
- ALESSANDRO GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972

- ALESSANDRO GHISALBERTI, *Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista*, in “Storia della teologia nel Medioevo”, (a cura di G. d’Onofrio), III, Casale Monferrato 1996
- ETIENNE GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, (trad. it. a c. di DAVIDE RISERBATO), Jaca Book, Milano 2008
- ONORATO GRASSI, *Il panorama culturale e teologico del Trecento*, in “Storia della Teologia nel Medioevo” (a c. di G. D’ONOFRIO), Piemme, Casale Monferrato 1996
- ONORATO GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell’esse apparens nel secolo XIV*, Marietti, Genova 2005
- OLLI HALLAMAA, *Continuum, infinity and analysis in theology*, in "Miscellanea Mediaevalia. Band 25, Raum und Raumvorstellung im Mittelalter", Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998
- O. HALLAMAA, *On the borderline between logic and theology: Roger Roseth, Sophismata, and augmentation of charity*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” XI 2000, Sismel, Edizioni del Galluzzo
- OLLI HALLAMAA, *Science in theology. Studies in the interaction between late medieval natural philosophy, logic and theology*, Helsinki 2005
- MAARTEN J. F. M. HOENEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Jaca Book, Milano 2003
- MAARTEN J. F. M. HOENEN, *Scotus and the Scotist school. The tradition of scotist thought in the Medieval and Early Modern Period*, in “John Duns Scotus: Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum” (a c. di E. P. BOS), Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998
- ELZBIETA JUNG - ROBERT PODKONSKI, *Richard Kilvington on continuity*, in Atomism in late medieval Philosophy and Theology, Brill, Leiden 2008
- ALFONSO MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1972
- H. MOLES, *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Aschendorff Verlag, Munster 2007
- JOHN E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons*, in Machaut’s World: Science and art in the fourteenth century, annals of the New York academy of sciences, New York 1978
- PAOLA MULLER, *La logica di Ockham*, Vita & Pensiero, Milano 2012
- ANDREA NANNINI, *Univocità metafisica dell’ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 3 (2011)
- PASQUALE PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L’aevum, il tempo discreto, la categoria ‘quando’*, Leuven University Press, Lovanio 1996
- DAVIDE RISERBATO, *Duns Scoto. Fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell’altare e l’unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013
- FRANCIS RUELLO, *La pensée de Jean de Ripa O.F.M. (XIV^e siècle). Immensité divine et connaissance théologique*, Fribourg-Paris 1990

- FRANCIS RUELLO., *La théologie naturelle de Jean de Ripa*, in “Mélanges Bérubé”, (a c. di V. Criscuolo), Roma 1991
- FRANCIS RUELLO, *Le projet théologique de Jean de Ripa*, in “Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt”, (a c. di J. Doré - Ch. Théobald), Paris 1993
- DAMASUS TRAPP, *Peter Cefferons of Clairvaux*, in *Recherches de Theologie ancienne et Medievale*, XXIV (1957)
- PAUL VIGNAUX, *Note sur le concept de forme intensive dans l'oeuvre de Jean de Ripa*, in “Mélanges Alexandre Koyré. 1. L'aventure de l'esprit – 2. L'aventure de la science”, Herman, Paris 1964
- PAUL VIGNAUX, *Pour lire Jean de Ripa (Sent. I, prol. q. 3)*, p. 286, in *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata, ed. Antonianum, Roma 1971