



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI  
DI SALERNO



ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES  
PARIS

## UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE  
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E CULTURA  
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA, MEDIEVALE E UMANISTICA  
XIV Ciclo

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica dell'Università di Salerno e l'École Pratique des Hautes Études - Paris (France)

### *Scientia, potentia e voluntas Dei* nella *Lectura super primum Sententiarum* di Giacomo da Viterbo

Dottorando: Gianpiero Tavolaro

Tutor:

Ch.mo Prof. Alessandro Conti  
(Dipartimento di Scienze Umane –  
Università degli Studi dell'Aquila)

Tutor:

Ch.mo Prof. Olivier Boulnois  
(Section des Sciences Religieuses – École  
Pratique des Hautes Études – Paris)

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Anno Accademico 2015 – 2016

Ai fratelli e alle sorelle di Ruviano,  
insieme ai quali ogni giorno cerco il Suo volto.  
A Fabrizio, padre e custode in questo cammino.  
A Massimiliano, amico fedele e discreto della prima ora.

## INDICE GENERALE

|   |      |     |
|---|------|-----|
| Introduzione  | pag. | 8   |
| Capitolo primo  |      |     |
| Giacomo da Viterbo: un profilo bio-bibliografico  | »    | 12  |
| 1.1 LA VITA, LE OPERE, IL PENSIERO  | »    | 12  |
| 1.1.1 Gli anni della formazione e la prima fase dell'attività<br>didattica tra Viterbo e Parigi | »    | 12  |
| 1.1.1.a <i>Le opere del periodo parigino</i>  | »    | 17  |
| 1.1.2 Gli anni del soggiorno napoletano: da <i>magister ad</i><br><i>archiepiscopus</i>         | »    | 50  |
| 1.1.2.a <i>Le opere del periodo napoletano</i>  | »    | 51  |
| 1.2 L'ABBREVIATIO IN I SENTENTIARUM AEGIDII ROMANI  | »    | 62  |
| 1.2.1 La tradizione storiografica   | »    | 62  |
| 1.2.2 Il genere letterario  | »    | 71  |
| 1.2.3 Ipotesi di datazione  | »    | 95  |
| Capitolo 2  |      |     |
| La <i>scientia Dei</i> (distinzioni 35-41)  | »    | 105 |
| 2.1 LA SCIENZA DIVINA E LA <i>QUAESTIO DE IDEIS</i>   | »    | 110 |
| 2.1.1 <i>Distinzione 35</i>   | »    | 128 |
| 2.1.1.a I princ., q. 1  | »    | 128 |
| 2.1.1.b I princ., qq. 2-4   | »    | 132 |
| 2.1.1.c II princ., qq. 1-2  | »    | 143 |
| 2.1.2 <i>Distinzione 36</i>   | »    | 152 |
| 2.1.2.a I princ., q. 1  | »    | 152 |
| 2.1.2.b I princ., q. 2  | »    | 158 |
| 2.1.2.c I princ., q. 3  | »    | 159 |
| 2.1.2.d II princ., q. 1   | »    | 163 |
| 2.1.2.e II princ., q. 2   | »    | 166 |
| 2.1.2.f II princ., q. 3   | »    | 168 |
| 2.2 CAUSALITÀ ED ESTENSIONE DELLA SCIENZA DIVINA  | »    | 174 |
| 2.2.1 <i>Distinzione 38</i>   | »    | 181 |
| 2.2.1.1 QQ. 1-2   | »    | 181 |
| 2.2.1.2 QQ. 3-5   | »    | 185 |
| 2.2.1.2a Gli enunciabili  | »    | 185 |
| 2.2.1.2b I non enti   | »    | 186 |
| 2.2.1.2c I futuri contingenti   | »    | 188 |
| 2.2.2. <i>Distinzione 39</i>  | »    | 191 |
| 2.2.2.a I princ., q. un.  | »    | 191 |
| 2.2.2.b II princ., qq. 1-3  | »    | 194 |
| 2.3 LA PREDESTINAZIONE E LA RIPROVAZIONE  | »    | 200 |

|  |   |   |       |
|--|---|---|-------|
| 2.3.1  | <i>Distinzione 40</i>   | » | 206   |
| 2.3.1.a  | I princ., q. 1, a. 1  | » | 206   |
| 2.3.1.b  | I princ., q. 1, a. 2  | » | 208   |
| 2.3.1.c  | I princ., q. 2  | » | 211   |
| 2.3.1.d  | I princ., q. 3  | » | 212   |
| 2.3.1.e  | II princ., q. un.   | » | 215   |
| 2.3.2  | <i>Distinzione 41</i>   | » | 217   |
| 2.3.2.a  | I princ., q. un.  | » | 217   |
| 2.3.2.b  | II princ., q. 1   | » | 218   |
| 2.3.2.c  | II princ., q. 2   | » | 221   |
| 2.4  | LA PRESENZA DI DIO NELLE COSE, LA LOCALIZZAZIONE E IL MOTO DEGLI ANGELI | » | 223   |
| 2.4.1  | <i>Distinzione 37 (I pars)</i>  | » | 232   |
| 2.4.1.a  | I princ., qq. 1-2   | » | 232   |
| 2.4.1.b  | II princ., qq. 1-3  | » | 237   |
| 2.4.2  | <i>Distinzione 37 (II pars)</i>   | » | 240   |
| 2.4.2.a  | I princ., qq. 1-3   | » | 240   |
| 2.4.2.b  | II princ., qq. 1-3  | » | 244   |
| 2.5  | CONCLUSIONI   | » | 249   |
| <br>   |   |   |       |
| Capitolo 3   |   |   |       |
| La <i>potentia Dei</i> (distinzioni 42-44)                   |   |   | » 260 |
| 3.1  | LA POTENZA DIVINA: UN TENTATIVO DI DEFINIZIONE (D. 42)                  | » | 273   |
| 3.2  | LA POTENZA DIVINA E LA SUA ESTENSIONE (D. 43)                           | » | 279   |
| 3.3  | LA POTENZA DIVINA E LE COSE CHE SONO (D. 44)                            | » | 291   |
| 3.4  | CONCLUSIONI   | » | 294   |
| <br>   |   |   |       |
| Capitolo 4   |   |   |       |
| La <i>voluntas Dei</i> (distinzioni 45-48)                   |   |   | » 306 |
| 4.1  | LA VOLONTÀ DIVINA (D. 45)   | » | 314   |
| 4.2  | LA VOLONTÀ DIVINA E IL MALE (D. 46)                                     | » | 325   |
| 4.3  | LA VOLONTÀ DIVINA E LA SUA EFFICACIA (D. 47)                            | » | 332   |
| 4.4  | VOLONTÀ DIVINA E VOLONTÀ UMANA (D. 48)                                  | » | 335   |
| 4.5  | CONCLUSIONI   | » | 343   |
| <br>   |   |   |       |
| Conclusioni  |   |   | » 355 |
| <br>   |   |   |       |
| Appendice  |   |   |       |
| IL MANOSCRITTO VII C 52 DELLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI |   |   | » 362 |
| CRITERI DI EDIZIONE  |   |   | » 366 |
| EDIZIONE DELLE DISTINZIONI 35-48                             |   |   | » 368 |
| <i>Distinctio XXXV</i>                                       |   |   | » 369 |
| <i>Distinctio XXXVI</i>                                      |   |   | » 386 |
| <i>Distinctio XXXVII pars prima</i>                          |   |   | » 402 |
| <i>Distinctio XXXVII pars secunda</i>                        |   |   | » 411 |
| <i>Distinctio XXXVIII</i>                                    |   |   | » 423 |
| <i>Distinctio XXXIX</i>                                      |   |   | » 433 |
| <i>Distinctio XL</i>   |   |   | » 447 |
| <i>Distinctio XLI</i>  |   |   | » 458 |
| <i>Distinctio XLII</i>                                       |   |   | » 466 |
| <i>Distinctio XLIII</i>                                      |   |   | » 473 |

|                          |   |     |
|--------------------------|---|-----|
| <i>Distinctio XLIV</i>   | » | 479 |
| <i>Distinctio XLV</i>    | » | 484 |
| <i>Distinctio XLVI</i>   | » | 492 |
| <i>Distinctio XLVII</i>  | » | 500 |
| <i>Distinctio XLVIII</i> | » | 505 |
| Bibliografia             | » | 514 |
| Indice dei manoscritti   | » | 549 |
| Sintesi                  | » | 550 |
| Résumé                   | » | 570 |

Nam magistro credere non est scire, immo est uenenum scientie.  
Propter quod in secundo *Metaphysice*, ubi enumerantur impedimenta scientie,  
inter alia impedimenta potissime ponitur hoc esse impedimentum, credere testimonio famosorum.  
Si enim quis credat se scire aliquid quia aliquis famosus dicit illud, nescit et ignorat illud.  
Scire enim est causam cognoscere

(AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione Angelorum*, q. 14, co., Venetiis 1503, f. 117rb)

## INTRODUZIONE

Nel 1975 Eelcko Ypma, principale editore delle opere del maestro agostiniano Giacomo da Viterbo (Viterbo, 1255 ca – Napoli, 1307/8)<sup>1</sup>, pubblicava nella rivista «Augustiniana» un articolo dedicato alla ricostruzione dell'attività letteraria del *Doctor speculativus* dall'inizio della sua carriera fino al 1300<sup>2</sup>, anno in cui l'eremitano lasciava l'insegnamento a Parigi per recarsi a Napoli come *lector principalis* dello *Studium generale* dell'Ordine. L'articolo, con il quale Ypma integrava e completava un precedente saggio sulla formazione e sulla biblioteca di Giacomo<sup>3</sup>, intendeva occuparsi delle otto opere che, stando alla precedente ricognizione di David Gutiérrez<sup>4</sup>, sarebbero da considerare autentiche e ascrivibili al tempo del secondo soggiorno parigino (1285-1300).

Come Ypma stesso spiegava all'inizio del suo saggio,

plusieurs questions se posent à propos de ces oeuvres. Elles concernent aussi bien leur authenticité que leur datation. Serait-il possible de les situer dans le cadre de la carrière universitaire du Maître? Oui, si l'on regarde de plus près les manuscrits qui nous conservent ses oeuvres. Oui, également, peut-être, s'il s'agit des ouvrages perdus ou douteux. A partir de leurs titres, il semble que l'on puisse déterminer la période durant laquelle ils furent composés<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ad Ypma si deve l'edizione di gran parte delle opere parigine di Giacomo: cf. IACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1983 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 5,1); *Quaestiones de divinis praedicamentis*, XI-XVII, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1986 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 5,2); *Quaestiones de divinis praedicamentis*, XVIII-XXV, ed. E. Ypma, in «Augustiniana» 38 (1988), pp. 67-98; 39 (1989), pp. 154-185; 42 (1992), pp. 351-378; 44 (1994), pp. 177-208; 45 (1995), pp. 299-318; 46 (1996), pp. 147-176, 339-369; 48 (1998), pp. 131-163; *Disputatio prima de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinus - Verlag, Würzburg 1968 (Cassiciacum – Supplementband, 1); *Disputatio secunda de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinus - Verlag, Würzburg 1969 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,2); *Disputatio tertia de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1973 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,3); *Disputatio quarta de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1975 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,4). In seguito le quattro *Disputationes de quolibet* saranno citate rispettivamente come *I de quolibet*, *II de quolibet*, *III de quolibet* e *IV de quolibet*.

<sup>2</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300*, in «Augustiniana» 25 (1975), pp. 223-282.

<sup>3</sup> Cf. ID., *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)*, in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 247-282.

<sup>4</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio*, in «Analecta Augustiniana» 16 (1937-1938), pp. 282-305. Le opere che Gutiérrez ritiene autentiche risultano complessivamente sedici, rispetto alle trenta che la tradizione aveva attribuito a Giacomo. Le altre, dunque, sarebbero da ritenere false o perdute.

<sup>5</sup> E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe* cit., p. 233.

La questione della datazione delle opere esaminate da Ypma, comunque, non può considerarsi risolta in maniera definitiva: tra le opere autentiche, che risalirebbero agli anni dell'insegnamento parigino, infatti, lo studioso collocava l'*Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*. In linea con Gutiérrez nel difendere l'autenticità dell'opera, Ypma se ne discostava nel ricondurre l'*Abbreviatio* all'attività di Giacomo come lettore semplice a Viterbo o presso uno dei conventi della provincia romana (1283-1285), piuttosto che all'insegnamento presso lo studio napoletano. Tanto Gutiérrez quanto Ypma, tuttavia, non avevano a disposizione un'edizione dell'opera, trasmessa in un unico esemplare, conservato attualmente presso la Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>6</sup>: le uniche edizioni di alcune questioni del manoscritto risalgono, infatti, agli anni 1979-1980<sup>7</sup> e il loro editore si è limitato a riprendere, per quel che concerne la datazione, gli argomenti adottati da Gutiérrez.

Non meno pacifica appare, poi, la questione relativa al contenuto dell'opera e alla sua collocazione all'interno del genere letterario delle *abbreviationes*: stando al titolo apposto al manoscritto da una mano successiva, probabilmente tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, l'*Abbreviatio* sarebbe null'altro che una forma abbreviata dell'*ordinatio* del commento al primo libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo del maestro di Giacomo, l'agostiniano Egidio Romano, suo predecessore e primo maestro sulla cattedra di teologia dello studio eremitano di Parigi. Gutiérrez ha, invece, avanzato l'ipotesi che l'*Abbreviatio* sia, piuttosto, una sintesi delle prime 43 questioni della *pars prima* della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino<sup>8</sup>.

La nostra ricerca intende affrontare le questioni 'aperte' che il manoscritto napoletano VII C 52 ha posto e continua a porre, tentando di offrire una collocazione più precisa dell'*Abbreviatio* all'interno dell'attività di Giacomo (capitolo 1) e presentando l'analisi di un'ampia sezione dell'opera, costituita dalle distinzioni 35-48 (capitoli 2-4). La scelta di limitare il nostro studio a queste distinzioni – che costituiscono un insieme omogeneo di questioni, relative alla *scientia*, alla *potentia* e alla *voluntas Dei* – appare dettata dalla sostenibilità del lavoro richiesto nel corso del triennio previsto dalla scuola dottorale. Altri criteri che hanno orientato la nostra ricerca sono stati:

---

<sup>6</sup> Ms. Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 52, ff. 1r-60v.

<sup>7</sup> A Pasquale Giustiniani si deve l'edizione delle questioni del prologo sulla *scientia theologica* e della *distinzione 36* sulle idee in Dio: cf. P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite sullo statuto epistemologico della teologia nella Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani di Giacomo da Viterbo*, in «Asprenas» 26 (1979), pp. 45-57; ID., *Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo*, OESA, in «Analecta Augustiniana» 42 (1979), pp. 325-338; ID., *La teologia studiata secondo le 4 cause aristoteliche in un'opera inedita di Giacomo da Viterbo O.E.S.A.*, in «Asprenas» 27 (1980), pp. 169-188.

<sup>8</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *De b. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica*, Romae 1939 (Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi, 2, 1), p. 35.



1) Innanzitutto, l'intento di analizzare una sezione di manoscritto ben delimitata, in sé compiuta e sufficientemente estesa da risultare effettivamente significativa.

2) In secondo luogo, la consapevolezza di poter trovare alcuni dei temi ivi trattati anche in altre opere del Viterbese (è questo, ad esempio, il caso della dottrina delle *idee divine*<sup>9</sup>): in questi casi, il confronto con altre opere del *Doctor speculativus* consentirà di mettere in luce l'eventuale evoluzione di alcune posizioni dottrinali e, al tempo stesso, di valutare l'incidenza che su questa evoluzione ha avuto l'utilizzo di altre fonti e il confronto con ulteriori interlocutori.

3) Inoltre, la possibilità di disporre di una edizione e di un commento della distinzione 36, dovuti, come si è visto, a Pasquale Giustiniani (1979).

4) Infine, la considerazione che l'argomento in questione (gli attributi divini di *scienza, potenza e volontà*), ben più che la dottrina trinitaria, riguarda un ambito che è filosofico non meno che teologico: in prospettiva cristiana, infatti, la dottrina degli *attributi divini*, avendo a che fare con l'unica e indivisa essenza divina, si colloca al livello del *razionalmente dimostrabile* piuttosto che dell'oggettivamente credibile – per quanto anche questo livello non prescinda dalla *rivelazione scritturale* e, in particolare, dalla *fede trinitaria*, che, in forza della dottrina della *appropriatio*<sup>10</sup>, fa da sfondo, almeno implicitamente, alla trattazione della scienza, della potenza e della volontà divine nelle *Sententiae* e nei suoi commenti<sup>11</sup>.

Per questi motivi, dunque, abbiamo scartato lo studio delle distinzioni di argomento trinitario (delle quali abbiamo comunque tenuto conto all'occorrenza), trattandosi di una sezione troppo lunga (dalla distinzione 2 alla 34); inoltre, data la mancanza di un'edizione della maggior parte delle questioni *de Verbo*, il confronto con la restante produzione di contenuto trinitario risulterebbe in partenza piuttosto parziale.

In appendice, sono riportati la descrizione del ms. VII C 52, i criteri di edizione e la trascrizione delle distinzioni 35-48.

---

<sup>9</sup> Non abbiamo questioni parigine specifiche sul tema, ma in diversi luoghi Giacomo richiama la questione del rapporto tra conoscenza umana e idee divine (come nelle questioni 11 e 12 della *I de quolibet* o, anche, nella questione 12 della *II de quolibet*).

<sup>10</sup> L'*appropriatio* indica la manifestazione delle persone divine mediante gli attributi essenziali: essa non designa, quindi, l'attribuzione di una perfezione a una persona divina – come se un attributo appartenesse a questa in modo particolare –, quanto piuttosto il modo di conoscere le persone. In tal senso, con essa ci si riferisce all'uso preferenziale di un attributo assoluto per far conoscere ciò che è proprio di una persona in particolare. L'*appropriatio* non fonda, ma suppone la distinzione delle persone in Dio, diversamente dalla individuazione dei singoli attributi, che riguarda l'essenza divina in quanto tale.

<sup>11</sup> Non a caso, infatti, nelle *Sententiae* la trattazione sugli attributi divini di scienza, potenza e volontà è parte del trattato trinitario e ne costituisce la parte conclusiva, introdotta e preparata dalle distinzioni relative alle relazioni trinitarie. Diversa l'impostazione della *Summa fratris Alexandri* o quella della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino.

\*\*\*

Le fonti sono citate rispettando sempre le forme proposte dalle relative edizioni. Queste ultime vengono segnalate in nota solo nella prima occorrenza. I manoscritti citati sono elencati in un'apposita tavola conclusiva.

Di seguito sono indicate le principali sigle utilizzate:

|      |  |
|------|--|
| CAG  | <i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> , edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Reimer, Berlin 1882-1909, rist. W. de Gruyter, Berlin 1954ss. |
| CCCM | <i>Corpus Christianorum - Continuatio Mediaevalis</i> , Brepols, Turnhout 1966ss.  |
| CCSL | <i>Corpus Christianorum - Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1948ss.  |
| CSEL | <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Academia Vindobonensis, Wien 1886s.  |
| PG   | <i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i> , accurante J.-P. Migne, Paris 1857ss.  |
| PL   | <i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , accurante J.-P. Migne, Paris 1844ss.  |

## CAPITOLO PRIMO

### GIACOMO DA VITERBO: UN PROFILO BIO-BIBLIOGRAFICO

#### 1.1 LA VITA, LE OPERE, IL PENSIERO

##### 1.1.1 Gli anni della formazione e la prima fase dell'attività didattica tra Viterbo e Parigi

Stando a quanto succintamente riportato nel *Repertorium fontium historiae medii aevi*<sup>1</sup>, la vita di Giacomo da Viterbo appare sostanzialmente giocata fra le origini viterbesi, la formazione e il magistero parigino e, infine, l'episcopato in Campania. In merito alla possibilità di una precisa ricostruzione della biografia del maestro viterbese, Paolo Vian ha fatto opportunamente notare che,

per quanto talvolta si affermi che poco ci è noto della vita di Giacomo, disponiamo in realtà di molteplici dati, e di origini diverse, sul suo itinerario umano, religioso e intellettuale<sup>2</sup>.

A risultare scarse, infatti, sono le notizie relative alla nascita di Giacomo e ai suoi primi anni di vita; la stessa appartenenza alla famiglia Capocci, che a partire dal Cinquecento è stata data quasi per scontata, appare di fatto poco plausibile<sup>3</sup>. Le informazioni sul Viterbese, tuttavia, si moltiplicano significativamente a partire dal suo ingresso nell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino, grazie al comparire del suo nome negli atti dei Capitoli provinciali e generali dell'Ordine. Non meno consistente appare, inoltre, la trasmissione di informazioni biografiche risalenti al periodo dell'episcopato partenopeo, grazie a quanto riportato dai registi di Carlo II

---

<sup>1</sup> Cf. *Repertorium fontium historiae Medii Aevi III, Fontes: C*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Romae 1970, p. 123: «Nat[us]. Viterbii (Viterbo, Lazio) et eo cognitus ut Iacobus de Viterbio; fr[ater]. O[r]dinis. Er[emitarum]. S[ancti]. Aug[ustini].; mag[ister]. theologiae Parisiis a[nno]. 1293; 3 Sept[embris]. 1302 aep. Beneventanus et 12 Dec[embris]. 1302 aep. Neapolitanus; † Neapoli a[nno]. 1308». Sul piano biografico, ancora imprescindibile appare il lavoro dell'agostiniano spagnolo David Gutiérrez, pubblicato nel 1939: le sue ricerche rappresentano il punto di arrivo della ricostruzione della vita e base di partenza per l'analisi del pensiero e delle opere del dottore agostiniano: cf. D. GUTIÉRREZ, *De b. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita* cit.; cf., anche, ID., *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., pp. 216-224; 282-305; 358-381.

<sup>2</sup> P. VIAN, *Giacomo da Viterbo: vita e opere. Una rassegna bibliografica*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII. Studi per il VII centenario della morte*, a c. di P. Giustiniani - G. Tavolaro, Edizioni del Centro Culturale Agostiniano, Roma 2011 (Subsidia Augustiniana Italica, 2,2), p. 12.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 17: «L'appartenenza di Giacomo al casato dei Capocci, attribuitagli dall'erudito agostiniano cinquecentesco Maurizio Terzo da Parma nella biografia dedicata a Giacomo pubblicata dal Mazzocchi nel 1753, non ha in realtà conferme in testimonianze anteriori e se ne può quindi legittimamente dubitare».

d'Angiò e dei pontefici, Bonifacio VIII e Clemente V. Su questa base un'ampia letteratura è stata prodotta a cavaliere tra XIX e XX secolo, con lo scopo di offrire una precisa ricostruzione della biografia dell'Agostiniano: a partire dalla fine degli anni '20 dello scorso secolo<sup>4</sup>, poi, all'interesse meramente biografico per Giacomo si è accostato un interesse «più catalizzato dal pensiero, ecclesiologico e non»<sup>5</sup> del Viterbese<sup>6</sup>, come risulta dalla vasta produzione di Ypma e, più recentemente, di Antoine Côté, autore che, purtroppo, non è rientrato nella precisa ricognizione di Vian<sup>7</sup>.

Le due 'fasi' degli studi su Giacomo – quella della ricostruzione biografica e quella dell'esegesi filosofica-teologica dei suoi scritti – vanno assunte, a nostro avviso, come momenti complementari, più che come tappe storicamente successive, dell'approccio alla figura del *Doctor inventivus*: a questo proposito, come già evidenziato dallo stesso Vian, bisogna tener conto del fatto che l'ingresso di Giacomo nell'Ordine agostiniano, intorno al 1270, avveniva all'indomani della cosiddetta *magna unio*, con la quale Alessandro VI, nel 1256, aveva decretato l'unione delle diverse congregazioni di eremiti, sorte nell'Italia centro-settentrionale tra il XII e il XIII secolo, sotto la medesima regola di Agostino<sup>8</sup>:

è importante avere sempre presente, ripercorrendo la vita di Giacomo nell'Ordine, la condizione di 'stato nascente' nella quale si trovava allora la giovanissima famiglia religiosa dalle antiche radici ma dalla recentissima costituzione, alla ricerca di un personale, di una prassi di formazione, di un indirizzo spirituale e speculativo, nell'orizzonte delle famiglie mendicanti che le venne garantito dal secondo Concilio di Lione del 1274<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Vian individua il punto di svolta degli studi su Giacomo nella pubblicazione del saggio di Adhémar d'Alès su Giacomo teologo della Chiesa: cf. A. D'ALÈS, *Jacques de Viterbe, théologien de l'Eglise*, in «Gregorianum» 7 (1926), pp. 339-353. Cf. P. VIAN, *Giacomo da Viterbo* cit., p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>6</sup> Per la vasta letteratura dedicata alla vita e alle opere di Giacomo, rimandiamo alle precise indicazioni bibliografiche offerte da Vian nella sua rassegna: cf. *ibid.*, pp. 12-16, in particolare le note 3-28.

<sup>7</sup> Cf. A. CÔTÉ, *Le progrès à l'infini des perfections créées selon Godefroid de Fontaines et Jacques de Viterbe*, in «Les Études Philosophiques» 4 (2009) [= *Actualité de l'infinité divine aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*], a c. di D. Arbib, pp. 505-530; ID., *Simplicius and James of Viterbo on Propensities*, in «Vivarium» 47 (2009), pp. 24-53. ID., *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe sur les habitus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 79 (2012), pp. 289-311; ID., *Le Quodlibet I, question 17 de Jacques de Viterbe: introduction, traduction et notes*, in «Augustiniana» 62 (2012), pp. 45-76; ID., *La critique de la doctrine de l'abstraction de Jacques de Viterbe*, in «Medioevo» 38 (2013), pp. 235-262; ID., s. v. *James of Viterbo*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014 (<http://plato.stanford.edu/entries/james-viterbo/>); JACQUES DE VITERBE, *L'Âme, l'Intellect et la Volonté*, a c. di Antoine Côté, Vrin, Paris 2010. Nell'ambito degli studi su Giacomo promossi da Côté, si tenga anche conto del Convegno internazionale dedicato alla pensiero di Giacomo da Viterbo: *The Philosophy of James of Viterbo (1255-1308). An International Workshop, May 20-22, 2014, University of Ottawa / Université d'Ottawa*.

<sup>8</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *Los Agustinos en la edad media (1256-1356)*, 2 voll., Institutum historicum ordinis fratrum S. Augustini, Roma 1977-1980, I, pp. 38-59.

<sup>9</sup> P. VIAN, *Giacomo da Viterbo* cit., p. 17.

È entro questo orizzonte che vanno collocate tanto la formazione di Giacomo immediatamente successiva alla professione religiosa e ai primi insegnamenti ricevuti presso il convento viterbese della Santissima Trinità, quanto la sua giovanile attività didattica all'interno della provincia romana dell'Ordine. In un tempo in cui gli Agostiniani non avevano ancora propri maestri e, dunque, mancavano persino di un proprio indirizzo filosofico-teologico, il giovane Eremitano, inviato a Parigi per completare i propri studi (1278-1283), si trovò, probabilmente, a frequentare i corsi tenuti da un maestro secolare o da un maestro appartenente a un altro Ordine<sup>10</sup>. Questo dato è tutt'altro che secondario ai fini di una adeguata valutazione del rapporto di Giacomo con il suo maestro Egidio Romano, al quale sarebbe subentrato nella reggenza dello *Studium generale* di Parigi nel 1293<sup>11</sup>: è solo a partire dal 1285, infatti, che il *Doctor fundatissimus*, incorso peraltro nella condanna del 1277<sup>12</sup>, avrebbe conseguito, primo tra gli Agostiniani, il titolo di *magister* e fu proprio prima dell'inizio dell'anno accademico 1285-1286 che Giacomo, già lettore presso un convento della provincia romana dell'Ordine (forse quello viterbese) dal 1283<sup>13</sup>, venne inviato nuovamente a Parigi per completare gli studi teologici intrapresi<sup>14</sup>, fino al conseguimento,

---

<sup>10</sup> Si è ipotizzato che, negli anni dell'assenza di Egidio da Parigi, i futuri maestri dell'Ordine agostiniano abbiano studiato presso un maestro domenicano o presso Enrico di Gand. In realtà, anche dopo l'istituzione di uno studio generale autonomo, gli Agostiniani avrebbero continuato a inviare almeno uno dei propri studenti a formarsi presso un altro studio: è questo il caso di Prospero di Reggio Emilia, che sembra aver studiato sotto la guida di Enrico di Gand (cf. E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1265 a 1354: un nouvel ordre à ses débuts théologiques*, Centre d'études des Augustins, Paris 1966, p. 38; A. PELZER, *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de S. Augustin et le manuscrit lat. 1086 de la Bibliothèque Vaticane*, in «Revue Néo-Scholastique de Philosophie» 30 [1928], pp. 349-350). Secondo Ypma, Giacomo avrebbe potuto seguire i corsi di Enrico di Gand, «pour lequel il avait une grande estime» (E. YPMA, *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe [† 1308]* cit., p. 253; cf. anche ID., *Jacques de Viterbe lecteur attentif de Gilbert de la Porrée*, in «Recherche de Théologie ancienne et médiévale» 54 [1987], p. 257; cf. ID., *Introduction*, in *I de quolibet*, p. XIX). È soprattutto Enrico – e gli scritti parigini di Giacomo sembrerebbero, in qualche modo, confermarlo – che «may have appeared as a viable candidate for the role of intellectual guide for the Augustinians» (G. PINI, *Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, a c. di K. Emery, Jr. - W. J. Courtenay - S. M. Metzger, Brepols, Turnhout 2012 [S.I.E.P.M. Rencontres de philosophie médiévale, 15], p. 411).

<sup>11</sup> Cf. *Capitula antiqua provincie Romane. Capitulum provinciale de Vrbeueteri, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1293*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), pp. 345-346: «Diffinimus et Ordinamus et Gratiose concedimus quod frater Iacobus de Viterbio, nuper factus et licentiatus doctor in Sacra Theologia Parisius, habeat a provincia pro adiutorio sui principii et sui studii quinquaginta florenos auri. Ita tamen quod hoc anno presenti habeat medietatem et aliam medietatem in anno futuro. (...) Hec est Collecta imposita et Ordinata in eodem provinciali Capitulo (...) pro fratre Iacobo de Viterbio, magistro nostro nouo, pro prouisione sua annuali, viii flor. auri; (...) pro fratre Iacobo de Viterbio, magistro nostro, pro Expensis promotionis Magisterii sui, hoc anno XXV flor.»

<sup>12</sup> Cf. E. HOCÉDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 4 (1932), pp. 34-58.

<sup>13</sup> Cf. *Capitula antiqua provincie Romane. Capitulum provinciale celebratum in loco Corano, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1283*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), p. 247: «(...) elegit fratrem Iacobum de Roma, lectorem nouum, in Prouincialem Priorem Romane provincie. Et in Diffinitores elegit fratrem Iacobum de Viterbio, lectorem nouum, fratrem Matheum (...)». Secondo le *Constitutiones* dell'Ordine, per diventare lettori occorreva aver trascorso un quinquennio presso uno studio a Parigi e aver superato gli esami interni richiesti (cf. E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* cit., pp. 24-45).

<sup>14</sup> La notizia viene riportata negli atti del Capitolo provinciale di Roma del 1288, che accordava al giovane baccelliere la somma di otto fiorini d'oro: cf. *Capitula antiqua provincie Romane. Capitulum provinciale loci Sancti Nicholai de Stricto, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1288*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), p. 272

nel 1293, del titolo di *magister*<sup>15</sup>. Non vi sono motivi per dubitare della ininterrotta permanenza di Giacomo a Parigi tra il 1285 e il 1299 o, al più, il maggio del 1300<sup>16</sup>, quando il Capitolo generale di Napoli, cui il Viterbese partecipò come definitore della Provincia romana, lo avrebbe assegnato allo *studium* generale partenopeo quale *lector principalis*<sup>17</sup>.

Se, dunque, rispetto alla prima formazione parigina di Giacomo e alla sua giovanile attività didattica all'interno della Provincia romana dell'Ordine si registra una mancanza di notizie tale da non consentire l'identificazione dei suoi maestri e dei suoi interlocutori<sup>18</sup>, rispetto al secondo soggiorno parigino il dato più certo e significativo è quello relativo al suo rapporto con Egidio Romano. Al riguardo, riteniamo che proprio la giovanile frequentazione di maestri secolari o di altri Ordini abbia fortemente contribuito, come la letteratura critica più volte ha sottolineato, a una notevole indipendenza di Giacomo dal maestro Egidio: il rapporto tra i due agostiniani, infatti, va letto ben oltre la presunta appartenenza a una 'scuola', quella *eremitana* e, in particolare, *egidiana*, i cui confini, anche all'indomani del riconoscimento del Romano quale *Doctor* ufficiale dell'Ordine nel 1287<sup>19</sup>, restarono sempre piuttosto sfumati<sup>20</sup>. L'individuazione di «due vie speculative preminenti»<sup>21</sup> all'interno della tradizione filosofico-teologica degli Eremitani – quella cosiddetta 'egidiana' (che va da Egidio Romano a Tommaso di Strasburgo) e quella cosiddetta 'gregoriana' (che ha inizio con Gregorio da Rimini) – e la distinzione interna al gruppo degli 'egidiani' tra la

---

(«Item hec Collecta fuit imposita in dicto Capitulo (...); pro fratre Iacobo Viterbiensi, Baccellario parisiensi, viii floren. auri»).

<sup>15</sup> Per la prima volta Giacomo viene menzionato come 'baccelliere' nel 1288. La notizia viene riportata negli atti del Capitolo provinciale di Roma del 1294, che accordava al nuovo maestro la somma di otto fiorini d'oro l'anno: cf. *Capitula antiqua prouincie Romane. Capitulum prouinciale de Verulis, Mense Martii, in festo Sancti Vrbani pape 1294*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), p. 365 («Pro fratre Iacobo, Magistro nostro, de Viterbio, pro prouisione sua annuali, viii flor.»).

<sup>16</sup> È solo nel 1300 che, secondo Ypma, Giacomo avrebbe lasciato definitivamente Parigi: cf. E. YPMA, *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)* cit., pp. 257-259.

<sup>17</sup> Cf. *Capitula Generalia. Capitulum Generale de Neapoli, In Kalendis Madii, scilicet in festo Apostolorum Phylippi et Iacobi 1300*, in «Analecta Augustiniana» 3 (1909/10), p. 19: «Item, in Studio Generali Neapolitano legat ibi frater Iacobus de Viterbio, Magister noster».

<sup>18</sup> Una tale identificazione risulta, come vedremo, particolarmente difficile a motivo della tendenza del Viterbese a non nominare i sostenitori delle tesi da lui discusse: cf. E. YPMA, *La méthode de travail de Jacques de Viterbe*, in «Augustiniana» 30 (1980), p. 257 («Jamais il ne dit *quidam* au singulier, ou *alius*, quand il donne un aperçu de ce genre»).

<sup>19</sup> Cf. *Capitulum Generale de Florentia, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1287*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), p. 275: «Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inuolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant eisdem prebentes assensum, et eius doctrine omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possunt, sint seduli defensores» (cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* [in seguito CUP] 4 voll., ed. H. Denifle - A. Chatelain, Ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889-1897, II, p. 12, n. 542 [1287, mense Maio, Florentiae]; cf. anche pp. 40-42, n. 567 [1290, mense Maio, Ratisbonae]).

<sup>20</sup> Diversamente Agostino Trapé: cf. A. TRAPÉ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano*, Tolentino 1942, pp. 18-20.

<sup>21</sup> F. FIORENTINO, *L'agostinismo tardo-medievale. Tentativo di definizione*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII* cit., p. 71.

corrente «degli ultra-egidiani (...), che si spinsero oltre il pensiero del maestro, provando a svilupparne la dottrina, e la corrente degli egidiani ortodossi»<sup>22</sup>, costringono a non concepire l'identità culturale dell'Ordine agostiniano in maniera troppo 'rigida'. Una tale complessità, come mostrato da Giorgio Pini, va ricondotta anzitutto alla fatica che l'Ordine eremitano, sin dal suo costituirsi, ha avvertito nel darsi una propria identità intellettuale<sup>23</sup>; essa, inoltre, è rivelativa della grande libertà con cui i maestri agostiniani utilizzavano, accanto a testi e a dottrine provenienti da un'attenta lettura di Agostino e della tradizione neoplatonica<sup>24</sup>, materiali riconducibili ad altre tradizioni teologiche ormai consolidate. È indubbio, ad esempio, il peso che ha avuto sulla formazione di Egidio Romano il giovanile contatto con Tommaso d'Aquino<sup>25</sup>: esso può considerarsi «the most important single event in his intellectual formation»<sup>26</sup>, che si sarebbe tradotto nella assunzione di molte posizioni di ispirazione tommasiana, come a proposito del principio di individuazione o dell'unicità della forma sostanziale. È altresì indubbio il contributo di Egidio al successivo orientamento speculativo dell'Ordine eremitano:

First, Giles was probably the main force behind the establishment of a very efficient system of *studia*, (...). Second, Giles was probably the promoter of the Augustinians' policy concerning books and libraries<sup>27</sup>.

Il fondamentale impulso offerto dal Romano alla formazione intellettuale degli Agostiniani va, dunque, inteso in relazione all'*organizzazione interna degli studi*

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cf. G. PINI, *Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2005 (S.I.S.F. Convegni, 32,15), pp. 81-87.

<sup>24</sup> Su questo avremo modo di ritornare più avanti.

<sup>25</sup> Ad attestare che Egidio sia stato uditor di Tommaso è il domenicano Guglielmo di Tocco, contemporaneo del Romano e biografo dell'Angelico (cf. *Vita S. Thomae Aquinatis*, in *Acta Sanctorum*, VII Martii, I, Apud Iacobum Meursium, Antverpiae 1668, cap. VII, 41, 672aC-bD). Benché l'informazione riportata da Guglielmo appaia inesatta quanto alla durata del tempo trascorso da Egidio alla scuola di Tommaso – nel qual caso bisognerebbe ammettere che l'Agostiniano abbia incontrato l'Angelico sin dal 1252, anno in cui, peraltro, gli Eremitani non erano ancora stabilmente presenti a Parigi, dovendo per questo attendere il 1259 –, sembra comunque probabile che il Romano abbia ascoltato le lezioni di Tommaso presso lo studio domenicano di Parigi, in un tempo in cui gli Agostiniani non avevano ancora un proprio studio, forse nel corso del secondo soggiorno parigino dell'Angelico (cf. P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 4 [1910], pp. 483ss; cf. anche U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del XIV secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957, p. 56). Sui rapporti tra Egidio e Tommaso, cf. E. HOCÉDEZ, *Gilles de Rome et saint Thomas*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Vrin, Paris 1930 (Bibliothèque thomiste, 13), I, pp. 385-409; G. BRUNI, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 26 (1934), pp. 239-251; P. W. NASH, *Giles of Rome: Auditor and Critic of S. Thomas*, in «The Modern Schoolman» 28 (1950-1951), pp. 1-20; ID., *Giles of Rome: A Pupil but not a Disciple of Thomas Aquinas*, in *Ancient and Medieval Philosophy*, a c. di J. Collins, Newman Press, Westminster 1960, pp. 251-257; A. TRAPÉ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano* cit., pp. 21-23; R. WIELOCKX, *Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Opera omnia*, III.1. *Apologia*, ed. R. Wielockx, Olschki, Firenze 1985, pp. 179-224.

<sup>26</sup> G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., p. 411. Cf. anche F. FIORENTINO, *L'agostinismo tardo-medievale* cit., p. 73.

<sup>27</sup> G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., pp. 413-414.

dell'Ordine<sup>28</sup>, ma anche e soprattutto in relazione ai *materiali di studio* messi a disposizione degli studenti. L'esigenza di omogeneità culturale, alla quale sembra rispondere la scelta di assumere Egidio come intellettuale-guida dell'Ordine, di fatto, però, sarebbe stata ben presto disattesa, stando a quanto attestato dalla produzione di ambiente eremitano, da cui emerge il 'notevole grado di originalità'<sup>29</sup> delle opere dei maestri agostiniani successivi al Romano.

### 1.1.1.a *Le opere del periodo parigino*

Come gli studi di Fidel Casado hanno già evidenziato<sup>30</sup>, il pensiero filosofico di Giacomo da Viterbo può essere assunto come paradigmatico della libertà con cui un maestro agostiniano poteva relazionarsi all'*auctoritas* egidiana, nonostante il tono imperativo della prescrizione offerta dal Capitolo generale di Firenze e nonostante l'esplicita professione della personale stima verso il Romano, che il *Doctor graciosus* non manca di esprimere in più di un luogo della sua opera, anche quando l'opinione di questi risulta non condivisibile, essendo *dubitabilis quantum ad aliquid*:

Et licet non videatur esse aliquid cogens ad ponendum huiusmodi esse, praecipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum altissimum intellectum, quem de hoc et de multis aliis pulcris theorematibus habuerunt, ego et mihi similes ascendere ac pervenire non sumus idonei<sup>31</sup>.

La produzione letteraria di Giacomo non assume mai i caratteri di una semplice e fedele ripresentazione delle dottrine egidiane: con esse, infatti, l'Eremitano si confronta e si misura di continuo, ma sempre alla ricerca di soluzioni che, nel dialogo anche con altri 'interlocutori', possano imporsi *magis rationabiliter* o *probabiliter*. Una tale libertà appare evidente sin dalle opere composte dal Viterbese nel corso del *secondo periodo parigino*, corrispondente alla prima fase dell'insegnamento accademico. Questi sono, senza dubbio, gli anni più fecondi dell'attività letteraria di Giacomo: stando alla ricognizione di Ypma<sup>32</sup>, agli anni 1288-1292 risalirebbero il *De Animatione Coeli* (perduto), l'*Expositio Primae Philosophiae vel Commentarium in libros Metaphysicorum* (perduto)<sup>33</sup>, mentre negli anni 1293-1300 sarebbero state composte le *Quaestiones*

---

<sup>28</sup> Sull'organizzazione del *cursus studiorum* presso gli Agostiniani, cf. il già citato studio di Ypma: E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* cit.

<sup>29</sup> Cf. G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., p. 415.

<sup>30</sup> Cf. F. CASADO, *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo*, in «La Ciudad de Dios» 165 (1953), p. 499: «Relacionando a Egidio con Santiago de Viterbo, podemos decir que, generalmente hablando, Santiago guarda a Egidio la consideración debida (...). Per una cosa es ese respeto a las opiniones de los maestros, y otra el que pusiese en práctica el antiguo 'magister dixit'».

<sup>31</sup> *I de quolibet*, q. 4, p. 54, 379-384.

<sup>32</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe* cit., p. 282.

<sup>33</sup> Lo stesso Giacomo si riferisce a quest'opera in *III de quolibet*, q. 15, p. 199, 112-113



*de Verbo*<sup>34</sup>, le quattro *Disputationes de quolibet*<sup>35</sup>, le *Quaestiones de divinis praedicamentis*, le *Quaestiones de voluntate* e, probabilmente, le *Quaestiones de habitu*<sup>36</sup>.

Analizzando le opere del periodo parigino (e, particolarmente, le questioni *de divinis praedicamentis*), Ypma ha individuato il ripetersi di una medesima struttura argomentativa in quattro parti, entro cui ampio spazio viene riservato al confronto con le diverse opinioni relative alla questione dibattuta<sup>37</sup>. Vi sono, anzitutto, *la presentazione e la messa in discussione dell'opinione di alcuni interlocutori*, dei quali non viene mai precisata l'identità e delle cui opere non sono mai riportate citazioni dirette e letterali. Dopo la *presentazione della propria posizione* – che può, in certi casi, coincidere con quella di altri –, si spiegano *i motivi della reticenza dei teologi nell'utilizzo di certi termini e di certe espressioni*: è questa un'ulteriore occasione per ritornare a dialogare con le opinioni scartate, ivi comprese quelle di Egidio. In alcuni casi, Giacomo rimanda il lettore, in maniera talora puntuale<sup>38</sup>, talora piuttosto generica<sup>39</sup>, ad altri luoghi della propria opera, in cui è stata discussa la medesima questione che si sta prendendo in esame, per precisare ulteriormente la propria posizione o, semplicemente, per richiamarne le linee essenziali.

Quanto alle *auctoritates* chiamate in causa di volta in volta, Giacomo condivide con i maestri del proprio tempo la tendenza ad offrire riferimenti abbastanza precisi alle fonti cui attinge, allo scopo di rafforzare le proprie argomentazioni<sup>40</sup>, mediante citazioni che, in questo caso, sono per

---

<sup>34</sup> Edizione parziale: C. SCANZILLO, *La prima quaestio disputata 'de Verbo' del codice A.971 della Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna*, in «Asprenas» 19 (1972), pp. 25-61. Solo sette sono le questioni *de Verbo* conservate: cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., pp. 251-256.

<sup>35</sup> Prima dell'edizione a c. di Ypma, la quinta *quaestio* della *I de quolibet* era apparsa in J. BENES, *Valor 'possibilium' apud s. Thomam, Henricum Gandavensem, b. Iacobum de Viterbio*, in «Divus Thomas-Placentia» 30 (1927), pp. 334-346 e la dodicesima *quaestio* della *II de quolibet* in F. CASADO, *Quaestiones de quodlibet, de Santiago de V. [Quodlibet I, q. 12]*, in «Archivo teológico agustiniano» 2 (1967), pp. 109-129. Nel prezioso delle opere pubblicato dall'Università di Parigi nel febbraio del 1304 si fa riferimento al *Quodlibet* di Giacomo: cf. *CUP* II, p. 109, n. 642 (1304, Februarii 25, [Parisiis]).

<sup>36</sup> Edizione: A. CÔTÉ, *Deux questions inédites* cit., pp. 289-311.

<sup>37</sup> Cf. E. YPMA, *La méthode de travail de Jacques de Viterbe* cit., pp. 254-270. L'analisi offerta da Ypma del metodo di lavoro di Giacomo si è soffermata, a titolo esemplificativo, sulla questione «Utrum in Deo sit prius et posterius» (*III de quolibet*, q. 9, pp. 138-144). Si tratta di un caso particolarmente interessante, in quanto tale questione fa eco alle reazioni suscitate dalla soluzione precedentemente proposta da Giacomo nella q. XXXI (XXVIII) *De divinis praedicamentis* (ms. Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 4, ff. 79v-82v): inoltre una questione analoga la si trova nel Commento sentenziario di Egidio Romano (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum [Ordinatio]* d. 20, II pars, q. un. [«Utrum in diuinis sit ordo»], impressus sumptibus & expensis heredum quondam domini Octauiani Scoti, 1521, ff. 115vb-116ra): ciò consente un confronto anche con l'*Abbreviatio* (cf. ms. Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 52, ff. 35vb-36ra).

<sup>38</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 2, p. 30, 280-282: «Ut enim dictum fuit in quadam quaestione, scilicet paenultima primae disputationis de quolibet, unitas numeralis dupliciter dicitur».

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, q. 5, p. 89, 1006-1008: «De hoc autem modo actionis, et universaliter de actione et principio actionis, plenius dictum est in quaestionibus quibusdam Praedicamentis, quomodo dicuntur de Deo».

<sup>40</sup> Si pensi, ad esempio, alla nozione di 'attualità virtuale' (cf. *ibid.*, q. 7, pp. 99, 678-100, 683), che fonda la nozione di *virtus* su un testo di Giovanni Damasceno: cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 37, in ID., *Esposizione della fede*, ed. B. Kotter, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicando, Bologna 2013 (I talenti, 13), pp. 390-392 (= JOANNES DAMASCENUS, *Expositio fidei orthodoxae* II, 23: PG 94, coll. 949A-952B: text. lat. 950A-951B).

lo più letterali: ciò ha consentito agli editori di risolvere piuttosto agevolmente la questione relativa alla individuazione delle fonti. Per le *Disputationes de quolibet* – ma lo stesso vale per le *Quaestiones de divinis praedicamentis* e per quelle *de Verbo*<sup>41</sup>, almeno sulla base di quanto le edizioni moderne consentono di verificare –,

ce n'est pas seulement à S. Augustin que le Maître se réfère, mais aussi à d'autres écrivains, païens ou chrétiens, philosophes ou théologiens. Sans parler d'Aristote e de son Commentateur Averroès, signalons parmi les philosophes auxquels il se réfère explicitement Algazel, Simplicius, Joannes Grammaticus, mais surtout Proclus et Boetius, et quelques fois aussi Platon et Avicenne. Les théologiens, anciens et modernes, auxquels il renvoie sont Dionysius, Anselmus, Joannes Damascenus, Hugo de S. Victore, Robertus Grosseteste, Gilbertus Porreta et Bernardus<sup>42</sup>.

A questi, vanno aggiunti Aelredo di Rievaulx<sup>43</sup>, Alano di Lilla, Alessandro di Afrodisia, Ambrogio, Anassagora, Andronico, Anselmo, Atanasio, Cassiodoro, Cicerone, Eustrazio, Filopono, Galeno, Giovanni Cassiano, Girolamo, Gregorio Magno, Ilario di Poitiers, Isidoro di Siviglia, Macrobio, Pietro di Blois, Pietro Lombardo, Porfirio, Prospero d'Aquitania, pseudo-Agostino, Riccardo di San Vittore, Temistio, Ugucione da Pisa e il *Liber de causis*<sup>44</sup>.

Verosimilmente, di alcune di queste fonti Giacomo non ha avuto conoscenza diretta, come attestato dalla mancanza di riferimenti testuali precisi nei casi di Platone, Avicenna, Anassagora o Alessandro di Afrodisia; quanto a quelle direttamente accessibili, poi, parte poterono essere consultate presso la biblioteca degli Agostiniani a Parigi<sup>45</sup>, altre, presumibilmente, facevano parte della biblioteca personale<sup>46</sup> che l'Eremitano aveva potuto realizzare, secondo la consuetudine del tempo, con l'aiuto di finanziamenti dell'Ordine<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup> Ci riferiamo, qui, alle questioni edite.

<sup>42</sup> E. YPMA, *Introduction*, in *I de quolibet*, p. XXII.

<sup>43</sup> Nella q. XXIV *de divinis praedicamentis*, Giacomo cita il *De vera Caritate* attribuendolo a Cassiodoro: si tratta, in realtà dello *Speculum Charitatis* di Aelredo di Riveaulx. Cf. *De divinis praedicamentis*, XXIV, p. 361, 599-600 e nota 599; cf. AELREDUS RIEVALLENSIS, *De speculo Caritatis*: CCCM 1, ed. A. Hoste - C. H. Talbot - R. Vander Plaeste, in ID., *Opera omnia*, I. *Opera ascetica*, Brepols, Turnhout 1971, pp. 13, 16-14, 37.

<sup>44</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)* cit., pp. 279-282.

<sup>45</sup> Cf. ID., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* cit., p. 157.

<sup>46</sup> Cf. ID., *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)* cit., pp. 273-282.

<sup>47</sup> ID., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* cit., pp. 124-128. Cf. anche ID., *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)* cit.

Quanto agli ‘interlocutori’ con cui entra in dialogo prendendone in esame le diverse opinioni, il Viterbese, come si diceva, non fornisce mai nomi<sup>48</sup> né citazioni precise: egli si limita a parlare, in maniera molto generica, di *quidam* e di *alii*<sup>49</sup> o, nel caso di autori di particolare rilievo, di *magni doctores*<sup>50</sup>, *doctores moderni*<sup>51</sup>, *doctores*<sup>52</sup>, *sancti doctores*<sup>53</sup>, *doctores catholici*<sup>54</sup>, *expositores noviores*<sup>55</sup>, *excellentes doctores*<sup>56</sup>, *solemnes doctores*<sup>57</sup>.

Nel curare l’edizione della *I de quolibet*, Ypma aveva dichiarato che

nous n’avons pas cherché à identifier les ‘quidam’ et les ‘alii’ que parfois Jacques de Viterbe mentionne dans son Quodlibet. Bien qu’on éprouve peut-être une certaine envie de donner un visage à ces inconnus, il est fort probable que dans la situation concrète de la dispute ils n’avaient pas de traits précis. Il y avait certainement des gens qui soutenaient telle ou telle opinion, et ceux qui participaient à la discussion les reconnaissaient; peut-être même il s’y reconnaissaient. Et les questions étaient sans aucun doute posées contre un certain arrière-fond intellectuel, que le Maître connaissait certainement. Il réagissait donc en conséquence. En effet le Quodlibet était une discussion libre sur toute sorte de questions, où n’importe qui pouvait poser n’importe quelle question<sup>58</sup>.

Non ci sembra, tuttavia, che il tentativo di attribuire a un certo maestro o baccelliere un’opinione che, come scrive Giacomo, *quidam dicunt* o che *alii ponunt* sia, come Ypma sostiene, un mettere «trop d’accent sur ce qui n’est qu’un détail»<sup>59</sup>: cogliere i nessi che legano un autore non solo a delle idee o a dei sistemi di pensiero, ma anche a coloro cui quelle idee e quei sistemi sono, in qualche modo, riconducibili, risulta indispensabile per restituire al moderno lettore il contesto

---

<sup>48</sup> Il nome di Egidio compare nella *quaestio XXV de divinis praedicamentis*, ma si tratta di una *lectio dubia*: cf. *De divinis praedicamentis*, XXV, p. 161, 817 («Require et in Egidio»). Fa eccezione a questa regola Roberto Grossatesta, che non compare tra gli ‘innominati’ *doctores* e che viene trattato come una vera e propria *auctoritas*: cf. *I de quolibet*, q. 4, p. 47, 125-131 («Hunc autem modum dicendum videtur aliquo modo tangere Lincolniensis circa principium, *II Posteriorum*, ubi dicit quod ‘esse dictum de causa prima iudicat ipsam essentiam ipsam omnino simplicem causae primae. Dictum vero de aliis non praedicat nisi ordinationem et dependentiam eorum ab ente primo quod per se est. Et haec ordinatio et dependentia nihil multiplicat in essentia dependente’»). Cf. ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros II*, 1, ed. P. Rossi, Olschki, Firenze 1981 (U.A.N. Corpus Philosophorum Medii Aevii – Testi e studi, 2), p. 291, 80-84.

<sup>49</sup> Cf. E. YPMA, *Introduction*, in *I de quolibet*, p. XXV; E. P. MAHONEY, *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth Century Philosophers* (‘Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate’), in «Augustiniana» 23 (1973), p. 449.

<sup>50</sup> *I de quolibet*, q. 3, p. 38, 64; q. 7, p. 100, 690; q. 12, p. 159, 79.

<sup>51</sup> *Ibid.*, q. 4, p. 46, 93; q. 9, pp. 132, 147 e 134, 212; q. 12, p. 162, 172; q. 13, p. 184, 59; *II de quolibet*, q. 3, p. 36, 87.

<sup>52</sup> *I de quolibet*, q. 7, pp. 102, 771 e 105, 884.

<sup>53</sup> *Ibid.*, q. 8, p. 115, 129.

<sup>54</sup> *Ibid.*, q. 10, p. 150, 352; q. 12, p. 158, 50; *II de quolibet*, q. 1, p. 5, 28.

<sup>55</sup> *I de quolibet*, q. 12, p. 169, 429-430.

<sup>56</sup> *Ibid.*, q. 4, p. 54, 381.

<sup>57</sup> *II de quolibet*, q. 12, p. 144, 47.

<sup>58</sup> E. YPMA, *Introduction*, in *I de quolibet*, p. XXV.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. XXVI.

vitale entro cui un pensiero si produce e con il quale inevitabilmente interagisce<sup>60</sup>. D'altro canto, come per tutti i maestri del tempo, gli obiettivi che il Viterbese si pone non sono esclusivamente 'didattici', ma anche (e forse prevalentemente) 'dialettici'<sup>61</sup>, volti, cioè, allo smascheramento di opinioni deboli o false in rapporto alla *catholica fides* che egli intende servire; e se Giacomo mai nomina i *doctores* che sono dietro tali posizioni, ciò è dovuto, come ci sembra di cogliere dalla lettura dei testi, all'intenzione di sottoporre quelle posizioni a un'analisi sottile e imparziale, che solo una 'ragionevole' distanza dagli interlocutori può consentire.

Di qui, lo sforzo di quanti, sulla scia dei pioneristici studi di Gutiérrez e di Casado e attratti dalla singolare «sensitivity and sophistication»<sup>62</sup> delle soluzioni del maestro agostiniano, si sono preoccupati, nell'analisi di alcune sue questioni, di dare un volto ai suoi interlocutori, restituendo di Giacomo il ritratto di pensatore pienamente inserito nel dibattito filosofico-teologico che, alla fine del XIII secolo, si svolgeva nell'ambiente universitario parigino: non un autore 'periferico', dunque, né, tantomeno, un semplice, per quanto acuto, ripetitore delle dottrine di Egidio. La ricognizione della letteratura secondaria dedicata al pensiero del *Doctor speculativus* rivela, in effetti, una generale tendenza a riprendere le medesime piste di ricerca individuate da Casado nel saggio dedicato al pensiero filosofico di Giacomo: sono le medesime questioni esaminate dall'agostiniano spagnolo, infatti, ad avere attirato l'attenzione degli studiosi a partire dall'ultimo trentennio del secolo scorso; la progressiva edizione delle opere del Viterbese e dei suoi contemporanei, tuttavia, è risultata (e risulterà) di grande aiuto all'individuazione sempre più precisa dei sostenitori delle *opiniones* con le quali Giacomo si confronta. Ai fini del nostro lavoro, ci sembra opportuno offrire un quadro, che sia il più possibile rigoroso, della complessa rete di rapporti che hanno legato il maestro agostiniano ai maggiori protagonisti del dibattito filosofico-teologico del suo tempo: tale ricostruzione sarà effettuata sulla base delle ricerche svolte fino ad oggi in questa direzione, non limitandoci alla presentazione dei soli risultati dei lavori presi in esame, ma tentando di indagare brevemente anche le singole opinioni che Giacomo discute e le soluzioni che propone, in modo da mettere a fuoco nuclei tematici e metodologie che, come avremo modo di vedere, risulteranno utili nella successiva analisi dell'*Abbreviatio*.

Tra le prime questioni che hanno attirato l'attenzione degli studiosi, vi è la q. 4 della *I de quolibet* (1293), in cui il Viterbese propone una soluzione al problema della relazione tra *essentia* ed *esse*<sup>63</sup>, che si

---

<sup>60</sup> È questo, ad esempio, lo sforzo di Giustiniani: cf. P. GIUSTINIANI, *Giacomo da Viterbo nel clima di transizione culturale dal XIII al XIV secolo*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII* cit., pp. 27-62.

<sup>61</sup> Cf. E. P. MAHONEY, *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo* cit., p. 450.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 423.

<sup>63</sup> Cf. J. F. WIPPEL, *James of Viterbo on the Essence-Existence Relationship (Quodlibet 1, q. 4), and Godfrey of Fontaines on the Relationship between Nature and Supposition (Quodlibet 7, q. 5)*, in

differenzia tanto dalla tesi di Egidio (radicale sostenitore di una loro *distinzione reale*)<sup>64</sup>, quanto da quella di Goffredo di Fontaines (fautore di una *distinzione di ragione*)<sup>65</sup> e che, al tempo stesso, non è assimilabile, come vorrebbe Heinrich Rüssmann<sup>66</sup>, a una sorta di ‘via media’<sup>67</sup>, quale quella intrapresa da Enrico di Gand<sup>68</sup>, mediante la cosiddetta *distinzione intenzionale*<sup>69</sup>. Nell’introdurre la propria personale *opinio*, il Viterbese scrive:

---

*Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Bonn 29 August - 3 September 1977), a c. di W. Kluxen - J. P. Beckmann - L. Honnefelder - G. Jüssen - B. Münxelhaus - G. Schrimpf - G. Wieland, W. de Gruyter, Berlin - New York 1981 (Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas - Instituts der Universität zu Köln 13, 1-2), pp. 777-787; ID., *The Relationship between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo*, in *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, a c. di P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-164; C. KÖNIG-PRALONG, *Être, Essence et Contingence: Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Le Belles-Lettres, Paris 2006. Cf. anche J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 13 (1942), pp. 323-358.

<sup>64</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de esse et essentia*, XVI, ed. E. Hocedez, Louvain 1930 (Museum Lessianum - Section philosophique, 12), p. 101, 7-14 («Imaginabimur enim quod in rebus materialibus, in quibus habet locum propositio tacta, est forma partis et forma totius, esse autem quod causatur a forma totius est realiter differens ab ipsa quidditate et ab ipsa forma totius, vel ab ipsa essentia, ut si humanitas est in homine forma totius, esse quod causatur ab ea est realiter differens ab ipsa, ut dicamus hominem esse compositum ex humanitate et esse, sive ex essentia et esse»); XIX, p. 127, 12-14: «esse et essentia realiter sunt duae res, ita quod esse nihil est aliud quam quaedam actualitas realiter superaddita essentiae ex quo esse et essentia realiter componitur omne creatum»; p. 134, 11-13: «sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes». Cf. anche XII, pp. 66, 13-77, 21.

<sup>65</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IV*, q. 2, in ID., *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - A. Pelzer, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 2), p. 235: «Sed mihi videtur quod esse existentiae et essentia omnino sint idem secundum rem et differunt solum secundum rationem et modum intelligendi et significandi, nullam omnino compositionem facientia, sicut nec currere et cursus vel huiusmodi». Cf. anche GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet II*, q. 2, pp. 53-68; *Quodlibet III*, qq. 1-2 (*longae*) e 1-2 (*breves*); *Quodlibet IV*, q. 2 (*longa*) e q. 2 (*brevis*), in ibid., pp. 156-179; 233-241; 301-307; 322-325. Cf. J. F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence*, in *Sapientiae procerum amore: mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*, a c. di T. W. Koehler - J. P. Müller, Editrice Anselmiana, Roma 1974 (Studia Anselmiana, 63), pp. 289-321; ID., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth Century Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1981, pp. 89-99.

<sup>66</sup> Cf. H. RÜSSMANN, *Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jacob von Viterbo*, Herder, Freiburg 1938, pp. 139-140.

<sup>67</sup> La distinzione intenzionale costituisce una ‘via media’ nel senso che per essa «*esse* simply denotes the essence with a relation to its cause»: in tal modo essa può dirsi «less than a real distinction but more than a logical one» (M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence*, in «Augustiniana» 49 [1999], p. 86).

<sup>68</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 9, co., ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, V, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1979 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,5), p. 55, 96-99.5-15: «Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter (...). Si vero loquamur de secundo esse creaturae, illud, licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est et quod tale quid sit, substantia vel accidens, sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse. Esse enim habet in quantum alterius effectus quidam est, non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit quando ille qui fecit quod est, conservare desinit. Et ideo de tali esse non potest concedi quod essentia creaturae est suum esse, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens». Giacomo fa risalire questa dottrina a Roberto Grossatesta: cf. *I de quolibet*, q. 4, pp. 46, 121-47, 134.

<sup>69</sup> Tale distinzione riconosce una duplice relazione tra l'essenza e Dio, vale a dire una dell'*essentia* a Dio in quanto causa esemplare e una dell'*esse* a Dio in quanto causa efficiente.

Sicut dicit Anselmus, *Monologion 6 capitulo*: 'Sicut se habent ad invicem lux, lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia, esse et ens, hoc est existens sive subsistens'. Per quam expositionem apparet quod loquitur de esse existentiae actualis. Lux autem et lucere se habent ad invicem, sicut concretum et abstractum. Nam lucere dicit ipsam lucem per modum actus, cum sit verbum; de cuius ratione est quod significet actionem vel per modum actionis. Verba autem sunt concreta respectu suorum verbalium, sicut et participia vel nomina adiectiva. Quare similiter esse et essentia, se habent ad invicem sicut concretum et abstractum; et ideo, sicut differt concretum a suo abstracto, sic differt esse ab essentia<sup>70</sup>.

Mediante la riduzione a uno schema bipartito (*essentia/esse*) della struttura ontologica triadica presente nel testo anselmiano (*essentia/esse/ens*)<sup>71</sup>, l'argomentazione di Giacomo, che richiama esplicitamente<sup>72</sup> le *auctoritates* di Averroé<sup>73</sup> e di Anselmo<sup>74</sup>, viene a costruirsi intorno all'idea che un nome concreto (*denominativum*) indica sempre qualcosa di più che il corrispettivo astratto: laddove l'astratto designa soltanto una *forma*, infatti, il concreto indica simultaneamente la *forma* e il *subiectum*. Nel caso delle creature, in cui *forma* e *subiectum* sono distinti, un termine concreto significa *realmente* più del corrispettivo astratto; nel caso di Dio, invece, il concreto significa solo *logicamente* più del corrispettivo astratto, dal momento che in Dio *forma* e *subiectum* sono distinti solo *secondo il modo di intendere*<sup>75</sup>. Il concreto, quindi, significa tanto la *forma* quanto il *subiectum*, ma non li significa allo stesso modo, «sed primo et principaliter formam, ex consequenti autem subiectum»<sup>76</sup>. Quanto al significato principale, allora, astratto e concreto «idem significant et idem sunt»<sup>77</sup>; quanto al significato secondario, invece, il concreto differisce dall'astratto, nel caso delle creature «non solum ratione sed re; in Deo autem solum ratione»<sup>78</sup>.

---

<sup>70</sup> *I de quolibet*, q. 4, p. 47, 138-148.

<sup>71</sup> Alla struttura triadica dell'essere sembra più fedele Goffredo di Fontaines: cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet III*, q. 1, pp. 303-304 («Nomen concretum et nomen abstractum et verbum non dicunt diversas res, sicut patet de istis: currens, cursus et currere. Ergo a simili nec ista: essentia, ens et esse, quae se habent sicut nomen abstractum et nomen concretum et verbum»).

<sup>72</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 4, p. 48, 160-164.

<sup>73</sup> Cf. AVERROES, *Commentaria in Metaphysicam et Epitome*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, VIII (in seguito *In Metaph.*), V, text. comm. 14, Apud Iunctas, Venetiis 1562, f. 117ra C.

<sup>74</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De Grammatico*, capp. 12-13, ed. F. S. Schmitt, in ID., *Opera omnia*, 6 voll., Nelson, Rome - Edinburgh 1946-1961, I, pp. 156-159.

<sup>75</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 4, pp. 47, 149-48, 158: «Ad videndum autem differentiam concreti et abstracti, considerandum est, an significant idem vel diversum. Ad quod videtur esse dicendum quod semper concretum plura significat quam abstractum. Nam abstractum significat solum formam; concretum vero significat formam et subiectum. Sed quandoque concretum significat plura secundum rem quam abstractum, ut in creaturis, ubi non est idem forma et subiectum formae, nec habens et quod habetur. Quandoque vero significat plura tantum secundum rationem, ut in Deo, in quo idem est habens et quod habetur, et in quo non est aliud forma et subiectum formae, nisi secundum modum intelligendi».

<sup>76</sup> *Ibid.*, q. 4, p. 48, 159-160.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 47, 167-168.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 169-170.

Più che come ‘posizione di compromesso’<sup>79</sup>, quella di Giacomo si presenta come il risultato di una rigorosa ricognizione critica delle posizioni dei contemporanei<sup>80</sup>, di ognuna delle quali il Viterbese si sforza di cogliere e di evidenziare gli elementi di verità di cui è portatrice:

*Opinio I*  
(Goffredo di Fontaines)

*I de quolibet*, q. 4, pp. 54, 363-365

*Prima enim opinio*, quae ponit quod essentia et esse non differunt realiter, si intelligatur quantum ad principale significatum rationalis est. Si vero intendat excludere omnimodam differentiam dubitabilis est (...)

*Opinio II*  
(Egidio Romano)

*I de quolibet*, q. 4, pp. 54, 368-372

*Secunda vero opinio*, quantum ad hoc quod ponit essentiam et esse realiter differre, rationalis est. Sed quantum ad modum ponendi, ut in hoc quod ponit quod esse est quaedam actualitas essentiae superaddita, quae neque est materia neque forma neque compositum neque accidens, dubitabilis est. (...)

*Opinio III*  
(Enrico di Gand)

*I de quolibet*, q. 4, pp. 54, 385-55, 392; p. 55, 398-401; p. 55, 413-56, 427

*Tertia vero opinio*, quae ponit quod esse dicit supra essentiam respectum ad agens, videtur quidem esse dubitabilis quantum ad aliquid. Nam, licet creatura referatur ad Deum, et sicut ad causam exemplarem et sicut ad causam effectivam, non tamen sub quolibet nomine, sed solum sub aliquo nomine importante respectum; cuiusmodi sunt creatum, factum, exemplatum et huiusmodi. Unde, cum nec essentia nec esse simpliciter dicta respectum important, non videtur quod esse dicat essentiam cum respectu ad agens. Sed secundum alium modum videtur haec positio esse rationalis

(...) esse significat ex consequenti omnia illa sine quibus essentia non invenitur nec inveniri potest actu, et inter ista est respectus ad agens.

(...) ab aliis accidentibus forte per divinam potentiam potest absolvi essentia creaturae, ut sine illis existeret; ab habitudine autem et respectu ad Deum nullatenus absolvi potest, quia non potest esse quod sit quid creatum et a Deo non dependeat (...) huic opinioni non est ex toto contrarium id quod supra dictum est, scilicet quod essentia et esse differunt re. Nam supra nomine essentiae dicebatur intelligi non ipsa res cum aliquo respectu, sed ipsa res vel

<sup>79</sup> Cf. M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence* cit., p. 105.

<sup>80</sup> Sulle medesime tre teorie relative al rapporto *esse-essentia*, Giacomo torna nella q. I *De divinis praedicamentis*:

- «Quidam igitur, considerantes magis dicta Aristotelis et Commentatoris, quae multum videntur rationabilia, dixerunt quod essentia et esse non differunt nisi ratione et secundum modum significandi (...)» (*De divinis praedicamentis*, I, p. 7, 161-163): è questa la dottrina di Goffredo di Fontaines;

Tra quelli che ritengono la distinzione più che di semplice ragione,

- «quidam enim dicunt quod esse supra essentiam addit quamdam actualitatem, quae est aliquid absolutum, ita quod esse attuale est quaedam actualitas superaddita rebus quae dicuntur esse» (*ibid.*, p. 7, 179-8, 181): è questa la dottrina di Egidio;

- «alii vero dicunt quod esse addit quidem super essentiam non aliquid absolutum, sed habitudinem ad Deum in ratione efficientis causae secundum actum» (*ibid.*, p. 8, 193-195): è la dottrina di Enrico di Gand.

natura substantialis secundum se. Et quia res vel natura secundum se diversitatem realem habet ad seipsam ut sumitur cum respectu ad Deum, ideo, dato quod in essentia substantiae creatae nullum aliud accidens esset nisi solus respectus ad Deum, adhuc oporteret dicere quod essentia et esse realiter differrent. *Videtur autem probabilius dici quod nomine essentiae intelligatur ipsa res vel natura secundum se, sine ullo respectu; esse autem et ens supra essentiam dicant respectum ad Deum, non quia ex ipso suo nomine importent respectum, sed quia, simul cum aliis quae secundario significant, includunt respectum ad Deum, et ut ad causam exemplarem et ut ad causam agentem*

La soluzione proposta, inoltre, non si risolve neppure nella semplice presa di distanza dalle opinioni esaminate e, rispetto a quella di Egidio in particolare, essa si configura come una limitazione della sua applicabilità alle sole creature<sup>81</sup> e una precisazione del modo di intenderla<sup>82</sup>, sulla base della proporzione per la quale l'essenza sta all'esistenza come l'astratto sta al concreto<sup>83</sup>. A ben guardare, infine, la soluzione del *Doctor inventivus* si fonda, come dimostrato da John F. Wippel<sup>84</sup>, sulla distinzione *astratto/concreto*, che Goffredo di Fontaines aveva introdotto per spiegare il rapporto tra *natura* e *suppositum*, ma che il maestro secolare non aveva applicato al caso della distinzione tra essenza ed esistenza, da lui intesa come distinzione logica<sup>85</sup>:

---

<sup>81</sup> La distinzione reale tra *esse* ed *essentia* così come intesa da Giacomo «is simply a restatement of the Boethian distinction between a concrete individual and its nature. *Esse* does not enter into composition with essence; rather, the metaphysical composition found in the creature is located wholly in the order of essence. James equates *esse* and *ens*. This is clearly a departure from Thomas, for whom *ens* is something having *esse*, while *esse* is that by which an *ens* is. By contrast, James thinks that *ens* and *esse* both signify something having essence (*habens essentiam*). It is evident too that James rejects Giles' theory of *esse* as a determinate actuality, a *res* that when added to an essence makes it exist» (M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence* cit., p. 106). Anche Wippel sottolinea la ripresa della terminologia boeziana da parte del Viterbese: cf. J. F. WIPPEL, *The Relationship between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought* cit., p. 147. Cf. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (*De hebdomadibus*): PL 64, col. 1311BC.

<sup>82</sup> L'*esse*, come si è visto, non va inteso per Giacomo come *quaedam actualitas essentiae superaddita*.

<sup>83</sup> In tal senso non è possibile ricondurre la posizione di Giacomo a una mera opposizione alla dottrina della distinzione reale, come vorrebbero Louis De Raeymaeker e Fidel Casado: L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'Être*, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946, p. 141; F. CASADO, *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo*, in «La Ciudad de Dios» 164 (1952), p. 323.

<sup>84</sup> Cf. J. F. WIPPEL, *James of Viterbo on the Essence-Existence Relationship* cit., pp. 782-786.

<sup>85</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XIII*, q. 3, in ID., *Les Quodlibets Onze, Douze, Treize et Quatorze*, ed. J. Hoffmans, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1932-1935 (*Les Philosophes Belges - Textes et études*, 5), p. 208: «Inconveniens ergo est dicere quod esse et essentia differant realiter».



*Suppositum autem, licet significet principaliter ipsam essentiam, ex consequenti tamen significat omnia alia quae sunt essentiae coniuncta. Unde secundum Damascenus, suppositum est substantia cum accidentibus, et ideo, quantum ad id quod significat ex consequenti, differt realiter ab essentia. Et similiter dicendum est de essentia et esse, sicut patet ex iam dictis*

Videtur autem quod suppositum aliquid addat supra naturam cum in talibus unum de alio non praedicetur, scilicet humanitas de homine et albedo de albo, cum tamen homo per se et essentialiter non significet aliquid suorum accidentium nec etiam album significat substantiam. (...) supposito aliquid convenit quod non naturae; nam suppositi est agere, non naturae et cetera. (...) Verumtamen, quia suppositi est agere, non autem naturae, possunt in ratione et diffinitione suppositi accipi esse et alia sine quibus suppositum non existit nec agit, nec natura potest subsistere sine illis, et haec sunt alia a natura. Propter quod, etiamsi suppositum diffiniretur secundum hoc, aliquid intraret diffinitionem eius quod non intraret diffinitionem naturae, quia in diffinitione naturae non ponitur aliquid quod ad naturam non pertineat; sed in ratione suppositi sunt quaedam adventitia naturae sine quibus suppositum non potest intelligi, sicut sunt esse et proprietates sine quibus natura actu existere non potest, (...) Et ideo videtur dicendum quod *suppositum sic acceptum non differt a natura nisi sicut concretum vel sumptum et principale sive abstractum. Unde idem est quod intelligitur et significatur principaliter per utrumque; sed alius est modus significandi et intelligendi prout intelligitur et significatur per nomen abstractum essentiae et per nomen concretum suppositi*

Mark D. Gossiaux<sup>87</sup> ha recentemente messo in evidenza che dalla dottrina della relazione tra *esse* ed *essentia* dipende anche quella sulla *realità dei possibili*, che può essere ricostruita a partire da diversi luoghi delle quodlibetali: la q. 10 della *II de quolibet* (1293-1294), anzitutto, ma anche le qq. 2 e 5 della *I de quolibet* (1293). Ancora una volta, in questo caso, interlocutori privilegiati del Viterbese risultano i ‘contemporanei’ Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e, particolarmente, Enrico di Gand, che appare tra i più significativi teorizzatori della questione dei possibili nella seconda metà del secolo tredicesimo. Sulla base della distinzione tra l’*esse essentiae* e l’*esse existentiae*, il maestro gandavense si era distaccato dalla soluzione di Tommaso d’Aquino, per il quale i possibili vanno identificati con le corrispettive idee divine<sup>88</sup>. Posto che un’essenza è

<sup>86</sup> ID., *Quodlibet VII*, q. 5, co., in ID., *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - J. Hoffmans, Édition de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 3), pp. 301-303, 308.

<sup>87</sup> Cf. M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate concerning the Reality of the Possibles*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 74 (2007), pp. 483-522.

<sup>88</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia* (in seguito *De potentia*) q. 3, a. 5, ad 2: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, in ID., *Quaestiones disputatae*, 2 voll., Marietti, Taurini - Romae 1965, II, pp. 1-276). Cf. J. F. WIPPEL, *The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines*, in «Review of Metaphysics» 34 (1981), pp. 729-758. Sulla dottrina dell’Angelico, cf. ID., *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1993. Sullo statuto della possibilità in Enrico di Gand, cf. P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, a c. di W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

qualcosa di astratto dall'intelletto e di indifferente alla esistenza come alla non-esistenza, essa, che di per sé è un *non ens*, a causa dell'idea formale che Dio ne possiede, è in qualche modo in Lui e riceve l'esistenza attuale nel momento in cui Dio crea in accordo con quell'idea<sup>89</sup>. Si può dire, dunque, che ogni creatura partecipa dell'essere in quanto la sua essenza, che è qualcosa di astratto dall'intelletto e di indifferente all'essere come al non-essere, ha in Dio una idea formale, di cui essa è la *somiglianza espressa*<sup>90</sup>. I possibili si differenziano dalle creature attualmente esistenti, le quali hanno sia l'*esse essentiae* che l'*esse existentiae*, in quanto hanno solo l'*esse essentiae*, che dipende dalla loro esistenza *in intellectu divino*: poiché l'esistenza attuale dipende dall'atto creativo di Dio, che è sempre conforme alle idee divine, i possibili non si identificano con queste, che fungono, piuttosto, da cause esemplari<sup>91</sup>. Fondamento ultimo dei possibili, dunque, è l'intelletto divino, il cui oggetto primario è la stessa essenza divina e il cui oggetto secondario sono le idee, intese come relazioni di imitabilità dell'essenza divina da parte delle creature<sup>92</sup>. A questa dottrina avrebbero reagito, ciascuno coerentemente con il proprio modo di concepire il rapporto *esse-essentia*, sia

---

<sup>89</sup> A questo proposito, come Pasquale Porro ha chiarito, «per Enrico l'essenza non è effettivamente nulla prima di accedere all'essere dell'esistenza, ma è costituita come tale in un suo essere specifico – l'*esse proprium* che Avicenna attribuiva alla *res* in virtù della sua *certitudo*. Come è ben noto, Enrico si riferisce a questo modo di essere principalmente con il nome di *esse essentiae* o *esse definitivum* o *esse quidditativum*. Sappiamo già che quest'essere, a dispetto dell'interpretazione ultraessenzialista di cui Enrico è stato vittima soprattutto a partire da Suárez, non indica un essere separato, ma solo il fatto che la *res* così costituita abbia un contenuto oggettivo e sia pertanto oggettivamente possibile, possa cioè effettivamente essere posta in atto da Dio. Non ad ogni *res* concepibile dall'intelletto umano corrisponde infatti una natura tale da poter essere attualizzata. L'essere dell'essenza coincide dunque con la *possibilità*, con la capacità di ricevere l'esistenza attuale che manca invece alle *res* puramente immaginate» (*ibid.*, p. 226). In definitiva, le essenze sono «*entia diminuta*, allo stesso modo dei nostri contenuti mentali. Il fatto è che l'intelletto divino non ha le nostre stesse caratteristiche, dal momento che il nostro intelletto per conoscere ha bisogno di essere informato (*per speciem*) dai suoi contenuti, ed è pertanto in qualche modo passivo, mentre l'intelletto divino è esso stesso causa dei suoi contenuti. Da ciò deriva che il livello di esistenza mentale che i contenuti hanno nell'intelletto divino non è in alcun modo paragonabile a quello che essi hanno nel nostro intelletto. Le essenze sono dunque *entia diminuta*, ma non così *diminuta* da non essere anche qualcosa in sé» (*ibid.*, p. 239).

<sup>90</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 9, co., p. 49, 53-58. 59-63: «Alius vero est modus intelligendi creaturam partecipare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura, ad modum quo quaelibet res habeat esse ens in Deo (...) et quod tunc fit ens in actu, quando Deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem suae ideae formalis, quam habet in se ipso, et quod ex hoc dicitur partecipare esse, quod est eius similitudo expressa in effectu ab illo esse puro quod Deus est».

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, pp. 53, 69-54, 89. In mancanza di un esemplare divino, un'essenza non solo non può esistere nella realtà, ma non può neppure essere oggetto di conoscenza certa (cf. ID., *Quodlibet III*, q. 9, Iodocus Badius, Parisiis 1518, ff. 61rO-vO). Per comprendere il valore degli esemplari divini, occorre tener conto del fatto che, secondo Enrico, «la scienza divina ha un oggetto primario (la stessa essenza divina assolutamente indivisibile), e un oggetto secondario, che è in qualche modo 'altro' da sé. Per evitare ogni passaggio eccessivamente brusco, la conoscenza di tale oggetto secondario viene a sua volta ulteriormente suddivisa in due distinti momenti: nel primo, ogni essenza creaturale viene considerata come coincidente con la stessa essenza divina, di cui esprime un semplice *respectus imitabilitatis*; nel secondo, essa viene invece considerata in modo distinto come dotata di un suo specifico modo di essere – l'*esse essentiae*, per l'appunto – che tuttavia, come già visto, le deriva sempre dal rapporto di partecipazione formale all'essenza divina. Nel lessico arricchiano, i due momenti individuano rispettivamente l'*exemplar* (l'idea divina) e l'*exemplatum* (o *ideatum*), l'essenza pienamente costituita nel suo contenuto quidditativo e tale perciò da poter essere posta in atto» (P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, pp. 238-239).

<sup>92</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 2, co., ed. R. Macken, ID., *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press, Leuven 1983 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,13), pp. 28, 72-29, 81.

Egidio Romano<sup>93</sup> che Goffredo di Fontaines<sup>94</sup>, anch'essi concordi, comunque, nel ritenere che i possibili abbiano un essere reale potenziale (*esse reale in potentia*) in quanto esistenti in Dio<sup>95</sup>, dal quale possono ricevere l'esistenza attuale<sup>96</sup>.

La posizione del Viterbese ruota intorno alla considerazione che, come insegna Agostino<sup>97</sup>, prima della creazione, un'essenza è una *res*, non in senso assoluto, ma solo come *obiectum cognitum* dell'intelletto divino. Dal momento che Dio conosce le creature anche prima che esse ricevano un'esistenza attuale, esse devono *essere* qualcosa, poiché solo ciò che è può essere oggetto di conoscenza. L'essere oggetto di conoscenza non richiede, comunque, un'esistenza attuale, ma un'esistenza almeno possibile<sup>98</sup>, particolarmente nel caso della scienza di Dio che non conosce a partire dalle realtà create, ma nelle loro cause:

Et videtur esse dicendum quod creatura vel essentia creaturae antequam sit in actu, est res aliqua non simpliciter sed cum determinatione, scilicet ut obiectum cognitum (...) Dictum est enim quod res, antequam sit in actu et in sua natura, sunt in Dei scientia; et hoc dupliciter, videlicet et ut non sunt aliae ab ipso, et etiam ut sunt ab ipso distinctae. Si ergo Deus cognoscit creaturas antequam sint, etiam ut sunt ab ipso aliae et distinctae, id autem quod intelligitur est obiectum

---

<sup>93</sup> Egidio reagisce all'idea di partecipazione dell'essere formulata da Enrico: in forza della distinzione reale tra *esse* ed *essentia*, per il Romano una creatura partecipa l'essere in quanto la sua essenza offre all'essere un sostrato cui esso sopravviene. L'*esse*, quindi, non aggiunge solo all'essenza una relazione a Dio in quanto causa efficiente, essendo una *res* che conferisce all'essenza l'esistenza attuale.

<sup>94</sup> Per Goffredo, in linea con la dottrina dell'identità reale tra *esse* ed *essentia*, la dottrina enriciana dei possibili implicherebbe l'eternità attuale del mondo, in quanto Dio, conoscendo dall'eternità le essenze, conoscerebbe anche la loro esistenza attuale. Occorre allora distinguere l'*esse cognitum* dall'*esse reale* e, quest'ultimo, a sua volta, va distinto non in *esse essentiae* ed *esse existentiae*, ma in essere attuale e potenziale.

<sup>95</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet II*, q. 6, in ID., *Quodlibeta et Theoremata de corpore Christi*, Per Simonem de Luere, Venetiis 1502, f. 14va: «Distinguemus quod res habeat duplex esse reale [in actu et in potentia] et habet tertium esse secundum considerationem. Habet enim esse in suis causis: et sic est in potentia. Nulla enim rosa existente actu est in potentia materiae, et in uirtutibus actiuis et passiuus, ex quibus, tamquam ex propriis causis, producit rosa. Habet etiam rosa esse in seipsa, et sic habet esse in actu. Tertio, potest considerari rosa, ut circa ipsam negocatur intellectus». Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 3, in ID., *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924, p. 38: «Sed ulterius esse reale subdividitur alio modo quam superius, non quidem secundum esse essentiae et existentiae, sed comprehendendo totam rem quantum ad utrumque esse quia realiter non sunt nisi unum. Subdividitur quidem secundum esse in potentia, quod est esse in suis causis, et secundum esse in actu, quod est esse in propria natura secundum completam formam. Per ipsum autem esse cognitum vel secundum considerationem non determinatur ad esse reale tale vel tale, quia quomodocumque se habeat res, circa ipsam intellectus negociatur; sive enim rosa sit tantum in suis causis, et sic non est nisi in potentia, sive in propria forma et sic in actu, ipsa bene habet esse cognitum apud intellectum. Si ergo quaeratur utrum natura rationalis, antequam existeret, haberet aliquod esse reale aliud ab ipso esse cognito, est dicendum quod non nisi in potentia, hoc est in sua causa effectiva et formali exemplari in qua eius esse cognitum formaliter continetur ab aeterno et eius esse reale in virtute».

<sup>96</sup> Goffredo rigetta la distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* in maniera più radicale di quanto non faccia Egidio.

<sup>97</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 5, p. 62, 21-23: «Propter primum igitur sciendum est quod, sicut dicit beatus Augustinus, *V super Genesim ad Litteram*: 'Antequam creaturae fierent, erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura'». Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram V*, 18: CSEL 28/1, ed. I. Zycha, Praha - Wien - Leipzig 1894, p. 161, 5-7.

<sup>98</sup> I possibili restano comunque distinti da Dio, come Giacomo spiega richiamando l'esempio della forma che preesiste in potenza nella materia: cf. *I de quolibet*, q. 5, pp. 65, 126-66, 136.

cognitum, quod quidem oportet aliquid esse. Nam quod nullo modo est et omnino nihil est, non intelligitur; manifestum est quod creatura, etiam antequam sit in effectum, est aliquid ut obiectum cognitum<sup>99</sup>.

Chiedersi se un possibile possa essere detto *ens reale* è, per Giacomo, una domanda impropria, in quanto, in senso stretto, non si può predicare un termine concreto di un termine astratto:

si tamen aliquo modo possit concedi essentia est ens, tunc essentia creaturae, antequam sit in effectum, potest dici et est ens, cum determinationibus supradictis, scilicet ut possibile et ut cognitum<sup>100</sup>.

Se, dunque, in senso assoluto, l'essenza di una creatura non è una *res* prima di esistere attualmente, nondimeno in quanto *possibile e cognitum*, essa può essere considerata come *reale*<sup>101</sup>.

La soluzione del Viterbese, che condivide l'idea che i possibili siano, in qualche modo, *reali*, appare prossima a quella elaborata da Enrico di Gand, per quel che riguarda la conoscenza che Dio ha delle creature: le creature, infatti, costituiscono per entrambi solo l'oggetto secondario della conoscenza di Dio, il quale primariamente conosce solo la propria essenza, ed esse, prima di esistere attualmente, sono, in qualche modo, un *aliquid*. Stando alla lettura offertane da Gossiaux<sup>102</sup>, Giacomo, tuttavia, si discosta dall'*opinio* di Enrico su alcuni punti essenziali della sua dottrina:

- poiché non si riferisce mai a un *esse essentiae*;
- poiché limita la predicabilità delle essenze possibili come *res*;
- poiché limita alle sole creature attualmente esistenti l'esemplarità delle idee divine, se considerate nel loro rapporto di unione o di causalità con le realtà create<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 63, 59-64, 69.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 66, 161-163.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, p. 67, 164-166: «(...) quantum ad hoc quod dicitur reale, quod essentia creaturae et est quid reale et est res antequam sit actu, cum supradictis additionibus; absolute autem non».

<sup>102</sup> Cf. M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate concerning the Reality of the Possibles* cit., p. 514.

<sup>103</sup> Quanto a quest'ultimo aspetto, Giacomo individua tre possibili relazioni tra l'*idea* e l'*ideatum*:

- una di *similitudo*
- una di *causalitas*
- una di *cognoscibilitas* (*III de quolibet*, q. 15, p. 197, 72-198, 82).

Di queste relazioni le prime due riguardano un *ideatum* che esiste attualmente, mentre la terza può riguardare anche un *ideatum* possibile: «Sed sciendum est quod secundum primum et secundum modum relationis idea respicit ideatum ut est actu ideatum, quia produci et assimilari conveniunt rei ut est actu in se; quamvis forte diceret aliquis non inconvenienter quod huiusmodi relationes possunt accipi non solum secundum actum sed etiam secundum potentiam, prout aliquid dicitur productibile et assimilabile, et productum et assimilatum. Secundum vero tertium modum relationis idea respicit artificiatum non solum ut est actu ideatum, sed etiam ut est possibile in sua causa» (*ibid.*, p. 199, 118-125). Sul rapporto tra una creatura possibile e l'idea divina corrispettiva, cf. *De divinis praedicamentis*, XV, p. 253, 1176-1197: «Si ergo volumus videre cuiusmodi est iste respectus [*scil.* ideae ad creaturam], videndum est qualis est respectus

Per Goffredo la posizione del Viterbese, che condivide l'idea per cui i possibili non hanno esistenza reale che all'interno dell'intelletto divino, è suscettibile di una duplice critica<sup>104</sup>:

- è contraddittorio ritenere che prima della creazione Dio conosca le creature come non distinte da sé<sup>105</sup>;
- è erroneo ritenere che una creatura, prima di esistere, sia attualmente distinta da Dio in quanto oggetto della divina conoscenza: la distinzione tra Dio e la creatura è solo potenziale prima che quest'ultima riceva l'*esse*<sup>106</sup>.

Questa seconda critica, tuttavia, non trova ragion d'essere nella dottrina di Giacomo<sup>107</sup>: il Viterbese, in realtà, non sostiene che, nell'intelletto divino, i possibili siano attualmente distinti da Dio, limitandosi piuttosto ad affermare che, perché una creatura possa essere conosciuta da Dio, basta che essa *sia possibile*. L'interpretazione che Goffredo offre della soluzione di Giacomo rivela, così, una indebita assimilazione di questa alla dottrina del maestro gandavense: agli occhi di Goffredo, infatti, la posizione del Viterbese appare come un tentativo di salvaguardare la posizione di Enrico – per il quale tutte le creature, dall'eternità, hanno un *esse essentiae* reale, secondo cui risultano distinte attualmente e realmente dall'essenza divina<sup>108</sup> – e «to navigate a middle course

---

creaturae ad ideam antequam sit ipsa creatura in actu. Dicunt autem quidam quod est tantum rationis, sicut relatio non-entis ad ens. Unde etiam sequitur quod respectus ideae sit rationis, tum quia relatio Dei ad creaturam est rationis, etiam creatura existente, tum quia relatio creaturae non existentis ad Deum est rationis. Alii vero dicunt quod relatio creaturae ad Deum, etiam antequam actu sit creatura, est relatio realis. Tamen relatio ideae est rationis, quia relatio Dei ad creaturam est rationis. Potest autem teneri via media. Propter quod sciendum quod creatura, antequam sit in actu, est ut possibilis per Dei potentiam et in Deo. Si ergo consideretur ipsa creatura, quae est possibilis, sic antequam sit actu, refertur ad Deum relatione reali, quae est possibilis, sicut ipsa creatura cuius est relatio. Esse enim possibile est conditio realis. Si autem consideretur ipsa divina essentia, in qua et per quam dicitur esse possibilis, sic est relatio rationis, quia tunc est relatio eiusdem ad idem, scilicet essentiae divinae vel potentiae ad seipsam». Sul rapporto tra l'essenza divina e la molteplicità delle idee divine, infine, cf. *ibid.*, q. 4, pp. 96, 207-98, 267.

<sup>104</sup> Ciò emerge chiaramente dal *Quodlibeta VIII* di Goffredo, che presuppone la *I de quolibet* di Giacomo, pur risalendo al medesimo anno 1293: cf. J. F. WIPPEL, *The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII*, in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 348-386.

<sup>105</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 3, p. 49: «Immo dicere quod Deus cognoscit creaturas et tamen non cognoscit illas aliquo modo ut alias et distinctas a se est ponere contradictoria simul; de ratione enim creaturae est quod aliquo modo sit distincta a Deo, et sicut est sic et distincta est. Cum ergo Deus actu cognoscat creaturas, antequam sint actu, cognoscit illas sub alietate et distinctione quam natae sunt habere in actu et quam habent secundum esse potenziale; qui ergo ponit quod Deus cognoscit creaturas ut nullo modo alias et distincta a se, ponit quod illas nullo modo cognoscit actu et formaliter et distincte, sed tantum virtualiter vel universaliter in potentia et confuse».

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, pp. 49-50: «Per praedicta etiam patet dicere quod creatura antequam sit in actu est res aliqua a Deo distincta, quia est aliquid ut obiectum cognitum quod est aliquid aliud a divina essentia, non videtur bene dictum; quia ipsas esse cognititas a Deo nullam entitatem vel realitatem ponit in actu nisi ipsam cognitionem Dei et sic ipsae creaturae solum habent entitatem in potentia; et sic creatura antequam sit non cognoscitur a Deo ut aliqua res distincta ab ipso nisi solum in potentia».

<sup>107</sup> Cf. M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate concerning the Reality of the Possibles* cit., p. 520.

<sup>108</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, q. 2, in ID., *Le neuvième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1928, p. 205: «Sed ista non obstant praedictis. Per omnia enim talia, si recte intelligantur, non potest ostendi quod res, antequam sit in actu et in propria natura, sit aliquid realiter distinctum a Deo nisi solum secundum esse cognitum et in potentia; quia ad hoc quod aliquid possit dici

between Henry's theory and his own»<sup>109</sup>. Goffredo, in altri termini, attribuisce all'opinione del *Doctor speculativus* una vicinanza a quella di Enrico che, in realtà, è frutto di un fraintendimento o, comunque, di una forzatura interpretativa; un tale 'equivoco', in ogni caso, è rivelativo del fatto che il pensiero di Giacomo si prestava ad essere colto dai suoi contemporanei come prossimo a quello di Enrico anche più di quanto lo fosse realmente. Messa sempre più in evidenza dalla recente letteratura, l'affinità che talvolta lega Giacomo ad Enrico non assume mai, a nostro avviso, i tratti di una piena ripresa delle soluzioni speculative di quest'ultimo: essa si traduce, piuttosto, nella condivisione di un linguaggio e di puntualizzazioni terminologiche e concettuali, di cui il Viterbese si serve per muoversi alla ricerca di una propria personale soluzione, che si incontra talvolta con quella di Enrico nel proprio carattere 'medio' e, solo in conseguenza di ciò e in maniera limitata, nella ripresentazione di medesimi argomenti.

Il posto che Enrico occupa all'interno della riflessione di Giacomo emerge di frequente nel corso delle quodlibetali. Un caso del tutto particolare è quello della nozione di *ordo essentialis*<sup>110</sup>: essa, prima che in Duns Scoto, appare nell'opera del Gandavense, il quale, nell'ambito della discussione sulla gerarchia metafisica<sup>111</sup>, se ne serve per indicare l'ordine che risulta dalla relazione di ciascuna specie alla propria causa efficiente. La medesima nozione è rinvenibile in Goffredo di Fontaines (che la riprende, negando la possibilità che si possa procedere all'infinito nelle perfezioni essenziali delle realtà, in quanto l'ordine richiede un primo e un ultimo)<sup>112</sup> e in Giacomo. Quest'ultimo, sulla base della distinzione tra *potentia ordinata* e *potentia absolute sumpta*<sup>113</sup>, ritiene che, di per sé, non ripugni a Dio il creare infinite specie<sup>114</sup>; assumendo l'obiezione di chi ritiene che

---

objectum cognitum, non oportet quod sit in actu et in propria natura, quia potest cognosci per aliud, ut dictum est. Quod etiam dicitur quod illud quod habet esse in Deo ut in causa et potentia oportet quod sit res alia et distincta, verum est quod eo modo quo est aliquid est res alia a Deo; unde cum est solum in potentia, est etiam in potentia res alia».

<sup>109</sup> M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate concerning the Reality of the Possibles* cit., p. 522. Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, q. 2, p. 205: «et secundum hanc considerationem creatura sive essentia creaturae antequam sit in actu et in sua natura est rei vera ut objectum cognitum: quod enim omnino non est non intelligitur; et etiam est res vera ut possibilis, sive ut est aliquid in potentia creantis».

<sup>110</sup> Cf. E. P. MAHONEY, *Duns Scotus and Medieval Discussions of Metaphysical Hierarchy: the Background of Scotus's 'essential order' in Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso scotistico internazionale (Roma, 9-11 marzo 1993), a c. di L. Sileo, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 360-364.

<sup>111</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 29, q. 2, co., f. 172r N. Per una adeguata comprensione della nozione, Mahoney rimanda anche ad altri luoghi della *Summa* del Gandavense: cf. *ibid.*, a. 2, q. 6, co.; a. 4, q. 8, co., ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, XXI, Leuven University Press, Leiden 2005 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,22), pp. 235, 27-241, 149; 305, 24-308, 94; a. 6, q. 3, f. 44r O-v T; a. 21, q. 3, co., ff. 125v B-126v G e q. 4, co., ff. 127r M-128v X; a. 22, q. 4, co., ff. 132v K-134r V; a. 26, qq. 1 e 2, ff. 157r A-160r Z.

<sup>112</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IV*, q. 3, co., pp. 242-247, in particolare p. 244.

<sup>113</sup> *I de quolibet*, q. 2, p. 17, 31-63.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, pp. 18, 65-29, 461; cf. anche *III de quolibet*, q. 16, pp. 202, 1-205, 115. Per Giacomo, l'eventuale infinità delle perfezioni create resterebbe certamente al di qua della perfezione divina, in quanto «[scil. perfectio divina] infinita est aliis modis, qui non sunt creaturae communicabiles » (*I de quolibet*, q. 2, p. 29, 455-456). Cf. A. CÔTÉ, *Le progrès à l'infini des perfections créées selon Godefroid de Fontaines et Jacques de Viterbe* cit., pp. 505-530.

non possa darsi ordine se si ammette un processo all'infinito nelle specie, egli giunge ad ammettere che Dio possa creare infinite specie *ad superius* o *in medio*, definendo l'*ordo essentialis* non come una serie di cause, ma solo secondo il grado di perfezione<sup>115</sup>: in tal modo le specie risultano ordinate essenzialmente sotto un genere, ma senza che si dia dipendenza casuale di una specie da un'altra<sup>116</sup>.

Nella q. 1 della *I de quolibet* («Utrum de ente communiter accepto possit formari unus conceptus simplex»), poi, la distinzione tra *ens communiter acceptum* ed *ens communissime acceptum*<sup>117</sup> richiama la distinzione posta dal Gandavense tra l'*ens*, considerato nel significato di sostanza e di accidente, e l'*ens communissime dictum*, che sta a significare Dio e, secondariamente, le creature<sup>118</sup> o, più precisamente, l'*esse essentiae*<sup>119</sup>. Anche Giacomo, parlando di *ens communiter acceptum*, intende riferirsi esclusivamente all'*ens creatum*, che, stando alla classificazione aristotelica dei *praedicamenta*, riguarda *substantia* e *accidentia*; la soluzione 'negativa' proposta da Giacomo – per il quale dell'*ens communiter acceptum* non ci si può formare un concetto semplice – rimanda al modo 'analogo' in cui va inteso l'*ens*:

manifestum est quod de ente, et universaliter de quocumque analogo secundum quod analogum est, non potest formari unus simplex conceptus, sed formantur conceptus simpliciter plures. Qui

---

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, pp. 524; 527: «si les membre d'une série essentiellement ordonnée selon les degrés de perfection ne dépendent pas causalement les uns des autres, il y a bien dépendance suivant la manière précise dont la série est ordonnée, c'est-à-dire selon les degrés de perfection. Et s'il est vrai que chaque membre de cette série peut être immédiatement 'ramené à son principe' – autrement dit, si Dieu peut causer un membre quelconque de la série sans en causer un autre –, il en va autrement dans le cas d'une série ordonnée selon l'échelle des perfections, où chaque membre dépend de celui qui le précède immédiatement dans la série. [...] Cette série est ordonnée en un sens impropre du point de vue des créatures: elle est *ordonnée*, dans la mesure où chaque membre de la série est susceptible d'être comparé à un autre membre; elle est ordonnée dans un sens *impropre*, dans la mesure où la créature ne peut connaître la 'distance' réelle qui sépare un créature donnée de Dieu ».

<sup>116</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 2, p. 25, 316-319; 329-338: «Et ideo aliter est dicendum quod ordo essentialiter dupliciter sumitur. Uno modo secundum rationem causalitatis, sicut est ordo in causis per se ordinatis ad productionem alicuius effectus; et in talis impossibile est ponere processum in infinitum. (...) Alio modo sumitur ordo essentialis solum secundum gradum perfectionis. Et sic sunt ordinatae per se et essentialiter species sub genere, in quibus, et si ordo est secundum gradum perfectionis, nulla tamen est dependencia unius ab alia secundum rationem causalitatis, nec quantum ad esse essentiae, nec quantum ad existentiam actualem. Et quia quae sic ordinata sunt ab invicem non dependent, potest unumquodque ipsorum immediate reduci in principium. Quantum enim ad hanc reductionem attinet, sunt accidentaliter ordinata, quia accidit unicuique sic ordinatorum secundum quod reducitur in suum principium quod sint aliqua ante ipsum sive finita sive infinita». Cf. anche *ibid.*, p. 26, 342-349.

<sup>117</sup> Cf. *ibid.*, quaest. consp., p. 1, 15-16: «Ens autem comunissime acceptum dividitur primo in ens increatum et ens creatum».

<sup>118</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 21, q. 2, co., f. 124r F-v I: «(...) cum multo minus in aliquo uno reali conueniunt creator et creatura quam due creature, substantia scilicet et accidens, immo multo plus distat ratio essendi creatoris a ratione essendi creature quam differat ratio essendi unius creature a ratione essendi alterius: nullo modo ens potest esse aliquid commune reale Deo et creature. (...) Ens dicitur multipliciter non equiuoce, sed omnes modi attribuuntur uni rei et uni nature. Et secundum hunc modum ens comunissime dictum primo significat Deum, secundario creaturam: sicut ens creatum primo significat substantiam: secundario accidens, sed alio et alio modo attributionis».

<sup>119</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XI*, q. 3, co., Iodocus Badius, Parisiis 1518, f. 443r E (Enrico parla in questo caso di *esse latissimum*). Questa posizione è conforme a quanto affermato dal *Liber de causis*: «Prima rerum creaturarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud» (*Liber de causis*, prop. 4, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Filosofie» 28 [1966], p. 54).

tamen possunt dici unus secundum ordinem quemdam, eo quod ens et quodlibet analogum in quantum tale dicitur de his qui sub ipso sunt secundum attributionem alicuius habitudinis<sup>120</sup>.

L'ens, infatti, si dice *commune* a ciò di cui si predica, non in modo univoco (di una *convenientia similitudinis et conformitatis*<sup>121</sup>) né in modo equivoco (di una *convenientia in nomine solum*<sup>122</sup>), ma secondo un modo intermedio (in realtà più prossimo all'equivocità) che viene detto per l'appunto 'analogo'. Giacomo, che qui dipende da Enrico e da Tommaso, riconduce esplicitamente la sua argomentazione all'*auctoritas* di Simplicio:

*I de quolibet*, q. 1, p. 5, 27-28

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 21, q. 2, co., f. 124r FG

(...) ens est commune his de quibus dicitur; non quidem aequivoce nec univoce, sed medio modo, scilicet analogice, quamvis analogia sit quidam modus aequivocationis communiter sumptae, sicut dicit Simplicius in *Praedicamentis*

(...) esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse predicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem uniuocorum, nec tamen pure equiuocorum casu, sed medio modo ut analogice

*I de quolibet*, q. 1, pp. 5, 28-6, 30

THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 13 a. 10 ad 4<sup>123</sup>

quamvis analogia sit quidam modus aequivocationis communiter sumptae, sicut dicit Simplicius in *Praedicamentis*

(...) *ens*, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis

Diversamente da Enrico, il Viterbese ritiene che, come l'univocità, anche l'analogia indichi una *communitas* non solo *in nomine*, ma anche *in re*<sup>124</sup>: questa, inoltre, si caratterizza per il fatto che si predica

secundum prius et posterius de uno, scilicet primo et principaliter, de aliis autem secundum quod habent attributionem ad illum secundum aliquem modum alicuius habitudinis<sup>125</sup>.

Poiché la *communitas entis* esprime una *convenientia* che è *secundum attributionem*<sup>126</sup> e non *secundum proportionem* (così come sarebbe richiesto, in realtà, dallo stesso significato del termine

---

<sup>120</sup> *I de quolibet*, q. 1, p. 13, 295-14, 300.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, p. 6, 42-44.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, 36-38.

<sup>123</sup> L'edizione della *Summa theologiae* (in seguito *S. th.*) alla quale ci riferiamo è la Leonina: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, IV-XII, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1886-1906.

<sup>124</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 1, p. 6, 40-57.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, 50-53. Enrico aveva escluso chiaramente la possibilità che tra Dio e la creatura possa esserci una comunicazione dell'*esse* di questo tipo, a motivo della infinita distanza tra essi: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 21, q. 2, co., f. 124r F.



*analogia*<sup>127</sup>), l'*ens commune* risulta *analogum* solo in modo improprio<sup>128</sup>. Di esso non ci si può formare un concetto semplice, perché dovrebbe essere uno e in atto e in potenza oppure uno in atto, anche se molteplice in potenza:

De illo enim potest formari unus simplex conceptus quod ab intellectu accipitur, vel sicut omnino unum et actu et potentia vel sicut unum in actu, quamvis sit multa in potentia. Et huius ratio est quia, ut supra dictum est, simplex conceptus dicitur ille secundum quem apprehenditur aliquid indivisibile secundum quod indivisibile est<sup>129</sup>.

In nessun modo, infatti, l'*ens* può dirsi uno e indivisibile *actu et potentia*, «cum in entibus sit multitudo et diversitas»<sup>130</sup>; ma neppure può dirsi *unum in actu et multa in potentia*:

non enim habent [*scil.* quae sunt sub ente] ad invicem convenientiam similitudinis et conformitatis, sed magis convenientiam attributionis, cum ens analogice de ipsis dicatur (...). Nec etiam constituunt aliquid per se unum. Ex substantia (...) et aliis praedicamentis, in quae immediate descendit ens, non constituitur aliquod totum per se unum<sup>131</sup>.

Per comprendere appieno la posizione del Viterbese occorre tener conto del fatto che, così come egli stesso spiega dettagliatamente nel corso del *secundum principale*<sup>132</sup>, il concetto è una certa *perfezione o attualità dell'intelletto*:

conceptus, secundum quod in intellectualibus accipitur, est quaedam actualitas sive perfectio intellectus secundum quam formaliter dicitur et est actu intelligens. Et hoc sive sit idem re quod

---

<sup>126</sup> Il vocabolario di cui Giacomo si serve può spiegarsi agevolmente sulla base di una diretta e precisa conoscenza dei commenti di Averroè alla *Metaphysica* di Aristotele (cf. AVERROES, *In Metaph.*, III, text. comm. 10, f. 49ra AC; XII, text. comm. 21, f. 307rb DE, ma anche X, text. comm. 6, f. 255vb K e text. comm. 11, 259vb KL). Qui, comunque, è evidente l'influenza esercitata dal commento di Simplicio alle *Categorie*: Giacomo, infatti, preferisce parlare di *communitas per attributionem*, rispetto alle altre formule tommasiane, tra le quali la più prossima a quella usata da Giacomo risulta essere l'*analogia per attributionem ad unum subiectum*: cf. THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae*, 6: «Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparisonem vel convenientiam, attribuuntur uni fini (...); aliquando uni agenti (...); aliquando per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 1-47). Come opportunamente evidenziato da Francis Ruello, «n'est pas exclu que Jacques de Viterbe pense au Doctor Angélique. Peut-être pense-t-il à Henri de Gand» (F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe*, *Quodlibet I*, *Quaestio I*, in «Augustiniana» 20 [1970], pp. 179). Va notato, però, che né Tommaso né Enrico citano Simplicio.

<sup>127</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 1, p. 6, 59-60: «analogia enim secundum proprietatem vocabuli idem est quod proportio».

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, p. 7, 68-69. Rispetto a Tommaso, dunque, Giacomo introduce nel suo modo di intendere l'*analogia* alcune sfumature, che sono assenti anche in Enrico di Gand.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 13, 267-271.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 281-286.

<sup>132</sup> Cf. *ibid.*, p. 7, 75-10, 194.

actus intelligendi, ut aliquibus videtur, sive sit aliquid formatum vel constitutum per actum intelligendi, ut ab aliis ponitur. (...) Mihi tamen a praesens videtur magis rationabiliter dici quod conceptus et actus intelligenti dicant eandem rem absolutam<sup>133</sup>.

Entra in gioco, qui, la dottrina delle *aptitudines* o *idoneitates*<sup>134</sup> presenti nella materia e nell'anima: desunta soprattutto dal capitolo ottavo del commento di Simplicio alle *Categoriae*<sup>135</sup>, questa dottrina, che rappresenta «an interesting and important chapter in the development of medieval discussions on the theory of knowledge»<sup>136</sup>, consente di cogliere a un tempo la distanza di Giacomo dal suo maestro<sup>137</sup> e la sua prossimità ad altri autori appartenenti a un *milieu* culturale caratterizzato da un costante e non esclusivo riferimento ad Agostino<sup>138</sup>.

In relazione al processo di generazione naturale, il *Doctor inventivus* appare un sostenitore, tra gli ultimi del suo tempo<sup>139</sup>, della dottrina stoico-agostiniana delle *rationes seminales*, come si

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, 76-80; 89-90.

<sup>134</sup> Tale dottrina risente particolarmente dell'utilizzo del commento di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele. Lo stesso termine 'idoneitas' risulta mutuato dalla traduzione del commento simpliciano realizzata da Guglielmo di Moerbeke nel 1266: cf. A. PATTIN, *Introduction*, in SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d'Aristotele* (traduction de Guillaume de Moerbeke), ed. A. Pattin, 2 voll., Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971 (Centre De Wulf-Mansion - Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 5/1), I, pp. XI-XVIII. A questo proposito, si tenga conto di quanto già notato da L. J. Bataillon circa «une utilisation plus poussée des ouvrages traduites par Guillaume de Moerbeke», specie di quelle riguardanti i commentatori greci dello Stagirita, da parte di Giacomo: cf. L. J. BATAILLON, *Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke (Philopon, tria Opuscula) et particulièrement Jacques de Viterbe*, in *Guillaume de Moerbeke, Recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286)*, ed. J. Brams - W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1989, p. 109. Cf. anche E. P. MAHONEY, *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo* cit., pp. 424; F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe* cit., pp. 178-179.

<sup>135</sup> Cf. A. CÔTÉ, *Simplicius and James of Viterbo on Propensities* cit., pp. 25-26: «Simplicius plays a particularly vital role for James of Viterbo, as it is he who provides James with the important notion of *idoneitas* that is at the center of James's noetics, his theory of volition and his natural philosophy». All'analisi del cap. 8 del commento simpliciano alle *Categoriae*, Côté dedica il par. 1 (*ibid.*, pp. 26-31).

<sup>136</sup> Cf. E. P. MAHONEY, *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo* cit., p. 422.

<sup>137</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet II*, q. 12, ff. 18a-19a.

<sup>138</sup> Van Steenberghen definisce 'neo-agostinismo' quella forma particolare che, soprattutto in ambito francescano, la tradizione agostiniana medievale assume all'indomani delle condanne del 1270 e del 1277 come tentativo «pour faire front d'une manière efficace à l'aristotélisme radical et au thomisme sur le plan de la controverse philosophique» (F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Éditions Peeters, Louvain - Paris 1991, p. 406): caratteri essenziali del *neo-agostinismo* sarebbero il diretto richiamo ad Agostino e l'accoglienza di elementi estranei all'agostinismo tradizionale, come alcune dottrine aristoteliche e delle concezioni di provenienza araba (Avicenna) o ebraica (Avicbron). Preferiamo, tuttavia, assumere il termine 'neoagostinismo' in senso piuttosto lato, per sottrarci ai rischi dovuti all'utilizzo di una categoria storiografica che rischia di essere troppo rigida. Cf. anche D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999 (Sic et Non), pp. 170-172.

<sup>139</sup> È stato mostrato da Marta Borgo che intorno alla metà del XIII secolo il dibattito sulle *rationes seminales* ha acquisito un interesse assolutamente nuovo, propriamente filosofico, per quanto la dottrina delle *rationes seminales* come forma incomplete abbia suscitato aspre reazioni, come quella di Tommaso d'Aquino. Cf. M. BORGIO, *Les raisons séminales entre théologie et philosophie: d'Alexandre de Halès à Thomas d'Aquin*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 23 (2012), pp. 143-172.

evince dall'analisi della q. 5 della *II de quolibet* (1294)<sup>140</sup>: Mary Phelps ha mostrato come in Giacomo essa

purports to be the *via media* between the extremes of classical Anaxagorean position of *latitatio formarum* and the Avicennian position of creation of natural forms by the *dator formarum*<sup>141</sup>.

In linea con l'autorità di Agostino<sup>142</sup> e muovendo, secondo una consuetudine metodologica a lui cara, dall'analisi dei termini in questione<sup>143</sup>, il Viterbese identifica le ragioni seminali con l'*inchoatio formarum*<sup>144</sup> e con il *principium activum* nella generazione<sup>145</sup>, sulla base di una chiara influenza bonaventuriana:

(...) est notandum quod, cum satis constet rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo: satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu<sup>146</sup>.

Et ista positio ponit quod in materia sint veritates omnium formarum producendarum naturaliter; et cum producitur, nulla quidditas, nulla veritas essentiae inducitur de novo, sed datur ei nova dispositio, ut quod erat in potentia fiat in actu. Differunt enim actus et potentia, non quia dicant diversas quidditates, sed dispositiones diversas eiusdem; non tamen sunt dispositiones accidentales sed substantiales<sup>147</sup>.

---

<sup>140</sup> Cf. M. PHELPS, *The Theory of Seminal Reasons in James f Viterbo*, in «Augustiniana» 30 (1980), p. 283: «His is perhaps the last flowering of an age-old doctrine before its demise. That no later doctrine on seminal reasons is found, but only reactions against it, is significant. Although living some timorae before the end of scholasticism and the birth of renaissance philosophy, James nevertheless reflects the beginnings of the twilight of scholasticism». Phelps si riferisce, qui, alle reazioni di Bernardo d'Auvergne e di un anonimo maestro delle Arti di Parigi alla dottrina di Giacomo sulle *rationes seminales* (cf. *ibid.*, pp. 278-283).

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 272. Cf. anche *III de quolibet*, q. 10, p. 149, 127-131. Ancora sulla questione delle *rationes seminales* dell'anima razionale, cf. *ibid.*, 132-135: «Sed de ista inchoatione sive forma in potentia, quid sit et quare ponenda est, in alia praecedenti *Disputatione de Quolibet* plenius et diffusius dictum est, licet sit res valde obscura; quod indicat opinionum diversitas de ortu formarum».

<sup>142</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 5, p. 59, 15-17: «(...) rationes seminales esse in rebus corporalibus ab omnibus doctoribus catholicis est concessum, cum beatus Augustinus in pluribus locis has ponat expresse».

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, p. 63, 135-138: «Circa quod primo consideranda est ratio vel significatio nominis, ut ex hoc patet quibus modis potest accipi et intelligi ratio seminalis. Significatio autem huius nominis, quod est ratio seminalis, considerari potest et ex eo quod dicitur ratio et ex quod dicitur seminalis».

<sup>144</sup> Cf. anche AEGIDIUS ROMANUS, *In II Sententiarum* d. 18, q. 2, aa. 1 et 2, Apud Franciscum Zilettum, Venetiis 1581, ff. 73a A-92a C.

<sup>145</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 5, p. 65, 190-194 («Uno enim modo dicitur ratio seminalis inchoatio quaedam vel exordium formae quae per generationem acquiritur; et haec inchoatio est in ipsa materia rei fiendae quae per formam perficitur. Alio vero modo dicitur ratio seminalis quoddam activum principium per quod generatio ipsa completur»).

<sup>146</sup> BONAVENTURA, *In II Sententiarum* (in seguito *In II Sent.*) d. 18, a. 1, q. 3, co., in ID., *Opera theologica selecta* (editio minor), cura pp. Collegii S. Bonaventurae, II, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1938, p. 453b.

<sup>147</sup> *Ibid.* d. 7, pars 2, q. 2, a. 2, p. 192b-193a.

Il carattere ‘mediano’ della soluzione di Giacomo risiede, comunque, nel tentativo di coniugare la necessità di un’attitudine della materia verso una forma con la necessità di un agente esterno alla materia stessa, di modo che, in linea con l’insegnamento di Averroé<sup>148</sup>, il passaggio dalla potenza all’atto non risulti da un incremento numerico per il quale alla pura potenza della materia deve aggiungersi una forma intesa come pura attualità: è il *totum compositum* a preesistere ed è esso a passare dalla potenza all’atto<sup>149</sup>.

Come la dottrina delle *rationes seminales* presenti nella materia, anche quella delle *idoneitates* che si trovano nell’anima contribuisce ad individuare alcune delle fonti con cui il Viterbese mostra di avere maggiore familiarità, anche se in maniera non sempre diretta<sup>150</sup>: essa consente, inoltre, di ‘allargare’ la cerchia degli interlocutori con cui Giacomo interagisce, per affinità o per contrasto. Come gli studi di Francis Ruello<sup>151</sup> prima e di Antoine Côté<sup>152</sup> poi hanno evidenziato, alla luce di una precisa disamina della q. 7 della *I de quolibet* («Utrum motus voluntatis in finem sit actus voluntatis vel intellectus»<sup>153</sup>), il maestro agostiniano si confronta ancora una volta con le tesi di Egidio Romano, di Enrico di Gand, di Goffredo di Fontaines e, sottolinea Côté, in misura minore con quella di Tommaso d’Aquino<sup>154</sup>: in dialogo con questi autori, il *Doctor inventivus* mostra, dal proprio punto di vista, limiti e potenzialità delle loro teorie, tentando di elaborare una dottrina sui fondamenti della libertà umana in grado di rispondere alle obiezioni

---

<sup>148</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 5, p. 76, 577-583: «Confirmatur autem haec ratio ex verbis Commentatoris, in XII *Metaphysicae*, ubi dicit quod ‘opinio Aristotelis est quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma; et hoc facit movendo materiam et transmutando eam, donec exeat de ea illud quod est in ea de potentia, ad illam formam in actum’. Et subdit quod ‘ista opinio secundum aliquid assimilatur opinioni quae ponit formarum creationem, in quantum haec ponit quod illud quod est in potentia fit in actu». Cf. *In Metaph.*, VIII, text. comm. 15, f. 224ra AB.

<sup>149</sup> Cf. M. BORGIO, *Les raisons séminales entre théologie et philosophie* cit., p. 150, nota 27: «Si cette opinion doctrinale est souvent rattachée, et à juste titre, à Albert le Grand, en tant que défenseur de la thèse de l’*inchoatio formae*, il faut avouer que chez lui l’identification de la notion de puissance active de la matière physique avec celle de raison séminale reste plutôt implicite». Giacomo è senza dubbio più esplicito nella identificazione di *ratio seminalis* e di principio attivo.

<sup>150</sup> Come nel caso della dottrina stoica delle *rationes seminales* è soprattutto da Agostino che Giacomo attinge, nel caso delle *aptitudines* dell’anima va esclusa, sulla base del carattere troppo vago delle citazioni esaminate, che il Viterbese possa avere avuto conoscenza diretta del Platone del *Fedone*, del *Menone* o del *Timeo*: cf. A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L’Âme, l’Intellect et la Volonté* cit., pp. 15-16, nota 3.

<sup>151</sup> F. RUELLO, *Les fondaments de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A.* Disputatio Prima de Quolibet, q. VII (1293), in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 283-347; 25 (1975), pp. 114-142. Ruello si richiama direttamente allo studio di Odon Lottin: O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu’à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in ID., *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont Cesar - Duculot, Louvain - Gembloux 1942-1960, I (Problèmes de Psychologie), pp. 11-389. Cf. anche F. CASADO, *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo*, in «La Ciudad de Dios» 165 (1953), pp. 117-144.

<sup>152</sup> A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L’Âme, l’Intellect et la Volonté* cit., pp. 7-59 (in particolare pp. 21-28). Cf. anche ID., *Simplicius and James of Viterbo on Propensities* cit.

<sup>153</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 79, 1-2. Rispetto allo studio di Ruello, quello di Côté ha l’indubbio merito di aver analizzato il rapporto intelletto-volontà nelle questioni quodlibetali alla luce delle qq. 12 e 13 della *I de quolibet*, oltre che della q. 7.

<sup>154</sup> Cf. A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L’Âme, l’Intellect et la Volonté* cit., p. 8.

suscitate al riguardo dalle condanne del 1270<sup>155</sup> e del 1277<sup>156</sup>. Una soluzione che preveda la presenza di *aptitudines* o *idoneitates* innate (dette anche *actus incompleti* o *formae incompletae*<sup>157</sup>) all'interno dell'anima appare, agli occhi di Giacomo, 'consonante' alle *auctoritates* di Agostino e di Boezio<sup>158</sup> e, al tempo stesso, comporta due vantaggi:

- il primo, che consiste nel riconoscere la volontà (che è *nobilior intellectu*<sup>159</sup>) come libera e automotrice<sup>160</sup>;
- il secondo, che sta nell'offrire una spiegazione del meccanismo della conoscenza più plausibile di quella offerta dai postulatori di una differenza reale tra l'intelletto agente e l'intelletto possibile<sup>161</sup>.

Accanto a nozioni mutuete dalle sue consuete fonti e dai suoi interlocutori privilegiati (si pensi alla dottrina della *affectio* di ispirazione anselmiana<sup>162</sup>, o, ancora, alla distinzione tra esercizio

---

<sup>155</sup> Cf. *CUP*, I, 432 (1270, Decembris 10, Parisiis), p. 487, prop. 3 («Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel elegit») e prop. 9 («Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili»).

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, 473 (1277, Martii 7, Parisiis), prop. 194, p. 554: «anima nichil vult, nisi mota ab alio. Unde illud est falsum: anima seipsa vult».

<sup>157</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 49, 483-485.

<sup>158</sup> Nella q. 12 della *I de quolibet*, Giacomo, una volta presentate le differenti opinioni sull'intelletto agente e sul suo rapporto con l'anima, afferma: «Narratis igitur summarie diversis opinionibus de intellectu agente, tertio tangendus est quidam alius modus dicendo de ipso, qui mihi apparet inter ceteros esse rationabilior; et est multorum antiquorum doctrinae, et maxime beati Augustini et Boetii, satis consonus» (*I de quolibet*, q. 12, p. 165, 265-268). E ancora, nella risposta alla terza obiezione nella medesima questione, aggiunge: «In hoc tamen est dissimilitudo, quod sensibilia movent ipsam potentiam sensitivam, mediante immutatione organi, quae est alia ab actu sentiendi. Fantasmata vero movent intellectum, non mediante aliqua immutatione, quae sit alia ab actu intelligendi. Et ideo melior esset similitudo, si diceretur, quod sic se habent fantasmata ad intellectum in movendo ipsum, sicut se habent immutationes organorum ad potentias sensitivas. Et de sensibus quidem videtur haec esse intentio beati Augustini, in VI *Musicae*. Similiter autem in XII *Super Genesim ad Litteram*, dicit quo modo sensus in se format species. De sensu autem et intellectu expresse dicit idem Boetius in V *De Consolatione*, ubi, esclusa opinione Stoicorum, et ostenso quo modo anima se habet active in cognoscendo, tam secundum sensum quam secundum intellectum, adiungitur quod ad hoc quod anima se movet ad agens sentiendum, indiget excitatione sensibilibus» (*ibid.*, p. 172, 523-173, 535; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De musica* VI, 5, 8-10: PL 32, coll. 1167-1169; *De Genesi ad Litteram* XII, 6: CSEL 28/1, pp. 386, 22-387, 26; BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 4: CCSL 94, ed. L. Bieler, Brepols, Turnhout 1984, pp. 96, 1-99, 106).

<sup>159</sup> *I de quolibet*, q. 8, p. 120, 294.

<sup>160</sup> Come emerge dalla q. 4 della *IV de quolibet* («Utrum idem subiecto posset movere se ipsum»), con Enrico di Gand, Giacomo condivide il rifiuto del principio «omne quod movetur ab alio movetur»: cf., in particolare, R. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection of the Principle: 'Omne quod movetur ab alio movetur'*, in *Proceedings from the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, a c. di W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 279-308.

<sup>161</sup> Cf. A. CÔTÉ, *Simplicius and James of Viterbo on Propensities* cit., p. 42: «James is cleverly going to present his position as a sensible, moderate solution that eschews the symmetric and equally untenable positions of those who hold that the soul is exclusively active with respect to intellection and those who hold that it is purely passive. (...) James believes that while the soul may be partly passive, it is also partly active. (...) Likewise, in talking about an 'agent' intellect, James does not mean that the intellect acts on anything outside of itself; what he is referring to rather is the soul's ability to set itself in motion».

<sup>162</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 90, 370-375. Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio*, q. III, cap. 1, ed. F. S. Schmitt cit., II, pp. 263, 1-264, 13): «Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus; et quae sunt extra nos, ut stylus, et securis; et facit omnes voluntarios motus: ipsa vero se suis affectionibus movet: unde dici potest instrumentum seipsum movens».

e specificazione dell'atto di origine tommasiana<sup>163</sup>, come pure alla non-necessità d'azione come ragione formale della libertà, che è in linea con Agostino<sup>164</sup> e con Aristotele<sup>165</sup>), il Viterbese si serve anche di nozioni proprie, come quella di *motio formalis*:

Viso igitur quid per affectiones voluntatis intelligi debeat, restat secundo considerandum quomodo voluntas, vel anima per voluntatem, se suis affectionibus movet. Circa quod sciendum quod duplex est motio. Una quidem quae sequitur causam efficientem habentem formam completam, sicut calefactio sequitur calefacientem. Alia vero quae sequitur aliquid habens formam incompletam, necdum habentem ultimam perfectionem, ut moveri deorsum sequitur formam gravitatis vel habens huiusmodi formam<sup>166</sup>.

In forza di questa nozione, Giacomo può concludere, riprendendo la tesi di Enrico di Gand<sup>167</sup>, che

---

<sup>163</sup> *I de quolibet*, q. 7, pp. 103-104, 806-830. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 9 a. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri».

<sup>164</sup> *I de quolibet*, q. 7, pp. 82-83, 117-135. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De libero arbitrio* III, 3, 7: CCSL 29, ed. W. M. Green - K. D. Daur, Brepols, Turnhout 1970, p. 279, 61-64: «Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum uolumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est»; III, 3, 8: CCSL 29, p. 280, 107-110: «Voluntas igitur nostra nec uoluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus». Cf. anche AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei* V, 10, 1: CCSL 47, ed. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, p. 141, 25-39.

<sup>165</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* A 2 982 b 25-26.

<sup>166</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 95, 515-522. Questa nozione «paraît avoir été élaborée grâce à une réflexion sur un double problème dont le premier nous occupe présentement (le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de la volonté ou un acte de l'intellect?) et dont le second, qui fait l'objet d'une question ultérieure du même *Quodlibet*, est ainsi énoncée: l'intellect agent est-il quelque chose de l'âme? Le concept de motion formelle apparaît au terme d'une ample discussion de théories, émises par les Philosophes anciens et les Docteurs postérieurs, sur l'intellect agent, et d'une critique de Docteurs modernes qui voient dans l'intellect agent quelque chose qui appartient à l'âme, lui est immanent, à la façon d'une puissance, réellement distinct de l'intellect possible» (F. RUELO, *Les fondaments de la liberté humaine* cit., pp. 332-332).

<sup>167</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 7, p. 90, 346-355: «Et propter hoc tertius modus solvendi quorundam, qui dicunt quod idem secundum idem simul potest esse actu et potentia, sed non eodem modo. Sic autem est in voluntate. Est enim voluntas in actu quantum ad actum volitionis, non formaliter sed virtualiter, antequam moveatur; est autem in potentia ad huiusmodi actum formaliter. Quando igitur sic diversimode aliquid est actu et potentia, etiam secundum idem, tunc potest movere seipsum et erit secundum idem movens et motum. Et secundum hunc modum voluntas, existens in actu quantum ad volitionem virtualiter et existens in potentia formaliter, facit se de potentia in actum formaliter, et sic movet se». È questa l'opinione di Enrico, che Giacomo aveva inizialmente scartato come «neque conveniens neque sufficiens», giacché il diverso modo di attualità che una tale soluzione introduce (*virtualiter e formaliter*) «numquam potest efficere ut aliquid seipsum dicatur movere, quia illud, quod est actuale virtualiter, numquam sit a seipso tale actu formaliter; alioquin sol posset seipsum facere actu calidum formaliter, cum sit actu calidus virtualiter» (*ibid.*, 356-364). Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 9, ad 2, ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, XIV, Leuven University Press, Leuven 1981 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,14), pp. 230, 78-231, 88 («Ad secundum quod illi adducunt: 'Faciens aliquid de potentia in actum secundum aliquid, oportet quod prius sit in actu secundum illud', dicendum quod verum est, vel formaliter, sicut calidum est in actu prius calidum quando de potentia calido, ut de frigido, facit calidum, de quo procedit argumentum, vel virtualiter, quemadmodum sol est prius calidus quando suo radio de potentia calido facit actu calidum. Et secundum hunc modum, ut dicum est, faciens se de potentia in actum secundum aliquid prius est actu tale, licet alio modo. Et secundum hunc modum voluntas faciens se de

idem secundum idem sit in potentia et in actu, sed non eodem modo; quia est in actu incompleto et est in potentia ad complementum. Et hoc non est inconueniens, maxime quia, ut dictum est supra, haec potentia simul est activa et passiva, non actione aut passione transitiva, sed absoluta; quae magis proprie dicitur operatio<sup>168</sup>.

La presenza nell'anima di *idoneitates*, che non sono pura potenza, ma che neppure possono considerarsi come atto completo, comporta, sul versante della dottrina dell'intelletto, l'impossibilità di concepire l'atto conoscitivo come semplice *transmutatio*<sup>169</sup> di informazioni dalla cosa, attraverso i sensi e i fantasmi, all'intelletto:

Ex hoc enim provenit error Academicorum, dicentium quod nihil contingit scire, quia, cum poneret scientiam principaliter causari a rebus sensibilibus, oportebat secundum eos cognitionem transmutari secundum transmutationem rerum. Scientia autem est cognitio intransmutabilis<sup>170</sup>.

La posizione di Giacomo risulta chiaramente distante da quella di Tommaso, per il quale l'intelletto astrae dai fantasmi le *specie intelligibili* (o *forme* universali): per il Viterbese non è condivisibile la concezione di un intelletto agente che deve conferire ai fantasmi la *virtus* senza la quale questi non possono essere ricevuti nell'intelletto possibile, in quanto il contenuto del fantasma non viene ricevuto. Negata all'oggetto ogni causalità formale o efficiente nella genesi dell'atto conoscitivo, non resta che ritenere l'anima causa formale di una conoscenza che ha in Dio la sua causa efficiente<sup>171</sup>. Come per Tommaso, i fantasmi assumono il ruolo di cause strumentali<sup>172</sup>;

---

potentia volente actu volentem, prius erat volens virtualiter, scilicet habendo unde potuit se facere in actum volendi, licet non formaliter, qualem se facit illa virtute»). Circa l'interpretazione del Gandavense del principio *omne quod movetur ab alio movetur*, cf. R. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection of the Principle: 'Omne quod movetur ab alio movetur'* cit., p. 291.

<sup>168</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 99, 665-670.

<sup>169</sup> La *transmutatio* di cui parla Giacomo corrisponde alla *migratio* di Giovanni Peckham o di Vitale du Four (cf. A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L'Âme, l'Intellect et la Volonté* cit., p. 53; cf. anche ID., *La critique de la doctrine de l'abstraction de Jacques de Viterbe* cit., pp. 247-248, nota 29).

<sup>170</sup> *I de quolibet*, q. 12, p. 175, 624-627.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, 613-617: «Anima autem movetur principaliter, a Deo quidem efficienter, qui ipsam producit, a se ipsa vero formaliter; a sensibus vero et a sensibilibus movetur non principaliter, sed per modum excitationis et inclinationis cuiusdam, ut dictum est. Et ideo, causa scientiae principaliter in nobis est Deus et ipsa anima».

<sup>172</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* (in seguito *De veritate*), q. 10 a. 6 ad 7: «Ad septimum dicendum quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum condicionem utriusque et non secundum condicionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles in actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum, et sic formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. A. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXII, 3 voll., Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976).

l'importanza dell'astrazione, tuttavia, viene profondamente ridimensionata<sup>173</sup>, in quanto essa non viene intesa come l'atto mediante il quale l'intelletto 'purifica' i fantasmi, spogliando l'immagine delle sue proprietà individuali<sup>174</sup>:

Le terme d' 'abstraction' traduit en sa pensée l'idée que l'intellect, excité par les images, connaît selon un mode plus parfait que l'imagination, c'est-à-dire qu'il connaît universellement et qu'il atteint la substance<sup>175</sup>.

Coerentemente con l'individuazione dei problemi che la teoria dell'astrazione solleva ai fini di una adeguata e coerente comprensione del processo conoscitivo, Giacomo, diversamente da Egidio, si rifiuta di concepire l'idea come il risultato di una 'acquisizione dall'esterno' e, nella q. 13 della *I de quolibet*, contrappone esplicitamente la propria teoria delle *idoneitates*<sup>176</sup> a quanti, benché secondo diverse prospettive, si fanno sostenitori dell'astrazione: in particolare, Tommaso d'Aquino

---

<sup>173</sup> Si rimanda al già citato saggio: A. CÔTÉ, *La critique de la doctrine de l'abstraction de Jacques de Viterbe* cit., in particolare pp. 261-262: «La critique qu'adresse Jacques de Viterbe à la doctrine de l'abstraction est solidaire de son rejet de la doctrine de l'intellect agent: point n'est besoin de postuler un intellect agent dont l'action supposée sur les phantasmes est inintelligible et qui n'atteint en tout état de cause que les qualités accidentelles des choses. L'abstraction au sens thomiste, égidien ou godefridien est donc inutile et impossible. Pour que la connaissance des substances se réalise, il faut en passer par des aptitudes innées, préexistant sous forme de semences, qui s'épanouissent à la faveur de la causalité excitative des sens. Il est clair que le système que Jacques substitue au modèle abstractionniste présente d'importantes affinités avec les doctrines de nombreux maîtres 'augustiniens' du XIII<sup>e</sup> siècle, de Guillaume d'Avergne à Roger Marston, en passant par Thomas d'York ou Pierre de Jean Olivi. On trouve chez ces maîtres le même refus d'admettre une causalité formelle des sens sur les opérations les plus hautes de l'intellect; la même tendance à reléguer l'action des sens sur la production des opérations cognitives à une causalité excitative ou occasionnelle, obligeant à rendre compte de la ressemblance avérée entre perceptions et concept de substance par le recours à un énigmatique 'rapport de convenance', *convenientia*. Comme Jacques, c'est à l'activité de l'intellect que tous ces auteurs confèrent le rôle essentiel dans la production de la connaissance. (...) Jacques de Viterbe va plus loin que ces auteurs en postulant dans l'âme la préexistence d'idoneités correspondant exactement, terme à terme, à tous les objets du sens, de l'intellect et même de la volonté». Cf. A. ROBERT, *L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), pp. 363-393.

<sup>174</sup> La 'svalutazione' del ruolo riservato al corpo nell'acquisizione della conoscenza, in forza di una naturale *aptitudo* dell'anima, non conduce comunque, nella prospettiva di Giacomo, a ritenere vana l'unione dell'anima con il corpo, «quia non ad hoc principaliter unitur corpori, ut per ipsum suam perfectionem acquirat, sed magis ut corpus perficiat. Ex hoc tamen ipso, quod perficit corpus ut forma, ipsum corpus cooperatur ad animae perfectionem aliquo modo. Nec tamen sequitur, si anima unitur corpori, ut ipsum perficiat, non ut per ipsum perficiatur principaliter, quod anima sit propter corpus. Non enim finis animae est perfectio corporis, sed assimilatio ad id quod est et anima et corpore melius. Hoc autem est Deus» (*I de quolibet*, q. 12, pp. 179, 758-180, 764).

<sup>175</sup> F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe* cit., p. 158. Cf. *I de quolibet*, q. 12, pp. 177, 691-178, 702: «Ad illud ergo quod dicitur quarto, quod per hanc positionem tollitur abstractio intellectus, dicendum quod haec positio abstractionem non tollit, sed negat abstractionem, quae dicitur fieri ab aliquis per depurationem fantasmatum. Non enim dicitur intellectus abstrahere a fantasmatibus, ea depurando vel illustrando, sed quia, ab ipsis fantasmatibus excitatus, puriori modo cognoscit quam fantasia. Unde, licet fantasia cognoscat particulariter, intellectus tamen cognoscit universaliter, et, licet fantasia per se sit cognoscitiva accidentium, intellectus tamen ad ipsam substantiam attingit. Haec autem abstractio intellectus ex ipsa potentia intellectuali procedit, quae, secundum aptitudines inditas, primo habet ordinem ad intelligendum universalialia, et per ipsa ad particularia, et prius ad intelligendum substantias quam accidentes».

<sup>176</sup> Cf. A. CÔTÉ, *La critique de la doctrine de l'abstraction de Jacques de Viterbe* cit., pp. 242-243: «L'âme humaine se présente pour Jacques comme un système d'idoneités, organisé du plus général au plus spécial. Les plus générales sont les puissances cognitives et appetitives elles-mêmes: l'intellect, le sens et la volonté».



e Goffredo di Fontaines<sup>177</sup>. Muovendosi tra le tesi opposte di una conoscenza indiretta della sostanza mediante le sue proprietà accidentali<sup>178</sup> e la tesi della conoscenza diretta della sostanza, nelle varianti di Ruggero Bacone<sup>179</sup> e di Egidio Romano<sup>180</sup>, il Viterbese afferma che

si autem ponantur in intellectu similitudines quaedam innatae, per quas anima se movet ad intelligendum actu, ut supra dictum est, non videtur difficile ostendere quomodo intellectus intelligit substantiam per propriam speciem, quamvis in fantasia non sit nisi species accidentis<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> Per Tommaso la *species intelligibilis* è «forma intellectus et intelligendi principium» (THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 53, n. 444; edizione: ID., *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XIII-XV, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-1930); per Goffredo «ipsum intelligere etiam potest dici species sive forma» (GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, q. 19, p. 275).

<sup>178</sup> È questa la posizione di Riccardo di Mediavilla, formulata nel contesto della dottrina eucaristica. Riccardo, infatti, esclude che le specie intelligibili possano venire dalla conoscenza diretta della sostanza, in quanto una tale conoscenza sarebbe di tipo intuitivo e non è questo il modo in cui si acquisisce la conoscenza delle cose. Cf. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, lib. II, d. 24, a. 3, co., Brixiae 1591, p. 310a-b: «(...) in sacramento altaris non remanet substantia panis, sed eius accidentia, et tamen per illa accidentia ita posset homo devenire in cognitionem substantie panis, sicut posset, si illis accidentibus subesset substantia: aliter enim per naturam posset homo cognoscere per inquisitionem, quod illis accidentibus non subesset substantia, cum tamen uia nature hoc scire non possimus, sed certa fide credimus».

<sup>179</sup> Per Bacone, nella lettura che ne offre il Viterbese, «tota res multiplicat se ad quamlibet animae potentiam, ita quod etiam in sensu et fantasia est species substantiae velata cum accidentibus, sicut et in re extra latet substantia sub accidentibus» (*I de quolibet*, q. 13, p. 188, 193-195). Cf. ROGERUS BACO, *De multiplicatione specierum*, in *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, Critical edition with English translation, introduction and notes of the *De multiplicatione specierum* and *De speculis comburentibus*, ed. D. Lindberg, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 26, 88-92: «Quinque enim sensus particulares et sensus communis, et si volumus adiungere eis ymaginationem (...), non comprehendunt nisi accidentia, quamvis per eos transeant species formarum substantialium».

<sup>180</sup> A Egidio Romano sono ascrivibili due possibili varianti della medesima tesi:

- secondo la prima, «sicut accidens producit realiter substantiam in virtute substantiae, ut calor producit formam substantialem ignis in virtute formae substantialis ignis generantis, sic etiam species accidentis existens in fantasia, in virtute substantiae cui coniunctum est accidens illud in re extra, potest causare in intellectu speciem substantiae, in virtute tamen intellectus agentis illustrantis et abstrahentis speciem substantiae a conditionibus materialibus» (*I de quolibet*, q. 13, pp. 188, 201-189, 207; cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, in ID., *De ente et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, Per Simonem de Luere, Venetiis 1503 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968), f. 81v: «Nunc autem uidemus quod licet uirtutes actiue sint accidentia, tamen per huius accidentia, quia agunt in uirtute forme substantialis agentis inducunt substantialem formam; nam licet in igne non sit uirtus actiua nisi calor, ignis tamen calefaciendo generat ignem, et calor igneus in uirtute forme ignis inducit formam substantialem ignis: sic et in proposito: dato quod fantasia non esset susceptiua nisi intentionum accidentalium, tamen quia intentiones accidentium agunt in uirtute intentionis substantie, ut cum intellectus noster sit susceptiuus similitudinis substantie intentione accidentium existentes in fantasia agunt in duplici uirtute: uidelicet in uirtute luminis intellectus agentis, et quantum ad hoc potest mouere intellectum possibilem. Licet ipse non sint actu et formaliter intelligibiles, agunt etiam in uirtute forme substantialis et quantum ad hoc possunt causare in intellectu similitudinem substantialem»)

- secondo l'altra, «cum enim in intellectu agente praeexistant in virtute omnia intelligibilia, poterit, actione ipsius in fantasmate, causari species substantiae in intellectu possibili, quamvis in fantasia solum sit species accidentis» (*I de quolibet*, q. 13, pp. 189, 208-211; cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Super librum de causis*, Apud Iacobum Zoppinum, Venetiis 1550 [rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968], f. 63G: «(...) anima humana in suo primordio, antequam acquirat aliquam speciem intelligibilem, licet non sit formaliter actu in genere intelligibilium, est tamen uirtualiter actu in genere ipso intelligibilium»).

<sup>181</sup> *I de quolibet*, q. 13, p. 189, 212-215.

Per Giacomo, dunque, risulta possibile la conoscenza diretta della sostanza, senza dover ricorrere alla complessità delle soluzioni di Bacone e del Romano, una volta che si ammettano le specie delle sostanze come *naturaliter animae inditae* piuttosto che come *acquisitae* a partire dalle immagini mediante un procedimento astrattivo. Il *Doctor speculativus* si rivela, per così dire, più ‘agostiniano’ del suo stesso maestro, nel resistere all’idea che l’intelletto abbia bisogno di una facoltà inferiore per giungere alla conoscenza.

Si loquamur de specie quae est in intellectu, substantia per propriam speciem intelligitur<sup>182</sup>.

La conoscenza della sostanza ha inizio come conoscenza confusa, ma intuitiva della specie presente nell’intelletto sotto forma di attitudine ed è occasionata da una percezione sensibile. Solo tramite la conoscenza, inizialmente imperfetta, delle proprietà accidentali si giunge a una conoscenza distinta della sostanza, che è la conoscenza definitiva: a questo punto, infine, diviene possibile una conoscenza perfetta anche delle proprietà accidentali<sup>183</sup>. Una tale posizione appare coerente con la anteriorità della sostanza sugli accidenti e con l’innegabile ruolo che gli accidenti giocano nella conoscenza della sostanza. Il ricorso ai sensi, in questa prospettiva, per quanto necessario all’avvio del processo conoscitivo, non risulta comunque sufficiente<sup>184</sup>: è solo ammettendo la presenza nell’anima delle *idoneitates*, che è possibile stabilire una adeguata corrispondenza tra il piano conoscitivo e quello ontologico, in quanto Dio è all’origine di entrambi<sup>185</sup>.

L’analisi della dottrina delle *idoneitates/apitudines* nelle questioni quodlibetali permette di accostare Giacomo ad autori quali Giovanni Peckham<sup>186</sup> e Guglielmo

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, 228-230.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 191, 296-302: «Unde his est ordo in cognoscendo, quod primo cognoscimus intuitive substantiam cognitione confusa, deinde cognoscimus accidentales proprietates cognitione imperfecta. Deinde per huiusmodi proprietates devenimus in cognitionem substantiae distinctam, quae est cognitio definitiva. Nam accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. Deinde vero, per quod quid est substantiae, devenimus in cognitionem accidentalium proprietatum perfectam».

<sup>184</sup> Cf. A. CÔTÉ, *La critique de la doctrine de l’abstraction de Jacques de Viterbe* cit., p. 262: «Son [de Jacques] originalité et son audace, si on peut les résumer en un mot, consistent à avoir identifié les espèces intelligibles de la gnoséologie aristotélicienne avec les qualités de la seconde espèce relues par Simplicius, dotant l’âme, ce faisant, d’un système de catégories qui ne sont autres, sous une forme inchoative, que celles mêmes du réel».

<sup>185</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 5, p. 82, 776-788: «Hoc autem agens est Deus qui producendo materiam indidit ei potentias huiusmodi; quae sunt formarum praeparationes et exordia. Unde et Simplicius dicit quod haec potentia est in materia a specie secundum participationem rationem in mixtam; et alibi ait quod idoneitas existens impressio speciei, a specie datur materiae, idest a forma, non quidem ut ipsa forma habet esse in materia; sic enim idem daretur a se, sed ut habet esse immateriale. Forma autem sic sumpta est idea in Deo existens, ex qua ortum habet forma in materia, sicut et Boetius ait, in libro *De Trinitate*, quod ex his formis quae sunt praeter materiam, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Et Commentator, in XII Metaphysicae, dicit quod: ‘omnes proportionales et formae sunt in potentia in prima materia et in actu in primo motore, et assimilatur aliquo modo esse eius quod sit in anima artificis’».

<sup>186</sup> Cf. JOHANNES PECKHAM, *Tractatus de anima*, ed. G. Melani, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1948, p. 146: «(...) anima habet aliquid activum et aliquid materiale quasi passivum, quod est in potentia omnia intellecta, et fit actu res intellecta dum excitatur ab extra et propellitur in eius similitudinem».

d’Auvergne<sup>187</sup>, con i quali egli condivide la tesi della causalità ‘eccitativa’ dei sensi; l’affinità con tali maestri evidenzia l’influenza esercitata sul Viterbese da ambienti intellettuali (francescani e non) di matrice ‘agostiniana’, ma non circoscrivibili alla sola ‘scuola egidiana’. Di Egidio, in effetti, Giacomo sembra condividere più l’‘agostinismo’ di fondo, che specifiche posizioni dottrinali e queste, quando accolte, vengono sottoposte a sottili precisazioni: più frequentemente, infatti, il Viterbese si orienta verso soluzioni che risultano dallo sforzo di integrare quanto di ‘ragionevole’ e ‘probabile’ è possibile ravvisare nelle diverse dottrine prese in esame all’interno di un impianto speculativo sostanzialmente platonizzante-agostiniano<sup>188</sup>.

Ad analoghe considerazioni si è condotti dall’analisi di due questioni disputate sull’*habitus*, che Giacomo avrebbe discusso a Parigi o forse a Napoli<sup>189</sup>: qui, infatti, richiamandosi all’*auctoritas* di Agostino<sup>190</sup>, Giacomo afferma che gli *habitus* possono essere considerati *naturaliter inditi*,

si uero intelligatur inchoatio secundum essentiam habitus, non secundum modum essendi habitualem sed potentialem<sup>191</sup>.

Per il Viterbese, gli *habitus* sono delle capacità, delle attitudini connaturali, che fungono, come le ragioni seminali per la materia, da ‘forme embrionali’ delle virtù morali e intellettuali. Con ciò, il *Doctor inventivus* non esclude che l’*habitus*, in quanto *habitus* («quantum ad essentiam habitus secundum modum essendi habitualem»<sup>192</sup>), sia acquisito, ma intende rispondere all’esigenza di una sensibile riduzione del ruolo riservato a una qualsivoglia causalità estrinseca nelle operazioni della vita psichica<sup>193</sup>. È questa, ma solo in parte, la posizione di Tommaso, il quale aveva affermato, interrogandosi sulla causa delle virtù, che

aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo, ex natura speciei; alio modo, ex natura individui. (...) Utrouque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam

---

<sup>187</sup> Cf. GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De universo*, secundae partis pars II, cap. III, in *Opera omnia*, Apud Emundum Couterot, Parisiis 1647 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1963), I, p. 1018b: «<I>llae [scil. designationes] autem, quae fiunt in intellectu, sive apud intellectum, per ipsum ex natura, & per naturam fiunt, naturam inquam intellectus, quia mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus, exilissimeque excitatus ab illis, res ipsas sibi ipsi exhibet, et praesentat, et earum specis sibi ipsi in semetipso format».

<sup>188</sup> In tal senso, è possibile affermare che il pensiero del *Doctor fundatissimus* non offre a Giacomo una *auctoritas* su cui basarsi, ma una delle tante *opiniones* con cui confrontarsi.

<sup>189</sup> E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe* cit., p. 273. Le due questioni, conservate nel solo manoscritto di Napoli, Biblioteca Nazionale ‘Vittorio Emanuele III’, VII C 4, ff. 85ra-86ra (di seguito alle *quaestiones de divinis praedicamentis*) sono state di recente edite da Côté, il quale, purtroppo, non si è preoccupato di sciogliere il nodo relativo al luogo e alla data della loro composizione: cf. A. CÔTÉ, *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe* cit.

<sup>190</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De libero arbitrio* II, 20, 54: CCSL 29, ed. W. M. Green - K. D. Daurer, Brepols, Turnhout 1970, p. 273, 16-23.

<sup>191</sup> A. CÔTÉ, *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe* cit., p. 304.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, p. 301.

inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt. Et secundum hoc, unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectualesquam morales, secundum quandam aptitudinis inchoationem, sunt in nobis a natura. Non autem consummatio earum<sup>194</sup>.

Giacomo, tuttavia, si discosta dall'Angelico nel modo di considerare le potenze appetitive: questi, infatti, pur ammettendo l'esistenza di *habitus* appetitivi individuali, dipendenti dalla complessione particolare del proprio corpo, riteneva che

in appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem, ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum<sup>195</sup>.

Tommaso ammette un *habitus* naturale dei principi morali, cui dona il nome di *sinderesi*, ma, diversamente da Giacomo, ritiene che la sua 'sede' sia la medesima dell'*habitus* naturale dei principi speculativi, vale a dire la *ratio*:

*IV de quolibet*, q. 29, p. 105, 234-249

THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 16 a. 1 co.

Sed sine praeiudicio dictarum opinionum potest aliter dicere quod omnes habitus pure morales et in voluntate et in appetitu sensitivo esse habent; sed in voluntate sunt principaliter, in appetitu sensitivo sunt secundario et secundum aliquid

Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet.

Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est.

Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu

<sup>194</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 63 a. 1 co.

<sup>195</sup> *Ibid.*, q. 51, a. 1, co.

Per il *Doctor graciosus*, dunque, come per la tradizione francescana facente capo a Bonaventura<sup>196</sup>, nella volontà vi sono degli *habitus* naturali dei principi morali, esattamente come nell'intelletto vi sono gli *habitus* naturali dei principi speculativi. Ciò risulta ascrivibile, in ultima istanza, al *volontarismo* di cui egli è sostenitore<sup>197</sup> e che trova riscontro, tra l'altro, in diversi luoghi dell'opera del Viterbese, come nelle *Quaestiones de Verbo*<sup>198</sup> e in molte delle quodlibetali<sup>199</sup>.

Un'ultimo sguardo va rivolto alla q. 17 della *I de quolibet* («Utrum papa possit absolvere aliquem usurarium, absque hoc quod usuras restituat»<sup>200</sup>): trattandosi di una questione relativa alla *potestas* e alla *iurisdictio* che il papa ha *in temporalibus* («quia vero pecunia, vel id quod pecunia mensurari potest, est aliquid temporale»<sup>201</sup>), Giacomo si trova qui ad affrontare il problema del rapporto tra poteri che, ampiamente sviluppato nel successivo *De regimine*, costituisce uno dei nuclei teoretici più significativi della sua produzione, tanto che ad esso è stata a lungo quasi esclusivamente legata la sua fama. Anche in questo caso, il Viterbese si trova a confrontarsi con delle differenti opinioni: quella di quanti pensano «quod papa solum habet potestatem spiritualem; iurisdictionem vero temporale non habet, nisi ex concessione saecularium principum»<sup>202</sup> e quella di quanti ritengono, invece, «quod papa utramque potestatem habet»<sup>203</sup>. A sostegno dell'una e dell'altra posizione, viene riportata una lunga serie di decreti e decretali<sup>204</sup>, che costituiscono dei 'luoghi comuni' del dibattito sulle *potestates* nel medioevo e che confermano la non estraneità e la non indifferenza dell'Agostiniano a tale dibattito, benché il livello a cui Giacomo si pone per la soluzione della questione non sia strettamente giuridico, ma rigorosamente filosofico-teologico. Il *Doctor speculativus* procede chiarendo subito la propria opzione per la seconda opinione,

<sup>196</sup> Cf. BONAVENTURA, *In II Sent.* d. 39, a. 1, q. 21, co., p. 936a-b.

<sup>197</sup> Ci limitiamo, per il momento, a parlare, in maniera piuttosto generica, di 'volontarismo', senza qualificare un tale orientamento speculativo come 'forte', secondo l'interpretazione offerta da Côté: cf. A. CÔTÉ, *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe* cit., p. 300. Cf. anche, ID., *Simplicius and James of Viterbo on Propensities* cit., p. 32.

<sup>198</sup> Cf. IACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones de Verbo*, V, ms. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio A. 971, f. 73va: «Et ideo dicendum est quod intellectus diivinus omnia producibilia et singulos modos operandorum possibles circa creaturas considerat et eos sub omnimoda indifferentia ad essendum et non essendum fiendi et non fiendi proponit uoluntati ut, ostensa sua communicabilitate infinita et modis communicabilitatis sue, libere eligat suam bonitatem uel in esse nature uel in esse gratie communicare istis et non illis».

<sup>199</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 8, pp. 112-127 (in particolare p. 120, 293-294: «intellectus non est nobilior voluntate, sed econverso voluntas est nobilior intellectu»). La superiorità della volontà risulta *ex parte obiectorum* (il bene è, infatti, più nobile del vero), *ex modo operationis* (una facoltà che opera liberamente è più nobile di una facoltà che non opera liberamente), *ex modo conformationis* (la volontà unisce all'oggetto «per modum cuiusdam convenientiae et connaturalitatis», mentre l'intelletto unisce «per modum cuiusdam repraesentationis et manifestationis»): cf. *ibid.*, pp. 119, 251-120, 272.

<sup>200</sup> *Ibid.*, incip., p. 3, 99-100; q. 17, p. 207, 1-2. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, 65-92, ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, p. 376.

<sup>201</sup> *I de quolibet*, q. 17, p. 207, 12-13.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 23-25.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 208, 40.

<sup>204</sup> Con il termine *decretali* si indicano le costituzioni di carattere generale emanate dai pontefici: redatte in forma di lettera, esse contenevano norme giuridiche, aventi forza obbligatoria per tutti i fedeli. Rimandiamo, per i decreti e per le decretali citati da Giacomo, alle note dell'edizione critica di Ypma.

riconosciuta come *rationabilior*, sulla base della superiorità dello spirituale sul temporale «dignitate» e «causalitate»<sup>205</sup>. Quanto alla superiorità dello spirituale *dignitate*, essa appare manifestamente ammessa da tutti<sup>206</sup>; quanto alla superiorità *causalitate*, se è vero quanto afferma lo pseudo-Dionigi, che «quae sunt causatorum praeinsunt causis»<sup>207</sup>, necessariamente il potere temporale deve risiedere nella Chiesa presso colui che è «summus et universalis Ecclesiae prelatus»<sup>208</sup>. Ciò viene dimostrato facendo ricorso a una duplice argomentazione: «ex ordine rerum» e «ex ordine finium». In relazione all'*ordo rerum*, è evidente che le realtà corporali sono rette dalle realtà spirituali. I due poteri, benché diversi per grado, si riferiscono comunque a una stessa origine, come suggerisce Ugo di San Vittore:

Quantum autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tantum spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est et cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: 'Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur'<sup>209</sup>.

Il potere terreno viene, quindi, istituito e giudicato dal potere spirituale, ad esso superiore in dignità; a sua volta, il potere spirituale, può essere giudicato solo da Dio, che lo ha istituito.

In relazione all'*ordo finium*, viene applicato qui il principio della 'gerarchia' dei fini<sup>210</sup>: posto che tanto il potere secolare quanto quello spirituale tendono al medesimo bene, che consiste nel vivere secondo virtù<sup>211</sup>, va riconosciuto che questi due poteri vi tendono in

---

<sup>205</sup> *I de quolibet*, q. 17, p. 208, 48-50. Questo tema sarà fondamentale anche nel *De regimine*.

<sup>206</sup> Cf. *ibid.*, p. 208, 53-55. Cf. *ibid.*, p. 208, 55-209, 57. Giacomo cita così a sostegno della opinione che attribuisce al pontefice il duplice potere spirituale e secolare il medesimo decreto cui si appellano i sostenitori dell'opinione contraria.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 208, 50. Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 8, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, 2 voll., W. de Gruyter, Berlin - New York 1990-1991, I, pp. 133, 3-4 (il testo – nella traduzione di Scoto – è citato anche, in ben altri contesti, da Tommaso – ad esempio, nell'ambito della questione «Utrum Deus convenienter indiderit materiae rationes seminales» – ed Enrico di Gand – «Utrum quaelibet res cuiuscumque praedicamenti indifferenter Deo est tribuenda»: cf. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis* (in seguito *Super Sent.*), lib. 2 d. 18 q. 1 a. 2 co. (edizione di riferimento: ID., *Scriptum super Sententiis*, II, 1-2, ed. P. Mandonnet, 2 voll., Lethielleux, Paris 1929; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 32, q. 2, co., ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, XXVII, Leuven University Press, Leuven 1991 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,27), p. 45, 80-81.

<sup>208</sup> *I de quolibet*, q. 17, p. 208, 52-53.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 75-81: cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei* II, 2, 4, ed. R. Berndt, Aschendorff, Münster 2008 (Corpus Victorinum – Textus historici, 1), p. 339, 8 (cf., più in generale, tutto il cap. 4). Il testo scritturale cui Ugo fa riferimento è *1Cor* 2,15. La citazione ritornerà, almeno parzialmente, nel *De regimine* (II, 10, in JAMES OF VITERBO, *De regimine christiano. A critical edition and translation*, ed. R. W. Dyson, Brill, Leiden - Boston 2009, p. 286), nella risposta all'obiezione sulla superiorità del potere spirituale su quello temporale.

<sup>210</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, II, 3, in ID., *Opera omnia* cit., XLII, pp. 449-471 (in particolare p. 466, 58-80).

<sup>211</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 17, p. 210, 91.

maniera diversa<sup>212</sup>. Il potere secolare tende al bene cui si giunge mediante le sole capacità naturali (*virtute naturae*); il potere spirituale, invece, tende al bene inteso come bene soprannaturale, cioè all'eterna beatitudine: essendo questo fine «potior» e «principalior» ne consegue che «spiritualis potestas est superior potestate saeculari»<sup>213</sup>. Questo fine, in quanto soprannaturale, viene conseguito non «virtute naturae», ma «virtute et operatione Christi»<sup>214</sup>: bisogna, pertanto, che anche il vicario di Cristo sia considerato superiore non solo *dignitate*, ma anche *causalitate*<sup>215</sup>. Di qui, il potere spirituale – cui compete anche il potere di legiferare<sup>216</sup> – può essere detto «regale sacerdotium»<sup>217</sup>, secondo quanto afferma *1Pt 2,9*: essendo Cristo re e sacerdote<sup>218</sup>, anche del suo vicario occorre riconoscere che

potestatem habet regalem et sacerdotalem, et per ipsum regalis potestas instituitur, ordinatur, sanctificatur et benedicitur<sup>219</sup>.

Il nucleo teoretico fondamentale della questione può essere rinvenuto nell'affermazione

in Ecclesia sacerdotalis dignitas regalem potestatem sanctificat per benedictionem et format per institutionem<sup>220</sup>.

---

<sup>212</sup> Diversamente Giovanni Quidort: cf. JOHANNES QUIDORT, *Tractatus de potestate regia et papali*, V, ed. J. Leclerq, in *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIème siècle*, Vrin, Paris 1942, p. 185, 3. 6-7 («in veteri lege [...] per sacerdotem non dirigebatur rex ad aliquod altius bono multitudinis cuius cura sibi incumberat»). Giovanni, comunque, riconoscendo che «Christi sacerdotium dignius regia potestate» (*ibid.*, p. 185, 22).

<sup>213</sup> *I de quolibet*, q. 17, p. 210, 100.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>215</sup> Contro una tale conclusione si pronuncerà più tardi Giovanni Quidort (facendo appello, tra l'altro, ad alcune delle autorità utilizzate da Giacomo). Cf. JOHANNES QUIDORT, *Tractatus de potestate regia et papali*, V, p. 184, 15-25: «nec tamen si princeps maior est sacerdos dignitate et simpliciter oportet quod sit maior eo in omnibus. Non enim sic se habet potestas secularis minor ad spiritualem maiorem quod ex ea oriatur vel derivetur sicut se habet potestas proconsulis ad imperatorem qui eo maior est in omnibus quia potestas sua ab illo derivatur; sed se habet sicut potestas patrisfamilie ad potestatem magistri militum quarum una ab alia non derivatur, sed ambe a quadam potestate superiori. Et ideo potestas secularis in aliquibus maior est potestate spirituali, scilicet in temporalibus, nec quoad hoc est ei subiecta in aliquo quia ab illa non oritur, sed ambe oriuntur ab una suprema potestate, scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus sed in hiis solum in quibus suprema supposuit eam maiori». Più avanti, poi, in maniera ancora più esplicita, Giovanni afferma: «sed quia aliqui preeminentiam sacerdotii super regiam dignitatem in tantum extollere volunt dicant sacerdotium non solum dignitate, ut dictum est, sed etiam causalitate precedere et potestatem secularem in sacerdotali contineri et ab ea constitui, restat ostendere qualiter papa, qui supremum locum tenet inter Christi sacerdotes, predictam habeat vel non habeat potestatem» (*ibid.*, 26-31). «Aliqui» è, qui, riferito proprio alla questione di Giacomo che stiamo esaminando, come ha giustamente notato Briguglia, rifacendosi a K. UBL - L. VINX, *Kirche Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, OP († 1306)*, in *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten für österreichische Geschichtsforschung*, a c. di C. Egger - H. Weigl, Oldenbourg Verlag, Wien - München 2000, pp. 304-344: cf. GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI - EGIDIO ROMANO, *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a c. di G. Briguglia, Marietti, Genova - Milano 2009, p. 77, n. 75.

<sup>216</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 17, p. 210, 105-108: «Hinc est, quod papa tradit leges principibus, secundum quas etiam temporalem iurisdictionem exequi et exercere debeant. Nec possunt saeculares principes aliunde leges accipere, nisi prius per papam fuerint approbatae».

<sup>217</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>218</sup> Al di là del generico richiamo all'Antico Testamento, che rimanda all'antiorità cronologica dell'istituzione del sacerdozio su quella della monarchia in Israele, tutt'altro che secondario appare, in questo contesto, il riferimento cristologico, sebbene non ulteriormente approfondito.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 110-112.

<sup>220</sup> *I de quolibet*, q. 17, p. 210, 115-116 (cf. anche *De regimine christiano*, II, 7, p. 212).

La causalità dello spirituale sul temporale si esercita a un duplice livello<sup>221</sup>: il primo, che potrebbe dirsi, in senso lato, *sacramentale*<sup>222</sup> e il secondo che è quello *giuridico*<sup>223</sup>. La giurisdizione che compete al potere spirituale non è, infatti, legata esclusivamente alla vita e all'agire sacramentale della Chiesa, ma è anche un potere che si esercita su quel corpo 'sociale' che è la comunità ecclesiale. Poiché solo il papa riceve l'uno e l'altro potere immediatamente da Dio, non si dà possibilità di una vera e retta *res publica* al di fuori del governo del pontefice: il principe, infatti, riceve il potere temporale da Dio, ma attraverso la mediazione del papa, conformemente a quanto enunciato da *Rm* 13,1 («non est potestas nisi a Deo»<sup>224</sup>). Dal canto suo, il pontefice, pur avendo entrambi i poteri, non li ha allo stesso modo:

spiritualis est apud ipsum et secundum primariam auctoritatem et secundum immediatam executionem, temporalis autem solum secundum primariam auctoritatem, non autem secundum immediatam executionem<sup>225</sup>.

L'immediato esercizio del potere temporale è, infatti, trasmesso ai principi secolari<sup>226</sup>, benché in alcuni casi si dia la possibilità di un esercizio immediato del potere temporale da parte del pontefice<sup>227</sup>. Va rigettata, pertanto, l'opinione di quanti, pur riconoscendo che il pontefice abbia entrambi i poteri «secundum auctoritatem primam et supremam»<sup>228</sup>, affermano che l'imperatore riceve immediatamente da Dio l'esercizio del potere temporale: invano il papa avrebbe il potere temporale, se non se ne servisse o se non potesse concedere ad altri di servirsene<sup>229</sup>. In breve, i due poteri competono *de iure* al papa<sup>230</sup>, benché debbano chiaramente essere distinti quanto al conseguimento immediato del proprio fine e quanto a colui che li possiede, secondo l'esercizio

<sup>221</sup> Diversamente, il papa riceve entrambi i poteri «ex institutione divina» (*ibid.*, p. 23, 192).

<sup>222</sup> La benedizione si riferisce all'ordine.

<sup>223</sup> L'istituzione si riferisce alla giurisdizione.

<sup>224</sup> Poco più avanti, Giacomo chiarisce che «quod imperium a solo Deo est (...) quia non habetur ex auctoritate humana, sed divina. Nec tamen sequitur, quod non sit a papa; sed est ab ipso, non in quantum homo est, sed in quantum derit Dei personam et vicem» (*Ibid.*, 195-198).

<sup>225</sup> *Ibid.*, 138-141.

<sup>226</sup> Contro questa posizione cf. JOHANNES QUIDORT, *Tractatus de potestate regia et papali*, X, p. 199, 3-6 (cf. *ibid.*, 7-20).

<sup>227</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 17, p. 212, 170-184.

<sup>228</sup> *ibid.*, p. 211, 147-148.

<sup>229</sup> Ciò è confermato, tra l'altro, dall'autorità di Bernardo di Clairvaux: cf. *ibid.*, p. 212, 156-165 («Quid tu denuo usurpare gladium tentas, quem semel iussus es reponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: 'Converte gladium tuum, in vaginam'. Tuus ergo et ipse (tuo forsitan nutu, etsi non tua manu) evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus apostolis: 'Ecce gladii duo hic', non respondisset Dominus: 'Satis est', sed 'Nimis est'. Uterque ergo est Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia; ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris»; cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS, *De consideratione ad Eugenium Papam* IV,3,7, in *Id.*, *Opere*, ed. F. Gastaldelli, 8 voll., Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984-1987, I, p. 870, 5-8).

<sup>230</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 17, p. 214, 217-220: «Habet igitur papa utramque iurisdictionem sive potestatem, sicut dictum est. Si qui autem aliter notaverunt in favorem principum, ordo tamen institutus a Deo immutabilis manet, et quicquid sit vel fiat de facto, de iure tamen sic est».



immediato, essendo il potere temporale inferiore al potere spirituale<sup>231</sup> e ad esso riconducibile come alla sua causa<sup>232</sup>. L'accentuazione della distinzione dei due poteri in termini di subordinazione dell'uno all'altro e di limitazione del potere regale nel suo stesso esercizio<sup>233</sup>, consente, ancora una volta, di ricondurre la riflessione del Viterbese all'alveo della tradizione 'agostiniana'; essa è, d'altro canto, il riflesso, sul versante politico, di un dualismo ontologico, qui piuttosto polarizzato e gerarchizzato<sup>234</sup>, con il quale Giacomo non potrà fare a meno di confrontarsi anche in seguito.

### 1.1.2 Gli anni del soggiorno napoletano: da *magister* ad *archiepiscopus*

Nel maggio del 1300 Giacomo, che partecipava in qualità di definitore della provincia Romana al Capitolo generale dell'Ordine a Napoli, viene nominato *lector principalis* dello *Studium* napoletano, incarico che avrebbe ricoperto sino al 3 settembre del 1302, quando Bonifacio VIII lo designa come arcivescovo alla diocesi di Benevento. Dopo soli tre mesi, su sollecitazione di Carlo II d'Angiò, lo stesso pontefice trasferisce il neo-ordinato alla sede arcivescovile di Napoli, capitale del regno di Sicilia (12 dicembre 1302):

non si trattava di una scelta senza precedenti e soprattutto si rivelava coerente con la linea del papato di appoggiarsi per il reclutamento episcopale sulla realtà nuova e dinamica degli Ordini mendicanti. Gli stessi uomini che avevano sostenuto il confronto intellettuale con le nuove, minacciose correnti di pensiero erano ora chiamati a servire più direttamente la Chiesa e la Santa Sede come vescovi<sup>235</sup>.

Il periodo dell'episcopato di Giacomo si presenta come *bellico*<sup>236</sup>, sul versante della politica interna della monarchia angioina<sup>237</sup>, e, al tempo stesso, risulta segnato da una nuova fase della *crisi dei rapporti tra monarchia francese e pontificato*, che si sarebbe avviata ben presto verso una nuova composizione, con la morte di Bonifacio (11 ottobre del 1303) e la salita al soglio pontificio con il nome di Clemente V del francese Bertrand de Got, che avrebbe trasferito la sede apostolica ad Avignone. Entro un contesto caratterizzato dalle profonde tensioni tra potere temporale e spirituale, l'Agostiniano si trova a muoversi prima come *magister*, poi come *archiepiscopus*, come uomo

---

<sup>231</sup> Se, dunque, la Chiesa paga un tributo all'imperatore non lo fa come a un superiore o perché vuole, con ciò, riconoscere un *dominium*, ma solo «pro pace et quiete, qua debet Ecclesiam tueri et defensare» (*ibid.*, p. 213, 210-211).

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, 185-190.

<sup>233</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 11, p. 220, 165-166: «princeps non est dominus, sed tutor et defensor».

<sup>234</sup> Diversamente Côté, per il quale si assiste qui ad «une nette relativisation du dualisme des pouvoir» (A. CÔTÉ, *Le Quodlibet I, question 17* cit., p. 54).

<sup>235</sup> P. VIAN, *Giacomo da Viterbo* cit., pp. 20-21.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>237</sup> Solo quattro giorni prima della nomina beneventana, esattamente il 29 agosto 1302, nella cittadina siciliana di Caltabellotta, gli Angioini avevano stipulato con gli Aragonesi un accordo che riconosceva a Federico II d'Aragona il governo sulla Sicilia con il titolo di re di Trinacria, ma con l'impegno aragonese – che sarebbe poi stato disatteso – di restituire l'isola alla casa angioina alla morte di Federico.

‘dell’istituzione’<sup>238</sup>, dunque, proprio in un tempo in cui l’affermazione da parte pontificia della *plenitudo potestatis* del vicario di Cristo sembrava chiudere la via ad ogni possibile pretesa di piena legittimazione e autonomia del potere secolare al di fuori del potere spirituale<sup>239</sup>. A Napoli, Giacomo sarebbe rimasto sino alla morte, sopraggiunta verso la fine del 1307 o entro il mese di febbraio del 1308<sup>240</sup>.

### 1.1.2.a *Le opere del periodo napoletano*

Quanto alle opere certamente ascrivibili al periodo napoletano, il *De perfectione specierum* (inedito)<sup>241</sup> e il *De regimine christiano*<sup>242</sup> sarebbero state composte da Giacomo mentre era *lector principalis* presso lo studio dell’Ordine: in particolare, il *De regimine* venne composto tra il marzo e il settembre del 1302 e dedicato a Bonifacio VIII, poco prima della nomina episcopale; a questo medesimo periodo potrebbe risalire l’inizio della redazione della *Summa de peccatorum distinctione*<sup>243</sup>, completata al tempo dell’episcopato partenopeo<sup>244</sup>; interamente appartenenti a

---

<sup>238</sup> Nel maggio del 1306, tra l’altro, Clemente V nominò Giacomo primo inquisitore nel processo di canonizzazione di Pietro del Morrone, pontefice dal luglio al dicembre del 1294 con il nome di Celestino V.

<sup>239</sup> Giacomo si trova ad interagire con una corte di provenienza in prevalenza francese. La Francia, nella seconda metà del XIII secolo, vantava oltre che un primato culturale nel panorama europeo – primato da ascrivere particolarmente, ma non solo, alla prestigiosa Università parigina, ambiente ben noto allo stesso Giacomo, che a Parigi era stato prima studente e poi *magister* – anche una tradizione monarchica che, a partire dal tempo della dinastia carolingia, si era mostrata sempre molto sensibile ai rapporti con la Chiesa: di questa tradizione di fedeltà dei sovrani francesi alla sede apostolica espressione estrema sarebbe stato Luigi IX, canonizzato nel 1297 proprio da Bonifacio VIII, ma in un contesto politicamente oramai molto compromesso. La stessa canonizzazione di Luigi re veniva a collocarsi proprio nella prima fase della disputa del pontefice con Filippo il Bello: questo conflitto, a dire il vero, non costituiva l’unico polo di tensione dei rapporti tra il *pontificato* e la *monarchia francese* o, più in generale, le *monarchie europee*, preoccupate di vedere sempre più legittimato il loro potere, contro le pretese universalistiche tanto dell’Impero quanto della Chiesa. Lo stesso Meridione d’Italia risentì di questa nuova situazione, anche perché i sovrani angioini si mostrarono, sin dai primi anni del regno di Carlo I, insofferenti di fronte alle pretese del Papa di considerare il Regno di Sicilia come un feudo dello Stato Pontificio. È, comunque, indubbio che Giacomo abbia svolto il suo ministero episcopale con grande equilibrio, se, come attestano i registi angioini, fu caro a Carlo II non meno che al giovane Roberto, al punto che i due sovrani gli concessero favori e privilegi, sollecitando il pagamento delle decime destinate all’edificazione della cattedrale, destinata ad ospitare i sepolcri della famiglia reale (cf. D. AMBRASI, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, a c. di E. Pontieri, 10 voll., Società editrice Storia di Napoli, Napoli 1967-1978, III [1969], pp. 437-573; 446-447).

<sup>240</sup> La scomparsa del nome di Giacomo nei documenti di Carlo dopo il 6 settembre 1307 induce alcuni a credere che sia morto negli ultimi mesi dell’anno; secondo altri la conferma da parte di Clemente V del suo immediato successore sulla sede napoletana, Umberto *de Montauero*, il 17 marzo 1308 fa invece pensare che sia morto nel mese di febbraio.

<sup>241</sup> Stando al censimento di Gutiérrez, questo breve trattato risulta conservato in sei codici: cf. Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 294. Riteniamo, tuttavia, che l’attribuzione a Giacomo da Viterbo non possa essere data per certa, dal momento che i codici si riferiscono in realtà a un ‘Giacomo di Napoli’, nome che identifica un altro maestro agostiniano attivo nel XIV secolo.

<sup>242</sup> Edizione: JAMES OF VITERBO, *De regimine christiano* cit. Edizioni precedenti: G. L. PERUGI, *Il De regimine christiano di G. Capocci viterbese*, Arti Grafiche ‘Universo’, Roma 1915; H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l’Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Beauchesne, Paris 1926 (Études de théologie historique), pp. 83-310.

<sup>243</sup> Edizione parziale: D. AMBRASI, *La Summa de peccatorum distinctione del b. Giacomo da Viterbo dal ms. VII G 101 della Biblioteca nazionale di Napoli*, in «Asprenas» 6 (1959), pp. 189-218.

<sup>244</sup> Si tratta di un’opera nata certamente nel corso dell’attività svolta da Giacomo presso lo studio napoletano: cf. L. SILEO, *Il Libro: forme d’insegnamento e generi letterari*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, a c. di G. d’Onofrio, 3 voll., Piemme Casale Monferrato 1996, II, p. 532 («A differenza di quanto accadeva a Parigi, negli *studia*

quest'ultimo periodo (1302-1307) sono le *Concordantiae Psalmorum David* dedicate a Carlo II (perdute), il *De confessione*, il *De episcopali officio*<sup>245</sup> e la raccolta dei *Sermones diversarum rerum* (1303-1307). Un discorso a parte merita l'opera nota come *Abbreuiatio in I Sententiarum Aegidii Romani*<sup>246</sup>, che gli studiosi, ad eccezione di Ypma, fanno risalire agli anni 1300-1302.

Mettendo da parte l'inedito *De perfectione specierum* – come anche il *De confessione* e il *De episcopali officio*<sup>247</sup>, che appaiono esortazioni pastorali, più che veri e propri trattati filosofico-teologici, e la cui dottrina appare affine a quella della *Summa de peccatorum distinctione* e di alcuni sermoni<sup>248</sup> –, anche le opere risalenti agli anni dell'insegnamento napoletano e dell'episcopato sembrano non discostarsi dalla fondamentale tendenza alla 'autonomia intellettuale' di Giacomo rispetto al suo maestro e ai suoi contemporanei, le cui opinioni continuano ad essere oggetto di una accurata disamina. Quanto alle fonti, vengono registrate alcune interessanti integrazioni<sup>249</sup>.

La tradizione storiografica si è talvolta spinta fino ad affermare che Giacomo,

inizialmente piuttosto ostile al tomismo, ne accettò poi l'aristotelismo moderato ma conservando una libertà di giudizio nei confronti sia del domenicano che del suo stesso maestro Egidio<sup>250</sup>.

D'altro canto, già Gutiérrez sottolineava che:

dicunt communiter historici augustiniani qui de Magistro nostro scripserunt, ipsum prius inter impugnatores Divi Thomae, postea vero, ultimis praesertim annis vitae suae, inter ferventiores sequaces doctrinae thomisticae exstitisse; et revera, utrumque recentiori investigatione plene

---

dei Mendicanti resistette anche per qualche tempo l'uso di testi tradizionali come l'*Historia* di Pietro Comestore e le *summae* per soggetto: *de virtutibus, de vitiis, de casibus*»).

<sup>245</sup> Edizione: C. SCANZILLO, *Il 'De episcopali officio' del codice 793 O. di Montecassino*, in «Asprenas» 15 (1968), pp. 188-199.

<sup>246</sup> Edizione parziale: P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite sullo statuto epistemologico della teologia* cit., pp. 45-57; ID., *Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo*, OESA cit., pp. 325-342; ID., *La teologia studiata secondo le 4 cause aristoteliche* cit., pp. 169-188.

<sup>247</sup> Le due operette sono custodite in un codice unico: ms. Montecassino, 793 Plut. O: ff. 1r-21r e ff. 21v-43v. Per l'edizione del *De episcopali officio*, cf. C. SCANZILLO, *Il 'De episcopali officio del codice 793 O. di Montecassino* cit.

<sup>248</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 299.

<sup>249</sup> Alle fonti individuate nel periodo parigino, vanno aggiunti il *Liber de spiritu et anima* (in *De regimine christiano* II, 8, p. 234), il *Liber de XII abusioibus saeculi* dello psuedo-Cipriano (in *De regimine christiano* II, 8, p. 256), il riferimento al *De quatuor virtutibus*, citato come fosse di Seneca piuttosto che di Martino di Braga (nel sermone *In morte regine Vngarie sororis regis*: ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. del Capitolo di S. Pietro, D. 213, f. 7vb, col. 28) e al *De ecclesiastica disciplina* di Rabano Mauro (in *Summa de peccatorum distinctione*, pars I, VI, p. 211).

<sup>250</sup> P. VIAN, *Giacomo da Viterbo* cit., p. 20.

confirmatum apparet. (...) Quandoque tamen, non tantum a Divo Thoma sed etiam a positionibus Aegidii Romani secedit, vel saltem aliter ac ipse eas interpretare nititur<sup>251</sup>.

L'analisi, sia pure parziale, delle opere del periodo napoletano, consente una verifica della sostanziale attendibilità di questo giudizio storiografico: a nostro avviso, comunque, esso non va sovrastimato al punto da leggere come una sorta di 'conversione a Tommaso' ciò che si configura piuttosto come una progressiva, maggiore libertà nell'utilizzo di termini e concetti tommasiani, i quali, in ogni caso, vengono collocati entro una cornice speculativa che resta, anche nell'ultimo periodo di attività, marcatamente platonizzante e 'agostiniana'. A conferma di ciò, basta la lettura del *De regimine christiano*: qui, infatti, a differenza di quanto registrato nella q. 17 della *I de quolibet*, la distanza che intercorre tra la ierocrazia di Giacomo e quella di Egidio dipende, in certa misura, anche dallo 'spazio' riservato a Tommaso d'Aquino. A questo proposito, è tutt'altro che irrilevante il comparire di citazioni letterali di testi dell'Angelico, come, ad esempio, nella trattazione della *potentia gubernativa* in relazione ai suoi effetti:

*De regimine christiano* II, 1, p. 84<sup>252</sup>

THOMAS DE AQUINO, *S. th.*  
I, q. 103 a. 4 co.<sup>253</sup>

*Gebernationis autem effectus tripliciter accipi potest, ut doctores ponunt; uno modo ex parte ipsius finis, qui per gubernationem intenditur, qui quidem finis est assimilatio ad Deum (...). Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic, in generali, duo sunt effectus gubernationis: scilicet conseruatio rerum, et motio earum ad bonum, (...). Tertio modo, potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic effectus huiusmodi sunt nobis innumerabiles*

*Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic sunt nobis innumerabiles*

L'incidenza del pensiero di Tommaso sul *De regimine* non è, comunque, riducibile alle sole citazioni letterali; essa va, infatti, valutata soprattutto in relazione al ruolo effettivamente giocato dall'Angelico nello sviluppo argomentativo elaborato da Giacomo. In maniera molto più esplicita e consapevole che nella *I de quolibet*, la prospettiva che domina la riflessione sui poteri nel *De regimine* è radicalmente cristologica, in considerazione del fatto che il contenuto della fede, così

---

<sup>251</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 365.

<sup>252</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>253</sup> Il corsivo è nostro.

come annunciato nel prologo, si riduce al rapporto tra *Cristo/capo* e *Chiesa/corpo* – vale a dire al *Christus integer*<sup>254</sup>:

Sacre fidei confessio circa duo principaliter consistit: uidelicet, circa Christum regem et caput, et circa ecclesiam, eius regnum et corpus<sup>255</sup>.

Non è l'ecclesiologia ad orientare la riflessione sui rapporti tra potere temporale/regale e potere spirituale/sacerdotale, quanto piuttosto la cristologia<sup>256</sup>, come attesta, ad esempio, la lunga e sottile distinzione dei poteri dell'anima di Cristo che apre la seconda parte del *De regimine* e che viene sviluppata in considerazione dell'unione ipostatica<sup>257</sup>, la quale consente di appropriare all'uomo Cristo quegli attributi che si addicono a Dio, come l'onnipotenza<sup>258</sup>. L'unione in Cristo delle due nature (umana e divina) e il loro mutuo rapporto diviene, dunque, chiave interpretativa della relazione tra realtà di ordine ontologico differente. Nel caso particolare dei rapporti tra potere spirituale e temporale, il primo non è solo cronologicamente anteriore o superiore in dignità rispetto al secondo<sup>259</sup>, ma esercita su quest'ultimo una vera e propria causalità efficiente:

Spiritualis potestas est causa temporalis per modum principii agentis, et hoc tripliciter. Primo enim, spiritualis est principium agens respectu temporalis quantum ad institutionem (...) Sed considerandum est circa hoc quod de institutione regni temporalis que sunt opiniones quasi contrarie. Quidam enim dicunt quod temporalis potestas a solo Deo est et a spirituali potestate, secundum suam institutionem, nullo modo dependet. Alii uero dicunt quod potestas temporalis, si debeat esse legitima et iusta, uel est coniuncta spirituali in eadem persona uel est instituta per spiritualem, alias iniusta est et illegitima. Inter has autem duas opiniones potest accipi una media, que rationabilior esse uidetur: ut dicatur quod institutio potestatis temporalis *materialiter* et *inchoatiue* habet esse a naturali hominum inclinatione, ac per hoc a Deo, in quantum opus nature est opus Dei; *perfectiue* autem et *formaliter* habet esse a potestate spirituali, que a Deo speciali modo deriuatur. Nam gratia non tollit naturam, sed perficit eam et format<sup>260</sup>.

---

<sup>254</sup> *De regimine christiano*, prol., p. 4..

<sup>255</sup> *Ibid.*, prol., p. 2. L'unicità di Cristo, in quanto capo della Chiesa, non è diminuita dalla presenza del suo vicario (cf. *ibid.*, II, 10, p. 322).

<sup>256</sup> Non ci si trova di fronte a «due nuclei tematici: uno *cristologico*, concernente Cristo come re e come capo; l'altro *ecclesiologico*, concernente la Chiesa come suo regno e suo corpo» (A. RIZZACASA, *L'agostinismo di Giacomo da Viterbo e di Egidio Romano*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII* cit., p. 95). Il nucleo tematico è uno, in relazione al *Christus totus*, benché sviluppato secondo una duplice articolazione.

<sup>257</sup> Cf. *De regimine christiano*, II, 1, p. 90: «Vnio enim personalis ad Verbum Dei, et gratiam secundum plenitudinem, soli anime Christi conuenit. Alie uero anime uniuntur quidem Deo secundum cognitionem et amorem, sed non hypostaticæ. Gratie quoque sunt participes secundum aliquam mensuram. Non tamen habent gratie immensitatem ut Christus, cui datus est Spiritus non ad mensuram».

<sup>258</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>259</sup> Cf. *ibid.*, 7, pp. 206-208.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 210 (il corsivo è nostro).

L'inclinazione naturale dell'uomo istituisce, dunque, il potere temporale *materialiter* e *inchoative*<sup>261</sup>; al potere temporale manca, infatti, la «formatio fidei»<sup>262</sup>, senza la quale il potere non è vero né legittimo<sup>263</sup>. Ogni potere umano risulta imperfetto e informe se non viene perfezionato e formato mediante il potere spirituale:

imperfecta quidem et informis est omnis humana potestas nisi per spiritualem formetur et perficiatur. Hec autem formatio est approbatio et ratificatio<sup>264</sup>.

Ciò rende l'unzione dei re da parte dei vescovi non un semplice *simbolo*, ma un vero e proprio *conferimento causale di un perfezionamento*. Il tentativo di perseguire una *opinio media* si presenta, entro questo orizzonte, come espressione di una ricerca di unità che pur distinguendo, senza confonderli, il livello della natura e quello della grazia non li divide contrapponendoli, giacché «unitas pertinet ad rationem boni»<sup>265</sup>. Al cuore della riflessione 'platonizzante' di Giacomo<sup>266</sup>, la dottrina della *inchoatio formae* si incontra con il principio tommasiano *gratia non tollit naturam, sed perficit et format*<sup>267</sup>, in modo da garantire al temporale una propria consistenza ontologica, sia pure all'interno di una prospettiva rigorosamente gerarchica della realtà<sup>268</sup>:

est considerandum ulterius quod ubi est gradus secundum magis et minus et superius et inferius oportet esse aliquid unum summum, quia magis et minus dicuntur per comparisonem ad maximum; quod autem est per excellentiam dicitur uni soli conuenire. Propter hoc, omnis gradus respicit aliquid unum primum et summum<sup>269</sup>.

---

<sup>261</sup> Ritorna qui la dottrina della *inchoatio*, mediante cui si esprime la disposizione della materia a ricevere una forma, quasi una primizia di perfezione presente in ciò che non è ancora in atto (cf. A. CÔTÉ, *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe* cit., p. 292).

<sup>262</sup> *De regimine christiano*, II, 7, p. 210.

<sup>263</sup> Cf. *ibid.*, p. 212. Qui Giacomo cita Agostino a sostegno della sua posizione: «ubi deest agnitio summe et incommutabilis ueritatis, falsa uirtus etiam in optimis moribus». In realtà, il testo lo si trova in PROSPERUS AQUITANUS, *Liber Sententiarum* CVI: CCSL 68A, ed. P. Callens, Brepols, Turnhout 1972, p. 281, 1-3.

<sup>264</sup> *De regimine christiano*, II, 8, p. 210. Sin dal commento sentenziario, Tommaso si serve del principio *gratia perficit naturam*, al quale si richiama ripetutamente nel corso dei suoi scritti: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 2 sed c. 1 (edizione, fino alla dist. 22 del libro IV: ID., *Scriptum super Sententiis*, II, 3-4, ed. M. F. Moos, 2 voll., Lethielleux, Parisii 1933-1947).

<sup>265</sup> *De regimine christiano*, II, 5, p. 180.

<sup>266</sup> Cf. *ibid.*, 7, p. 220: «Oportet enim plura reduci ad unum ordine quodam». Autorità scritturistica fondante è *Rm* 13,1: «Non est potestas nisi a Deo; que autem a Deo sunt ordinata sunt».

<sup>267</sup> *De regimine christiano*, II, 7, p. 210.

<sup>268</sup> Il retroterra pseudo-dionisiano è, al riguardo, evidente: cf. R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 9-30 (cf. anche pp. 31-46).

<sup>269</sup> *De regimine christiano*, II, 5, p. 172. Il riferirsi di ciascun grado *ad unum primum et summum* potrebbe contenere un implicito riferimento a Tommaso d'Aquino: «huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus; vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signus est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est [a. 1]. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis

Il passaggio dal piano ontologico-predicamentale a quello politico è immediato: è necessario che a uno solo competa, in pienezza, il potere del governo spirituale ed è costui che lo partecipa ad altri in maniera graduata:

Oportet igitur esse unum cui potestas regiminis spiritualis conueniat *in summo et principaliter et secundum plenitudinem* (...). Et quia quod est principaliter et maxime tale causa est aliis ut sint talia, sicut maxime calidum causa est aliis ut sint calida, ideo ab illo cui primo et maxime conuenit spiritualis regiminis potestas deriuatur ad alios hec potestas *participaliter et secundum gradus quosdam*<sup>270</sup>.

La *plenitudo potestatis*<sup>271</sup> che da Cristo passa, anzitutto, al suo Vicario viene, dunque, inquadrata entro una prospettiva cristologicamente fondata, in forza di un armamentario filosofico in grado di attingere alla tradizione platonizzante-agostiniana non meno che a quella aristotelico-tommasiana, ormai lontana da quella di matrice ‘giuridica’ formulata da Egidio nel *De ecclesiastica potestate*<sup>272</sup>.

Quanto ai *Sermones*, ci limitiamo qui a due sermoni *de mortuis* di contenuto politico<sup>273</sup>, pronunciati in occasione della morte di Isabella, figlia di Carlo I e vedova di Ladislao IV di Ungheria, e di Raimondo Berengario, figlio di Carlo II<sup>274</sup>. Nel primo di questi (1303), la ‘simpatia’ di Giacomo per Tommaso d’Aquino risulta mitigata da una significativa continuità con la sua precedente riflessione, come emerge, ad esempio, dalla nozione di *convivium*: nell’accezione di convito eterno, esso indica la vita beata, che comporta una dimensione ‘volitiva’ (come indica la nozione di *dilectio*), che è il suo stesso fine (secondo quanto suggerito dal *propter*)<sup>275</sup>; non viene

---

ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones» (THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 13 a. 5 co.). Benché la posizione di Tommaso sulla questione della predicazione analogica sia piuttosto variegata – ammettendo egli, altrove, la possibilità che «multa habent proportionem ad unum» –, viene preferita nel testo soprariportato l’analogia *unius ad alterum*, in quanto capace di esprimere il rapporto immediato che lega gli enti creati all’essere divino. Cf. B. MONTAGNES, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris 1963, pp. 70-73 (il volume era stato pubblicato nel 1963 da Nauwelaerts, Louvain).

<sup>270</sup> *De regimine christiano*, II, 5, p. 172 (il corsivo è nostro). L’avverbio «participaliter» richiama il «per participationem» ricorrente nell’opera di Tommaso in rapporto con «per essentiam».

<sup>271</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 176. Ad essa è, in effetti, dedicato il capitolo 5 della seconda parte del *De regimine*.

<sup>272</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, in ID., *On Ecclesiastic Power. A medieval Theory of world government*, ed. R. W. Dyson, Columbia University Press, New York 2004.

<sup>273</sup> Si tratta, al momento, dei soli sermoni editi: cf. G. TAVOLARO, *Opus nature est opus Dei. Potestas regalis et potestas sacerdotalis nel pensiero di Giacomo da Viterbo*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 81 (2014), pp. 39-98 (in particolare 71-89).

<sup>274</sup> Il sermone *In morte regine Vngarie sororis regis* si trova al foglio 7va-b e occupa le colonne 27 e 28 (quest’ultima per 11 linee su 47), mentre il sermone *In morte domini Raymundi filii regis* si trova al foglio 66ra-vb e occupa le colonne da 261 a 264 (quest’ultima per 42 linee su 56).

<sup>275</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 8, p. 119, 236-237: «(...) videtur mihi esse dicendum, quod in actu voluntatis principalis consistat».

tralasciata, comunque, la dimensione intellettuale della *gloria*<sup>276</sup>, che costituisce il cibo di cui la *dilectio* si nutre e che consiste nei beati nella *visio Dei*<sup>277</sup>, che è *actus intellectus*<sup>278</sup>:

Gloria sanctorum dicitur conuiuium propter sanctitatem et dilectionem et quia cibus est animarum. Si uerbum Dei cibus est, quanto magis uisio Dei<sup>279</sup>.

Nel secondo sermone (1305), parlando dell'azione esequiale dovuta al defunto, Giacomo afferma che essa dipende dalla condotta della sua vita passata, che, a sua volta, incide su quella futura<sup>280</sup>: la morte è termine, ma anche compimento della vita terrena. Il *Doctor inventivus*, chiedendosi a quale vita si debba rendere onore, risponde:

Debetur autem non cuicumque uite, sed rationali. Ideo brutis non debetur honor sed neque hominibus brutaliter uiuentibus, sed hiis qui secundum rationem uiuunt et intellectum.

L'aristotelismo di Tommaso, che fa sentire la sua influenza nella valutazione della vita sulla base del suo essere *secondo ragione e intelletto*<sup>281</sup>, si coniuga qui con la lezione di Egidio Romano:

sic etiam latius est sufficienter esse, quam uirtuose esse, nam uirtute, quae est habitus electiuus et moralis, de qua hic loqui intendimus, participare non possunt nisi rationalia et habentia intellectum<sup>282</sup>.

Vivere «secundum rationem et intellectum» significa vivere virtuosamente («in operibus uirtutis») e la virtù è sempre qualcosa che si acquisisce, un *habitus*, che è quasi una seconda

---

<sup>276</sup> Questa dimensione risulta dominante nella riflessione dell'Angelico. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q. 3 a. 4 co.: «(...) essentia beatitudinis in actu intellectus consistit; sed ad uoluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens».

<sup>277</sup> Il rapporto tra *gloria* e *visione* trova, in qualche modo, conferma anche in Isidoro, che faceva risalire il termine alla «claritas», oltre che all'idea di vittoria: «Gloriosus a frequentia claritatis dictus, g pro c littera commutata. Gloriosus a laurea dictus, quae datur victoribus» (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum Libri X*, G, 113: PL 82, coll. 378C-379A). Cf. anche HUGUCCIO PISANUS, *Derivationes*, ed. E. Cecchini, 2 voll., Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 11 – serie 1,6), II, C 123 [15], p. 211: «Hec gloria -e frequens fama cum laude, et dicitur gloria quasi gloria a frequentia claritatis, g pro c, vel gloria quasi glaurea a laurea que datur victoribus, et tunc dicitur gloria quasi glaurea, idest gerens lauream, et est ethimologia». Sugli influssi dell'«intellettualismo» di Tommaso in Giacomo, cf. anche P. GIUSTINIANI, *La teologia studiata secondo le 4 cause aristoteliche* cit., pp. 161-188.

<sup>278</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 8, p. 116, 156.

<sup>279</sup> Cf. *In morte regine Vngarie sororis regis*, f. 7vb, col. 28.

<sup>280</sup> Più avanti, infatti, ribadirà il concetto affermando che «honor enim non debetur mortuo nisi in ordine ad uitam preteritam uel futuram. Non autem cuiuslibet uite debetur honor sed uel uite uirtuose uel uite gloriose».

<sup>281</sup> THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, IX, 4 in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLVII, 2 voll., Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969, II, p. 514, 1166 a 17, 130-135: «Et ideo esse uniuscuiusque hominis maxime consideratur secundum intellectum. Unde uirtuosus, qui totus uivit secundum intellectum et rationem, maxime uult seipsum esse et uivere. Uult enim se esse et uivere secundum id quod in eo permanet».

<sup>282</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, III/1,2, in ID., *De Regimine Principum Lib. III per Fr. Hieronymum Samaritanum Senensem in Sac. Theol. Magistr. summa diligentia nuper recogniti, et una cum uita Auctoris in lucem editi*, Apud Bartholomaeum Zannettum, Romae 1607, p. 404.



natura<sup>283</sup> in cui all'inclinazione naturale (una *aptitudo*) si unisce la consuetudine<sup>284</sup>: «aptitudo inest animo; sed perfectio a consuetudine»<sup>285</sup>. È l'acquisizione di questa consuetudine ad essere degna di riconoscimento e di onore, perché in essa è la perfezione della vita umana. Il riferimento alle tradizionali virtù richieste dagli *specula* a un sovrano riprende la lista delle virtù già presentata nel *De regimine*:

*In morte domini Raymundi filii regis*

*De regimine christiano*, II, 8, p. 250

Fuit enim pater huius totius regni et huius ciuitatis specialiter et hic propter tria.

'Regie uirtutes precipue due sunt: iustitia et pietas. Nam iustitia per se seuera est'.

Primo propter beneuolentiam qua omnes diligebat. (...)

Secundo propter iustitiam quam omnibus reddebat. (...)

Tertio propter prudentiam qua rei publice consulebat

His autem addenda est prudentia, sine qua iustitia et pietas recte non ualent exerceri, nec multitudo subiecta utiliter gubernari

La *pietas* è sostituita, in questo caso, dalla *beneuolentia* e questo cambiamento risulta spiegabile alla luce di un testo di Tommaso d'Aquino:

Ad quartum dicendum, quod pietas, in quantum est donum, consistit in quadam beneuolentia supra modum humanum ad omnes: sed pietas secundum quod hic accipitur, consistit in quadam deuotione ad Deum, cui latria exhibetur<sup>286</sup>.

È soprattutto la *Summa de peccatorum distinctione*, comunque, a rivelare una notevole vicinanza all'opera tommasiana, dalla quale, peraltro, dipendono le citazioni di molte delle fonti utilizzate. L'edizione, curata da Domenico Ambrasi, di ampi stralci della prima parte della *Summa*, rivela, ad esempio, che

<sup>283</sup> THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, III, 15, 1115 b 20, p. 165, 97-100: «Mouet enim habitus ex consuetudine causatus per modum naturae eo quod consuetudo est sicut quaedam natura, sicut dicitur in libro de memoria».

<sup>284</sup> La riflessione sulla natura 'mediana' degli *habitus* è condivisa anche da Giacomo: cf. A. CÔTÉ, *Deux questions inédites* cit., p. 292 («Les *habitus*, eux, occupent une place intermédiaire: ils participent à la fois de la puissance et de l'acte [*aliquid participans de utroque*]: de la puissance, dans la mesure où ils la parachèvent; de l'acte, dans la mesure où ils sont parachèvés par lui. L'*habitus* est donc inné si on l'envisage du point de vue de la puissance, et acquis si on le regarde du point de vue de l'acte».)

<sup>285</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 14, 1179 b 18, pp. 598, 92-599, 111: «Quidam enim dicunt quod homines fiunt boni per naturam, puta ex naturali complexione cum impressione caelestium corporum; quidam uero dicunt quod homines fiunt boni per exercitium; alii uero dicunt quod homines fiunt boni per doctrinam. Haec quidem tria aliquantulum uera sunt: nam et naturalis dispositio proficit ad uirtutem, secundum quod in VI dictum est quod quidam mox a natiuitate uidentur fortes uel temperati secundum quamdam naturalem inclinationem; sed huiusmodi naturalis uirtus est imperfecta, ut ibidem dictum est, et ad eius perfectionem exigitur quod superueniat perfectio intellectus seu rationis et propter hoc exigitur doctrina, quae sufficeret si in solo intellectu seu ratione uirtus consisteret secundum opinionem Socratis, qui ponebat uirtutem esse scientiam, sed quia requiritur ad uirtutem rectitudo appetitus, necessaria est [quod] tertio consuetudo per quam appetitus inclinatur ad bonum».

<sup>286</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4.

(...) ciascuno dei sette vizi capitali dà a Giacomo la materia per un vero trattatello, d'indole teologico-morale nelle lucide e minuziose definizioni, che s'ispirano in massima parte alla mirabile costruzione dottrinale dell'Angelico, e di carattere ascetico e psicologico nella descrizione dei vizi e dei rimedi, che contro di essi vengono proposti<sup>287</sup>.

La dipendenza da Tommaso appare evidente, ad esempio, nel capitolo sull'*ira* e sulle sue specie.

*Summa de peccatorum distinctione,*  
pars I, V, pp. 205-206<sup>288</sup>

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I-II,  
q. 46 a. 8 co.<sup>289</sup>

Est autem dicendum ulterius *de speciebus ire*. Que quidem sunt tres secundum assignationem Philosophi et Damasceni.

Primus enim modus ire est eorum qui dicuntur *acuti*: hii autem sunt qui *cito et ex levi causa irascuntur* (...) pro modico defectu velociter accenduntur (...).

Secundus modus ire est illorum qui dicuntur *amari*. Hii autem sunt in quibus perseverat ira, que iniuria illata diu manet in memoria eorum, ex quo diuturnam tristitiam concipiunt et *iram retinent* (...).

Tertius modus ire est eorum qui dicuntur *difficiles*. Hii sunt qui obstinato appetitu querunt vindictam, *non dimittentes iram donec puniant*. Et hec species a Damasceno dicitur *furor*.

Prima vero ab ipso dicitur *fel* propter facilem motum colere; secunda autem dicitur *mania a manendo*

tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter.

Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur.

Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad *maniam*, quae a *manendo* dicitur.

Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde philosophus, in IV *Ethic.*, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt nisi puniant

Da Tommaso viene ripresa anche la definizione del peccato di *scandalo*:

*Summa de peccatorum distinctione,*  
pars I, II, p. 191<sup>290</sup>

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* II-II,  
q. 43 a. 1 co.<sup>291</sup>

Peccat quis quandoque in se solum, quandoque in aliis eos scandalizando, *dum facto aut dicto minus recto dat eis occasionem ruinae spiritualis scilicet peccati*

Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis, quia id quod est perfecte rectum magis munit hominem contra casum quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur quod *dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae sit scandalum*

<sup>287</sup> D. AMBRASI, *La Summa de peccatorum distinctione* cit., p. 288. Cf. anche p. 302: «Anche se Giacomo definisce il suo libro '*narrativa collectio*' e dichiara in sostanza che non intende fare della speculazione, mai Egli prescinde dal fondamento dottrinale, che s'ispira alla più genuina tradizione tomista».

<sup>288</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>289</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>290</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>291</sup> Il corsivo è nostro.

Tra le fonti che compaiono per la prima volta in un'opera di Giacomo vi è, infine, Rabano Mauro<sup>292</sup>, da cui sono tratti i *rimedi contro l'accidia*:

*Summa de peccatorum distinctione*,  
pars I, VI, p. 211

RABANUS MAURUS, *De ecclesiastica disciplina* III:  
PL 112, col. 1252AB

Accidia igitur, ut aliquis ait, «est pestis que Deo famulantibus multum nocere probatur, dum tediosus homo torpescit in desideriis carnalibus, nec in Deo aut in opere spirituali et obsequio divino gaudet, nec in salute anime sue letatur, nec per adiutorium fraternis laboribus ylarescit, sed tediosa mens per multa discurrit. Hec est que maxime monachos excutit de cella in seculum et de regulari conversatione eicit eos in abrupta vitiorum, que cum miserabilem obsidet mentem, multis eam inficit miseriis multaque mala docet. De qua nascitur sompnolentia, pigritia operis boni, instabilitas loci, pervagatio de loco in locum<sup>293</sup>, tepiditas laborandi, tedium cordis, murmuratio, inaniloquia. Que vincitur per studium lectionis, per assiduitatem operis boni, per desiderium premiorum future beatitudinis, per confessionem temptationis, quam in mente habet, per stabilitatem loci et propositi sui adque exercitium cuiuslibet artis et laboris, per orationum et vigiliarum instantiam, ut numquam otiosius inveniatur servus Dei. Difficilius enim invenit temptandi locum dyabolus in homine quem in opere invenit bono, quam in eo quem otiosum reperit et nichil boni agentem

Accedia enim est pestis, quae Deo famulantibus multum nocere probatur: dum otiosus homo torpescit in desideriis carnalibus, nec in opere gaudet spirituali nec in salute animae suae laetatur, nec in adiutorio fraterni laboris hilarescit: sed tantum concupiscit et desiderat, otiose tractans, per omnia discurrit. Quae dum miserabilem obsidet mentem, multis eam inficit miseriis, quae multa docent mala. De qua nascitur somnolentia, pigritia operis boni, instabilitas loci, pervagatio de loco in locum, tepiditas laborandi, taedium cordis, murmuratio et vaniloquia, quae utique a milite Christi vincitur per studium lectionis, per assiduitatem operis boni, per desiderium praemiorum futurae beatitudinis, per confessionem temptationis quam in mente habet, per stabilitatem loci et propositi sui, atque exercitium cuiuslibet artis et laboris vel orationis, et vigiliarum instantiam: ut nunquam otiosius inveniatur servus Dei. Difficilius enim invenit diabolus tentandi locum in homine quem in opere invenit bono, quam eum quem otiosum reperit et nihil boni agentem

Per le opere del periodo napoletano non è possibile ravvisare la medesima, rigorosa struttura argomentativa individuata da Ypma nelle opere parigine: ciò è evidentemente ascrivibile ai generi letterari con cui il Viterbese si confronta nell'ultima fase della sua attività intellettuale. Questo non significa, in ogni caso, rinuncia a un rigore metodologico, che, a nostro avviso, continua ad essere il presupposto dell'argomentare di Giacomo: questi se ne serve, infatti, nell'elaborazione e nella presentazione della propria *opinio*, soprattutto in un'opera, come il *De regimine*, in cui le posizioni dei diversi interlocutori sono contrastanti e tutte supportate da autorità ugualmente attendibili. In un'opera di natura 'didattica' quale la *Summa de peccatorum distinctione*, poi, si registra la tendenza a fornire citazioni letterali anche di un autore 'contemporaneo', come Tommaso d'Aquino. Sul versante più propriamente speculativo, le ultime opere di Giacomo confermano la sua grande libertà rispetto alle *auctoritates* di riferimento, in nome di una sostanziale fedeltà all'agostinismo di scuola egidiana, entro il quale vengono progressivamente introdotte alcune ponderate, ma significative, 'concessioni' al pensiero di Tommaso.

---

<sup>292</sup> Rabano è citato anche da Tommaso, che, data l'esiguità del riferimento, non può essere la fonte di Giacomo: cf. THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 35, a. 1, co.

<sup>293</sup> Ci discostiamo qui dalla punteggiatura dell'edizione («pigritia, operis boni instabilitas, loci pervagatio de loco in locum»).

È sulla base della presenza più consistente ed esplicita di materiali tommasiani, che Gutiérrez e Giustiniani hanno ritenuto di poter collocare l'*Abbreviatio* nel contesto dell'ultima fase dell'attività didattica di Giacomo presso lo *studium* eremitano di Napoli. L'ipotesi di una datazione 'bassa' dell'*Abbreviatio* è stata ripresa, recentemente, da Pini, sulla base di un argomento opposto a quello offerto da Gutiérrez e Giustiniani, vale a dire quello della dipendenza da Egidio.

It is in that role [*scil.* of lector in the general *studium* of Naples] that he wrote an *Abbreviatio lecturae super primum Sententiarum Aegidii Romani*. As the title indicates, this is not an original work. (...) Notice that James wrote this work *after* being a master in Paris and after writing the works where he displayed considerable originality in respect of Giles' teachings. Should we interpret this fact as some sort of repentance of a formerly independent pupil in his old age? I do not think so. All becomes clear if we take into account the different position that James was occupying and the different audience he was addressing in Paris and in Naples, respectively<sup>294</sup>.

Tale pista interpretativa si presta, a nostro avviso, a due sostanziali obiezioni:

- 1) Innanzitutto, essa è profondamente condizionata dal tentativo di rendere ragione di un'opera ritenuta scarsamente originale come l'*Abbreviatio* nel quadro della pregevole e originale produzione letteraria di Giacomo e sulla base di una collocazione 'napoletana' dell'opera, che, allo stato attuale della ricerca, resta ancora da dimostrare, benché essa sia assunta in maniera 'pacifica' da gran parte della letteratura contemporanea.
- 2) In secondo luogo, essa presuppone che l'*Abbreviatio* sia effettivamente una sintesi del commento di Egidio al *I Sententiarum*: anche la corrispondenza del titolo dell'opera al suo contenuto è, in realtà, un dato tutt'altro che scontato, come avremo modo di vedere.

Il rapporto tra Giacomo ed Egidio, peraltro, non sembra essere condizionato, nel passaggio da Parigi a Napoli, dalle differenti 'posizioni' assunte dal Viterbese e dai differenti 'uditori' cui egli si rivolge, secondo quanto suggerito da Pini: in primo luogo, il compito del *lector principalis*, come quello del *magister regens*, non prevedeva il commento delle *Sententiae*; in secondo luogo, il contesto napoletano dell'attività didattica di Giacomo era, come a Parigi, quello di uno *studium generale*, frequentato anche da studenti di altre province; infine, al di là delle disposizioni dell'Ordine in materia, il peso che la dottrina egidiana poteva avere a Napoli non era certamente equivalente a quello che poteva esserle riservato a Parigi, dove il *Doctor fundatissimus* aveva retto lo *studium generale*, insegnandovi, anche dopo la nomina a Generale degli Eremitani.

---

<sup>294</sup> G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., pp. 416-417.

Se fare appello alle ampie citazioni tommasiane a sostegno di una datazione ‘bassa’ dell’*Abbreviatio* equivale, a nostro avviso, a sovrastimare la progressiva dipendenza di Giacomo da Tommaso, leggere quest’opera come l’espressione consapevole di una letteratura di ‘scuola’, nella quale un Giacomo oramai maturo non farebbe altro che presentare agli studenti agostiniani una sintesi delle tesi del maestro di riferimento dell’Ordine, significa ignorare il carattere ‘composito’ di un testo che non si limita a trarre dal solo commento sentenziario egidiano soluzioni e argomenti, come la parziale edizione dell’*Abbreviatio*, curata da Giustiniani, ha già consentito di evidenziare. Nell’uno e nell’altro caso, comunque, appare inadeguato il riferimento a criteri esclusivamente di ‘contenuto’ e di ‘contesto’, che, a loro volta, richiedono un’attenta verifica.

## 1.2 L’*ABBREVIATIO IN I SENTENTIARUM AEGIDII ROMANI*

### 1.2.1 La tradizione storiografica

Stando al censimento di Gutiérrez<sup>295</sup> e alla successiva, parziale rettifica di Ypma<sup>296</sup>, l’*Abbreviatio*<sup>297</sup> va annoverata senza dubbio tra le opere autentiche di Giacomo da Viterbo<sup>298</sup>.

Quanto alla collocazione spazio-temporale dell’opera, Gutiérrez ritiene che,

etsi neque Quaestiones disputatae neque Quodlibeta in hoc scripto citentur, cum opportunitas passim occurrat, probabilissime tamen, non in initio sui Magisterii ut aliqui putant, sed in Studio Generali Neapolitano ab anno 1300 ad 1302 B. Iacobus illud composuit: hoc enim satis aperte insinuant, tum locutio familiaris Auctoris ad discipulos, tum claritas ac sobrietas doctrinae quibus subtilitates relinquuntur, tum plena conformitas cum sententiis Doctoris Angelici, quae tantummodo in operibus Neapoli confecti invenitur<sup>299</sup>.

Dissentendo da quanto sostenuto da *alcuni*<sup>300</sup>, dunque, Gutiérrez individua tre motivi che rendono ‘molto probabile’ l’ipotesi di una collocazione ‘bassa’ della redazione dell’opera:

- la *locutio familiaris Auctoris ad discipulos*;

---

<sup>295</sup> Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., pp. 294-295.

<sup>296</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu’à 1300* cit., pp. 244-249. Come suggerito già dal titolo dell’articolo, Ypma non prende in esame l’ultima fase della produzione letteraria di Giacomo in Italia.

<sup>297</sup> L’*Abbreviatio* figura già nell’elenco redatto dall’agostiniano Maurizio Terzo da Parma nel 1593: il censimento di Maurizio Terzo è stato pubblicato, insieme a una *Vita beati Jacobi*, in A. S. MAZZOCCHI, *De Sanctorum Neapolitanae Ecclesiae Episcoporum cultu*, 2 voll., Neapoli 1753, II, pp. 413-418.

<sup>298</sup> Per la questione dell’autenticità dell’opera, rimandiamo all’introduzione all’edizione delle distinzioni 35-48 dell’*Abbreviatio*.

<sup>299</sup> D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 295.

<sup>300</sup> Il riferimento è al gesuita Franz Pelster, che, in una annotazione riportata sulla scheda che accompagna il codice, aveva collocato l’*Abbreviatio* all’inizio dell’attività accademica di Giacomo. Rimandiamo per questo all’introduzione all’edizione.

- la *claritas ac sobrietas doctrinae*;
- la *plena conformitas cum sententiis Doctoris Angelici*.

Tale ipotesi è stata ripresa nel 1979 da Giustiniani<sup>301</sup>:

A sostegno dell'ipotesi osserviamo:

- Le posizioni sostenute nell'*Abbreviatio* sono apertamente filo-tommasiane; non risentono più, come invece risentivano le opere parigine, dell'egidianesimo.
- In alcune tesi l'*Abbreviatio* segna un'evoluzione dottrinale rispetto alle tesi sostenute dal Beato a Parigi.
- L'annotazione di Agostino da Montefalco, che riportiamo nella nota 5<sup>302</sup>, attesta chiaramente che a Parigi il Beato ha curato un ampio trattato accademico sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Non si vede perché prima o contemporaneamente avesse dovuto curare un compendio del *Commento alle Sentenze*, opera del maestro Egidio.
- Lo stile discorsivo e dialogico dell'*Abbreviatio*, l'attenzione alla chiarezza espositiva, il continuo riferimento agli ascoltatori fanno pensare a lezioni tenute più in un ambiente di intimi che nelle aule parigine.

Giustiniani aggiunge, così, due argomenti a quelli proposti da Gutiérrez, contro l'ipotesi di una possibile collocazione parigina dell'opera:

- sulla base dell'edizione di due questioni sullo statuto epistemologico della teologia, infatti, egli ritiene di poter registrare una 'evoluzione' dottrinale rispetto alle tesi parigine<sup>303</sup>;
- inoltre, in considerazione dell'esistenza di un commento sentenziario integrale che il Viterbese avrebbe redatto al tempo del secondo soggiorno parigino, egli ritiene superflua la redazione, negli stessi anni e nel medesimo contesto, di una forma abbreviata del commento sentenziario del suo maestro.

Nel saggio di Giustiniani, tuttavia, non si fa menzione dell'articolo di Ypma sulla *Productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300*, in cui lo studioso agostiniano

---

<sup>301</sup> Cf. P. GIUSTINIANI *Due questioni inedite* cit., p. 26.

<sup>302</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*, f. 9ra CD: «Non mireris benigne lector si hoc loco textum Magistri expositioni postponimus: mens enim nostra fuerat seorsum dare cum ordinaria lectura super omnes quatuor eiusdem fundamentarii doctoris adiecta simul expositionem Speculatiui Doctoris domini Jacobi Viterbiensis (...)».

<sup>303</sup> Cf. P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite* cit., p. 41. È ancora in termini di *evoluzione del pensiero* che Giustiniani si esprime nell'analisi della dottrina delle idee in Dio, sulla base della disamina della distinzione 36 dell'*Abbreviatio* e delle questioni 5 e 12 della *I de quolibet*: cf. ID., *Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo* cit., pp. 319-320.

aveva avanzato alcuni argomenti in base ai quali l'ipotesi di Gutiérrez risulterebbe 'poco probabile'<sup>304</sup>:

- En effet lorsque, en 1300, Maître Jacques de Viterbe fut attaché à ce centre d'études [*scil.* Naples], le chapitre général le nomma 'lector principalis'. A ce titre, sa tâche était d'expliquer l'Écriture Sainte. Lire le texte biblique, l'expliquer, l'interpréter et le commenter, était justement l'enseignement principal d'un 'Magister in Sacra Pagina'. (...) il devient invraisemblable qu'un Maître ait abandonné son enseignement scripturaire pour reprendre l'explication des 'Sentences'. Cela aurait d'ailleurs été contraire aux prévisions, car il revenait au second lecteur d'expliquer les livres des 'Sentences'. Les Constitutions de l'Ordre, promulguées définitivement en 1290, le disent clairement et ne laissent aucun doute sur ce point<sup>305</sup>.
- L'absence de références à ses 'questions disputées' suggère plutôt que Jacques composa l' 'Abbreviatio' avant d'avoir tenu ces disputes à Paris<sup>306</sup>.

L'assenza nell'*Abbreviatio* di riferimenti ad altre opere dello stesso Giacomo risulta per Ypma, diversamente che per Gutiérrez, un elemento essenziale alla datazione dell'opera, dal momento che rimandi di questo tipo sono presenti in alcune questioni disputate a Parigi. L'argomento principale di Ypma, tuttavia, risulta legato al ruolo che il *lector principalis* era chiamato a svolgere all'interno dello *studium* e che escluderebbe 'chiaramente' e 'senza alcun dubbio' la possibilità di un commento sentenziario<sup>307</sup>:

Et in unoquoque ex ipsis studiis [*scil.* generalibus] duo lectores quorum unus de mandato ipsius generalis legat de textu sacrae scripturae et disputat tempore oportuno et aliquam lectionem in philosophia prout consideraverit magis ad commoditatem studentium expedire, et studium ipsum debita sollicitudine ordinet et dirigat. Alius vero legat sententias et in logicalibus vel in philosophia, secundum quod magis commoditas seu utilitas studentium exigit<sup>308</sup>.

Ypma, dal canto suo, si spinge ben oltre la semplice messa in discussione dell'ipotesi di Gutiérrez:

L'ouvrage, semble-t-il, n'a pas été non plus rédigé à Paris. Il est peu probable en effet que Jacques ait pu 'lire' les 'Sentences' selon le Commentaire de Gilles de Rome, récemment réintégré dans la vie universitaire, après avoir retracté quelques-unes de ses positions. D'autre

---

<sup>304</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 246.

<sup>305</sup> *Ibid.*, pp. 246-247.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>307</sup> Lo stesso argomento sarebbe stato ripreso da Ypma nel 1980, in risposta alla ripresa dell'ipotesi di Gutiérrez da parte di Giustiniani (cf. E. YPMA, *À propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe*, in «Augustiniana» 30 [1980], p. 44).

<sup>308</sup> *Constitutiones Ratisponenses* 36, Venetiis 1508, cap. 36.

parte, les règlements de l'Université s'opposaient à ce que les bacheliers 'lisent' sur les notes ou cahiers d'autrui. L'abrégé ne peut donc pas être le résultat de la lecture des 'Sentences' du bachelier sententiaire. (...) Lorsqu'il était simple lecteur, donc dans les années 1283-1285, et pour les besoins concrets de son propre enseignement, Jacques a pu utiliser ce Commentaire et l'avoir résumé. Rentré de Paris et promu lecteur en 1283, il a regagné en 1285 la ville universitaire. Durant l'intervalle il a sans aucun doute enseigné comme lecteur, et selon toute vraisemblance, dans son couvent de Viterbe<sup>309</sup>.

È sulla base dell'ipotesi di una collocazione 'viterbese' dell'opera, che, secondo Ypma, risulterebbero spiegabili proprio alcuni degli elementi che hanno fatto propendere Gutiérrez per una collocazione 'napoletana' dell'*Abbreviatio*, vale a dire lo stile, la chiarezza e la sobrietà dell'esposizione e la generale conformità all'insegnamento di Egidio. Coerente con tale ipotesi, per Ypma, risulta anche l'estensione dell'*Abbreviatio*, che abbraccia solamente il primo libro del commento sentenziario di Egidio:

Or, lorsque Jacques, jeune lecteur, dut 'lire' les 'Sentences', Gilles avait déjà rédigé le Commentaire du Livre I, et c'est beaucoup plus tard qu'il rédigea et publia les Commentaires des Livres II et III. A Viterbe, Jacques ne pouvait disposer que de la première partie pour l'abrégé. A Naples il aurait eu à disposition les trois livres<sup>310</sup>.

Se a dividere le ipotesi di Gutiérrez-Giustiniani e di Ypma è il valore accordato dagli studiosi ai criteri in base ai quali fissare l'epoca e, quindi, il luogo di composizione dell'*Abbreviatio*, a unirle è il loro carattere probabilistico («probabilissime»<sup>311</sup>, «semble-t-il»<sup>312</sup>, «selon toute vraisemblance»<sup>313</sup>), al quale ha contribuito, tra l'altro, la mancanza di un'edizione del testo.

Diversi, a nostro avviso, i motivi che spingono a riesaminare la questione della datazione.

Quanto all'ipotesi di Gutiérrez-Giustiniani, ci sembra opportuno dover riconsiderare:

1. La *plena conformitas* alle dottrine di Tommaso, che, non essendo ravvisabile in nessuna delle opere del periodo napoletano, come si è visto, non può costituire un argomento cogente. D'altra parte, come risulterà in seguito, essa non è confermata neppure dalla lettura dell'*Abbreviatio*.

---

<sup>309</sup> E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., pp. 247-248.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>311</sup> D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 295.

<sup>312</sup> E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 248.

<sup>313</sup> *Ibidem*.



2. La conseguente individuazione di una *evoluzione dottrinale* rispetto alle tesi parigine. Proprio a questo proposito, appare molto netta la reazione di Ypma alle conclusioni proposte da Giustiniani nel saggio sulle idee in Dio:

si l'on parle d'une 'évolution' dans sa doctrine, il faut se demander comment et dans quel sens sa pensée s'est évoluée. L'Abbreviatio réflète-elle la position définitive de Jacques de Viterbe ou son enseignement au début de sa carrière? (...) La documentation pour étudier et analyser l'enseignement de Jacques de Viterbe sur les idées en Dieu est également insuffisante<sup>314</sup>.

3. Il valore accordato alla *locutio familiaris*, che, in realtà, non è riscontrabile se non nelle questioni introduttive del prologo sulla scienza teologica<sup>315</sup>, ma che, nel corso delle successive distinzioni, lascia il posto a uno stile assolutamente stringato e scarno; si tratta, dunque, di un argomento che di per sé va ridimensionato e che, nel caso in cui la composizione dell'*Abbreviatio* sia da collocare – come proposto da Ypma – al tempo dell'insegnamento presso il convento viterbese, piuttosto che al tempo del secondo soggiorno parigino, non perderebbe comunque il suo valore.
4. L'attribuzione a Giacomo di un commento integrale alle *Sententiae*, cui, in effetti, il Dottore speculativo non si riferisce mai e di cui non si ha alcuna tradizione manoscritta<sup>316</sup>.

Anche l'ipotesi avanzata da Ypma, tuttavia, non può sottrarsi ad alcune precisazioni:

1. L'assenza di riferimenti alle questioni disputate a Parigi non sembra costituire un argomento vincolante: anche nelle questioni *de habitu*, ad esempio, non vi è riferimento alcuno alle questioni disputate di argomento affine né esse, se successive a queste ultime, sono ivi richiamate; o, ancora, le *Quaestiones de Verbo* non sono mai citate nelle altre questioni parigine ad esse successive, come lo stesso Ypma ha notato<sup>317</sup>.
2. La limitazione dell'*Abbreviatio* al primo libro del commento sentenziario di Egidio, inoltre, non è spiegabile solo ammettendo una redazione viterbese dell'opera, in quanto, diversamente da quanto sostenuto da Ypma, le *ordinationes* dell'*In II Sententiarum* e dell'*In III Sententiarum* del Romano non sarebbero state disponibili nemmeno al tempo dell'insegnamento napoletano: l'*ordinatio* del commento al secondo libro delle *Sententiae*, infatti, è stata terminata non prima del 1309, mentre quella del commento al

---

<sup>314</sup> ID., *À propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe* cit., pp. 43-44.

<sup>315</sup> Giustiniani fa riferimento alla formula «Accipiatis tamen illam [assignationem] que magis uobis uidetur probabilis» che si trova al margine del foglio 2ra. A questa si potrebbe aggiungere, in margine al f. 1vb, la formula «Rengrator uobis», ignorata dall'editore. Si tratta, comunque, di casi isolati.

<sup>316</sup> Cf. *infra*.

<sup>317</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 251.

terzo libro (che si ferma alla distinzione 11) sembra non autentica<sup>318</sup>. Nel caso in cui del commento ai due libri sentenziari siano da considerare le *reportationes*, essendo queste da collocare prima del 1273<sup>319</sup>, Giacomo avrebbe potuto disporre di entrambe già al tempo del soggiorno viterbese. L'argomento di Ypma, inoltre, parte dal presupposto, tutt'altro che ovvio, che l'*Abbreviatio* riveli l'intenzione di Giacomo di abbreviare l'intero commento sentenziario egidiano.

3. Una particolare attenzione va riservata, a nostro avviso, all'argomento dell'incompatibilità dell'incarico di *lector principalis* di uno studio con la redazione dell'*Abbreviatio*: è questo, infatti, l'argomento principale di cui Ypma si serve contro la datazione 'bassa' dell'opera proposta da Gutiérrez e da Giustiniani. È indubbio, come si è visto, che proprio negli anni dell'insegnamento napoletano Giacomo si sia dedicato ad opere di vario genere letterario e non solo a commenti scritturali (come le *Concordantiae Psalmorum David, ad Carolum II regem*) o a testi strettamente filosofici (come il *De perfectione specierum*). Si pensi alla *Summa de peccatorum distinctione* o al *De regimine christiano*: nel primo caso, si ha a che fare con un'opera che rispecchia la prassi, propria degli *studia* dei Mendicanti, di utilizzare – e, in taluni casi, di produrre – *summae* tematiche, 'per soggetto'<sup>320</sup>; nel secondo caso, si tratta di un testo, che, evidentemente, non è legato all'attività didattica presso lo studio e che non può essere assunto come attestazione di una 'eccezione' rispetto alle indicazioni offerte dalle *Constitutiones* dell'Ordine; diverso è il caso di una *abbreviatio in libros Sententiarum*, a motivo della evidente riconducibilità di una tale opera all'attività didattica del *lector (secundarius)* e, in particolare, al genere dei commenti sentenziari. A meno che non si consideri l'*Abbreviatio* come una edizione ritardata o un rimaneggiamento del giovanile insegnamento sentenziario, collocabile al di fuori dell'ordinaria attività didattica presso lo *studium*<sup>321</sup>; di solito, infatti, l'edizione di un commento sentenziario procedeva per fasi:

---

<sup>318</sup> Cf. F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, s. v. *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, a c. dell'Istituto della Enciclopedia italiana - Treccani, 42, Roma 1993, pp. 332-333. Cf., in particolare, C. LUNA, *Introduzione*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Opera omnia*, III.2. *Reportatio lecturae super libros I-IV Sententiarum*, a c. di C. Luna, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003 (U.A.N. - Corpus Philosophorum Medii Aevii - Testi e studi, 17), pp. 101-140.

<sup>319</sup> Comunque, non oltre il 1269 (cf. *ibid.*, pp. 16-24).

<sup>320</sup> Cf. A. MAIERÙ, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Congresso internazionale di Studi. Assisi, 11 - 13 ottobre 2001*, C.I.S.A.M., Spoleto 2002, p. 23.

<sup>321</sup> In questo caso, ci si dovrebbe trovare di fronte a un pensiero se non 'evoluto', quantomeno più 'maturo', rispetto a quello giovanile.

Il est bon, même alors, de savoir qu'on peut se trouver soit en face d'éditions normales, soit d'éditions retardées, soit d'éditions retouchées. Par éditions retardées on peut entendre celles qui n'auront vu le jour que plus ou moins longtemps après l'achèvement de la lecture des *Sentences*. Quelles qu'en soient les causes, il arrive assez souvent que le texte du commentaire n'est pas lancé immédiatement dans le public par le bachelier; mais que, conservé dans ses cartons, retravaillé, bien mis au point, il ne paraît que plus tard, renforcé par le crédit croissant de l'ex-bachelier devenu maître; mais souvent aussi enrichi de documents nouveaux, du fruit des discussions ou du progrès de la pensée personnelle de l'auteur. (...) Il est plus normal cependant, et c'est de fait la coutume qui prévaut, que le bachelier mette au point son travail et le prépare pour l'édition aussitôt sa lecture achevée<sup>322</sup>.

A questo proposito, va notato che non è estranea alla tradizione l'attribuzione a Giacomo di una lettura delle *Sententiae*<sup>323</sup>, come già ricorda da Gutiérrez:

Quinque diversi tituli super libros Petri Lombardi apud bibliographos inveniuntur: Commentarii, Lectura, Liber divisionis, Notabilia in Sententias et Abbreviatio commenti Aegidii Romani in primum librum: sed haec abundantia titulorum ex diverso modo scribendi huius vel illius historici procedere videtur; nam, cum certitudine, non nisi de duobus operibus huius generis hodie loqui possumus, nempe, de Lectura et de Abbreviatione; pro caeteris vero, neque testimonia apud alios doctores scholasticos neque codices manuscripti habentur<sup>324</sup>.

Dei cinque titoli trasmessi dalla tradizione e indicanti opere del Viterbese che hanno a che fare con le *Sententiae* (*Commentarii*, *Lectura*, *Liber divisionis*, *Notabilia in Sententias*, *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*), Gutiérrez e Giustiniani hanno ritenuto di poter parlare «cum certitudine» almeno della *Lectura* e della *Abbreviatio*, sulla base della individuazione di queste due opere rispettivamente nel manoscritto G.V.15 della Biblioteca Comunale di Siena e nel manoscritto VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli. L'attribuzione a Giacomo della *Lectura* contenuta nel manoscritto di Siena è stata, tuttavia, messa in discussione da Ypma sulla base del rinvenimento di altri testimoni, che indurrebbero a ricondurre il commento sentenziario

---

<sup>322</sup> P. GLORIEUX, s. v. *Sentences* (commentaire sur les), in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, Letouzey et Ane, Paris 1941, XIV/2, coll. 1869-1870.

<sup>323</sup> Oltre al già citato catalogo di Maurizio Terzo, si deve tener conto della *Vitasfratrum* (1338-1357) di Giordano di Quedlinburg: JORDANUS DE SAXONIA, *Liber Vitasfratrum*, ed. R. Arbesmann - W. Humpfner, Cosmopolitan Science & Art Service Co., New York 1943, p. 238 («Item lecturam Sententiarum cum multis aliis conceptibus suis, qui post mortem suam non omnes ad lucem venerunt, quia quidam furati sunt opera sua multa facientes sibi de falso cornua»).

<sup>324</sup> D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 285.

all'ambiente domenicano, individuandone un probabile autore in Romano da Roma<sup>325</sup>. L'assenza di esemplari del commento sentenziario di Giacomo, comunque, non escluderebbe una lettura delle *Sententiae* da parte del maestro agostiniano: anche Ypma riconosce che il Viterbese avrebbe letto le *Sententiae* in vista del conseguimento del titolo di *baccalaureus formatus* e, seconda la ricostruzione del suo profilo biografico, ciò sarebbe avvenuto negli anni 1286-1288<sup>326</sup>. Lo studioso agostiniano, tuttavia, esclude che questa lettura possa essere l'*Abbreuiatio*, sulla base della prescrizione dei regolamenti universitari parigini di leggere le *Sententiae* sul testo di un altro maestro: tale argomento, in realtà, oltre a dipendere dall'identificazione dell'opera con una vera e propria abbreviazione *stricto sensu* del commento di Egidio, non tiene conto della possibilità che, proprio in vista della redazione di un commento sentenziario, si potessero raccogliere schemi di questioni proprie o altrui (*abbreuiationes*, appunto)<sup>327</sup>. In effetti, la restrizione degli statuti – che risale al 1366 e che potrebbe essere conseguenza di una prassi oramai consolidatasi nel tempo – non appare tale da impedire il riferimento ad *argumenta* e ad *auctoritates* utili all'esposizione della questione:

(...) nullus legens Sententias l[egat quest]ionem suam aut suum principium per quaternum aut alias in scriptis. Non tamen prohibetur vel inhietur quin bacalarius possit portare ad cathedram aliquid, ex quo possit si necesse fuerit sibi reducere ad memoriam aliquas difficultates tangentes questionem suam aut argumenta seu auctoritates ad ipsam questionem aut aliquam expositionem pertinentes<sup>328</sup>.

Sulla base delle sopraesposte considerazioni, riteniamo che si possano avanzare come più probabili le seguenti ipotesi:

- a. Se quanto la tradizione ha indicato come *Commentarii, Lectura, Liber divisionis, Notabilia in Sententias* è, in realtà, null'altro che l'*Abbreuiatio* (e in questo caso, la varietà dei titoli potrebbe essere sia il riflesso della difficoltà di ricondurre l'opera di Giacomo a una vera forma abbreviata del commento sentenziario egidiano, sia, più semplicemente, il risultato di una imprecisa trasmissione di informazioni documentali), la redazione dell'opera si potrebbe collocare, sulla base delle precisazioni fornite da Ypma, nei primi anni del secondo soggiorno parigino (1285-1288) o, se frutto di una revisione, nel periodo napoletano. Nel primo caso, l'opera risalirebbe all'anno

---

<sup>325</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., pp. 230-243.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>327</sup> Cf. L. SILEO, *Il Libro: forme d'insegnamento e generi letterari* cit., p. 563.

<sup>328</sup> CUP II, p. 698, n. 1189 (8) [Statuta Facultatis theologiae].

accademico 1287-1288, in quanto, dei tre anni che precedevano il conseguimento di *baccalaureus formatus*, i primi due erano quelli riservati al commento delle Scritture e il terzo soltanto, come previsto per gli ordini religiosi, al commento parziale o integrale delle *Sententiae*<sup>329</sup>. Questa ipotesi avrebbe il vantaggio di spiegare la problematica assenza di una tradizione manoscritta di un commento sentenziario di Giacomo: questi, peraltro, non si riferisce mai a un commento delle *Sententiae* di propria mano<sup>330</sup>. Quanto alla parzialità del commento, che si limita al solo libro primo delle *Sententiae*, ciò potrebbe riguardare solo l'edizione (o la semplice trasmissione) del testo e non la lettura delle *Sententiae*, che potrebbe essere stata integrale o, secondo la prassi dei Mendicanti, di due libri almeno.

- b. Nel caso in cui, invece, l'*Abbreviatio* sia da distinguere dal vero e proprio commento sentenziario – perduto e ricordato dai successivi bibliografi di Giacomo con i vari nomi soprariportati –, essa potrebbe essere posteriore a tale commento, e non, come vorrebbe Ypma, necessariamente ad essa anteriore ed estranea all'ambiente universitario, anche perché l'ampio utilizzo di testi di Egidio e Tommaso – segnalati dall'apposizione al margine del corpo del testo delle iniziali 'E' e 'T' – si addice particolarmente all'ambiente teologico parigino. Questa seconda possibilità risulta, a nostro avviso, più convincente di quella di Ypma: al tempo del soggiorno 'viterbese' di Giacomo (1283-1285) il pensiero di Egidio, ancora baccelliere, non si era pienamente affermato nell'Ordine: è solo a partire dal 1285 che il Romano poté insegnare liberamente alcune dottrine condannate nel 1277 ed è sempre nel corso di questo anno che, probabilmente, egli venne promosso al grado di *magister*<sup>331</sup>, divenendo, come si è visto, dottore di riferimento per gli Eremitani nel maggio del 1287. Ciò rende più probabile l'utilizzo didattico del commento egidiano all'indomani degli anni 1285/1287, contrariamente a quanto sostenuto da Ypma, per il quale

l'ouvrage, semble-t-il, n'a pas été non plus rédigé à Paris. Il est peu probable en effet que Jacques ait pu 'lire' les 'Sentences' selon le Commentaire de Gilles <de> Rome,

---

<sup>329</sup> Cf. *ibid.*, p. 699, n. 1189 (30): «Item, quod nullus legat Sententias Parisius, nisi compleverit i novem annos studendo in theologia, et audendo lectiones magistrorum, sententiarorum et biblicorum, aut in alio solemnii studio, ubi duo anno pro uno computabuntur, vel per majorem partem ordinarii singulorum annorum predictorum, et intraverit decimum annum. Per hoc tamen non intenditur privilegiis religiosorum mendicantium et aliorum religiosorum privilegiatorum, pro baccalariis ad lecturam Sententiarum, Bible, aut cursum presentandis, in aliquo derogare» (cf. anche *ibid.*, p. 700, n. 1189 [32] e p. 705, n. 1190 [18]). Anche nel caso in cui Giacomo abbia letto le *Sententiae* nel corso di un biennio, comunque, l'inizio della sua lettura andrebbe collocata nel 1287.

<sup>330</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., pp. 234-236.

<sup>331</sup> Cf. F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, s. v. *Egidio Romano* cit., p. 321.

récemment réintégré dans la vie universitaire après avoir retracté quelques-unes de ses positions<sup>332</sup>.

Sarebbe quantomeno strano, d'altra parte, che Giacomo a Viterbo (o in un altro convento della provincia romana), abbia tenuto delle lezioni sulle *Sententiae* senza essere prima *baccalaureus biblicus*. Secondo questa ipotesi, dunque, la composizione dell'*Abbreviatio* potrebbe collocarsi nei quattro o cinque anni successivi al conseguimento del baccalaureato sentenziario<sup>333</sup>, quindi tra il 1288 e il 1293.

Le ipotesi proposte richiedono un riesame del manoscritto dell'*Abbreviatio* e dei suoi caratteri intrinseci<sup>334</sup>, al fine di definire con precisione struttura, contenuti e genere letterario dell'opera: ciò richiederà il riferimento ad altre abbreviazioni di commenti sentenziari e, laddove sia, ad altre opere dello stesso autore, per verificare il livello di eventuale evoluzione del suo pensiero.

### 1.2.2 Il genere letterario

Il titolo di *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani* con cui è stata trasmessa l'opera conservata nel manoscritto di Napoli VII C 52 non è ascrivibile alla mano di Giacomo: in calce all'ultimo foglio una mano posteriore (XV secolo)<sup>335</sup> ha apposto la scritta:

Iste libellus abbreviationis domini Egidii super primo Sententiarum per dominum Jacobum de Viterbio est Ordinis Fratrum Eremitarum sancti Augustini. Magister Andreas de Alexandria scripsit.

Il medesimo titolo è riportato anche da altra mano (fine XV-inizio XVI secolo), nel margine superiore del primo foglio:

Abreuiatio domini Egidii per Reuerendissimum Patrem Magistrum Jacobum Viterbiensem Archiepiscopum Neapolitanum omnium scientiarum gloria illustrissimus. Egidii uolumen in compendium adducit multa et addit ubique ut fere Jacobi potius quam Egidi dici possit<sup>336</sup>.

---

<sup>332</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 247.

<sup>333</sup> Cf. ID., *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)* cit., pp. 255-256.

<sup>334</sup> Cf. A. PRATESI, *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence, Roma 1999<sup>3</sup>, p. 73 («Si chiamano caratteri *intrinseci* quelli che si riferiscono al contenuto del documento, inteso sempre, però, sotto l'aspetto formale»).

<sup>335</sup> Ambrasi, al quale si deve lo studio più analitico del manoscritto napoletano, parla di una mano «di poco posteriore» (D. AMBRASI, *La Summa de peccatorum distinctione* cit., p. 59): si tratta, in particolare, di una 'semigotica corsiva' (cf. P. CHERUBINI - A. PRATESI, *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano 2010 [Littera antiqua, 16], pp. 573-575).

<sup>336</sup> Gioacchino Tagliatela attribuisce il titolo al cardinale Seripando (cf. G. TAGLIATELA, *Il B. Giacomo Capocci da Viterbo*, Napoli 1887, p. 20); Domenico A. Gandolfo, invece, lo attribuisce a Egidio da Viterbo (cf. D. A. GANDOLFO, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Roma 1704, p. 348).

In considerazione dell'attribuzione non autografa del titolo allo scritto del Viterbese e in base alla lettura di alcuni fogli del manoscritto, Gutiérrez, già nel suo primo studio dedicato alla vita e alle opere di Giacomo, notava che nell'*Abbreviatio*

etsi Commentarium Aegidii Romani ab Auctore adhibeatur, magis adhuc *Summa Theologica* Divi Thomae Aquinatis in compositione operis usus est<sup>337</sup>.

Secondo Gutiérrez, l'ampio utilizzo di testi tratti dalla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino da parte di Giacomo spiegherebbe come mai l'opera si trovi citata talora sotto il nome di *Summa Summae*<sup>338</sup>. In effetti, come emerso dalla edizione delle questioni del prologo sulla *scientia theologica* e della distinzione 36 sulle idee divine<sup>339</sup>, risulta che le distinzioni non intendono offrire, il più delle volte, una succinta presentazione delle tesi del Romano, ma si compongono di stralci più o meno lunghi di testi tratti da opere di Tommaso d'Aquino: in primo luogo dalla *Summa theologiae*, ma anche dal *Super I Sententiarum*, dal *Compendium theologiae* o dal *De veritate*. Nel complesso, l'Angelico è più citato dello stesso Egidio, tanto da essere la principale fonte del maestro agostiniano: in molti casi, infatti, è il riferimento a Tommaso a spiegare il distacco dagli argomenti e, talora, dalla struttura argomentativa del commento del Romano. Per tali motivi anche Giustiniani, riprendendo Gutiérrez, ha ritenuto che l'*Abbreviatio*

più che un compendio dell'opera egidiana, è una *summula* delle teorie di San Tommaso d'Aquino<sup>340</sup>.

Per quanto, dunque, la parziale edizione dell'*Abbreviatio* abbia avuto il merito di mostrare, su basi non puramente congetturali o mediante un'analisi meramente 'formale' del testo, la non riducibilità del contenuto del ms VII C 52 a una semplice abbreviazione del commento sentenziario di Egidio, nondimeno anche l'identificazione del trattato con un compendio di dottrine dell'Angelico appare poco rispondente al modo in cui Giacomo tratta le sue fonti. Con ciò non si intende negare la natura 'sintetica' e, per certi versi, 'compilatoria' dell'*Abbreviatio*; essa, infatti, ha tutti i caratteri di un vero e proprio *patchwork* di testi, talora citati integralmente, talora abbreviati: proprio la selezione, l'integrazione e la 'cucitura' delle fonti, tuttavia, rivela, se non un preciso orientamento filosofico-teologico della sintesi di Giacomo, almeno la libertà con cui egli intende muoversi rispetto alle sue fonti, nelle diverse questioni dibattute. Ora, per quanto una abbreviazione

---

<sup>337</sup> D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 295.

<sup>338</sup> Cf. ID., *De b. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita* cit., p. 35.

<sup>339</sup> Cf. P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite* cit., pp. 46-57; ID., *Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo*, OESA cit., pp. 325-338; ID., *La teologia studiata secondo le 4 cause aristoteliche* cit., pp. 169-188.

<sup>340</sup> Cf. ID., *Due questioni inedite* cit., p. 42.

possa presentare dei tratti assolutamente personali, va riconosciuto che il processo di personalizzazione dovrebbe configurarsi, in casi del genere, soprattutto come il risultato di alcune ‘omissioni’ strategiche rispetto al testo di riferimento, secondo quanto mostrato da Ruello nell’introduzione all’edizione del prologo della *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio* di Paolo Veneto<sup>341</sup>. Benché rinvenibile in diversi luoghi dell’*Abbreviatio*, il ricorso a tagli e omissioni, non è sufficiente a spiegare il distacco di Giacomo dal presunto modello egidiano.

Ludger Meier, in un saggio dedicato alla scuola francescana di Erfurt nel XV secolo<sup>342</sup>, ha individuato due forme di abbreviazione (le *breves* e le *brevissimae*), sulla base di un criterio fondamentalmente ‘descrittivo’, in considerazione del rapporto ‘quantitativo’ esistente tra il modello di riferimento e la sua forma abbreviata, soprattutto all’interno delle singole questioni o dei singoli articoli: posto che il genere di un’abbreviazione è quello del testo che essa sintetizza, le abbreviazioni di un medesimo genere vengono a distinguersi in ragione del grado di semplificazione dei contenuti del loro modello, la cui struttura è fedelmente custodita nella forma abbreviata.

Può essere illuminante, a questo proposito, il confronto dell’opera del Viterbese con una ‘contemporanea’ forma abbreviata del commento di Egidio al primo libro delle *Sententiae*: le *Conclusiones* di Humbert de Preuilly, maestro cistercense attivo a Parigi, presso il Collegio di Saint-Bernard, tra il 1289 e il 1298. Le *Conclusiones*, infatti, come è emerso da un recente studio di Monica Brinzei<sup>343</sup>, sono una sintesi fedele dell’*ordinatio* del commento di Egidio al libro delle *Sententiae*<sup>344</sup>, relativamente al prologo e al primo libro<sup>345</sup>: per i libri successivi, invece, è unicamente al commento di Tommaso che il maestro cistercense si riferisce. Ancora una volta, le opinioni di Tommaso ed Egidio sono accostate, come nell’opera di Giacomo<sup>346</sup>: tuttavia, per quanto ciò possa spiegarsi col fatto che al momento della composizione di questa *abbreviatio* il commento

---

<sup>341</sup> Si pensi, nel caso del Veneto, all’omissione dei giudizi negativi di Giovanni da Ripatransone nei confronti di Aristotele e di Averroé (cf. PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*. Prologus, ed. F. Ruello, Olschki, Firenze 1980 [Corpus Philosophorum Medii Aevii, 1], pp. 11 e 27ss).

<sup>342</sup> Cf. L. MEIER, *De schola franciscana Erfordiensis*, in «Antonianum» 5 (1930), pp. 157-202.

<sup>343</sup> M. BRINZEI, *Le premier commentaire cistercien sur les ‘Sentences’ de Pierre Lombard par Humbert de Preuilly (m. 1298)*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale» 53 (2011), pp. 81-148.

<sup>344</sup> Secondo Concetta Luna, la datazione della *ordinatio* del commento di Egidio al primo libro delle *Sententiae* andrebbe fissata al 1272-1273, «poiché è verosimile che Egidio abbia cominciato la redazione di *Ord.* I dopo aver finito il corso sui quattro libri» (C. LUNA, *Introduzione*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Opera omnia*, III.2. *Reportatio* cit., p. 21, nota 34).

<sup>345</sup> Ancor più che nel prologo, è nelle successive distinzioni che, a nostro avviso, emerge il carattere propriamente ‘abbreviato’ del testo di Humbert, come risulta dalla nostra trascrizione delle distinzioni 40 e 41 (per la trascrizione, seguendo le indicazioni della Brinzei, ci siamo riferiti al manoscritto di Reims: ms. Reims, Bibliothèque Municipale, 493, in particolare ff. 23vb-24vb).

<sup>346</sup> Una tale scelta rimanda chiaramente alla coscienza di una sorta di ‘continuità’ tra i due *doctores* (cf. F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, s. v. *Egidio Romano* cit., p. 326).



del *Doctor fundatissimus* agli altri libri delle *Sententiae* non fosse ancora disponibile<sup>347</sup>, resta il fatto che, nel caso delle *Conclusiones*, i testi del Romano e quelli dell'Angelico non 'si incontrano' mai all'interno del commento a un medesimo libro.

L'opera di Humbert rientra a pieno titolo tra quelle che Meier individua come *abbreviationes brevissimae*, in quanto si limita a riportare, in breve, esclusivamente le posizioni dell'autore assunto come riferimento. Si consideri, a titolo esemplificativo, il caso della q. 1 della d. 40 delle *Conclusiones*:

HUMBERTUS DE PRULLIACO, *Conclusiones*,  
d. 40, q. 1  
(Reims 493, f. 23vb)

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*  
d. 40, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 210va LM

Circa XL distinctio primo queritur utrum predestinatio aliquid ponat in predestinato. Dicendum quod, cum predestinato dicat diuinum propositum miserendi, preparandi gratiam in presenti et gloria in futurum, cum diuinum propositum sit in Deo ab eterno, oportet quod predestinatio sit in Deo ab eterno. Non ergo oportet quod actualiter aliquid ponat in predestinato, sed solum secundum diuinum propositum. Nam omnis predestinatus uel gratiam habet uel gratiam habebit

(...) Predestinatio autem secundum quam eternaliter Deus in seipso omnia predixerit, non ponit aliquid in re secundum actualitatem, sed solum secundum diuinum propositum. Verum quia consecutio glorie in quam tanquam in finem predestinati secundum diuinum propositum diriguntur non potest esse sine collatione gratie, oportet predestinationem utriusque preparationem esse, glorie uidelicet et gratie, uel propositum gratiam et gloriam conferendi. (...) Verum quia diuinum propositum oportet impleri dicere possumus quod omnis predestinatus uel gratiam habet uel gratiam habebit (...)

Non si tratta, dunque, di un commento sentenziario propriamente detto, quanto piuttosto di una lista di tesi che vengono proposte in maniera estremamente succinta: alla posizione della questione, segue la formula *dicendum quod*, mediante la quale l'essenziale di una *ratio* filosofico-teologica (la *conclusio*<sup>348</sup>) viene introdotto senza essere ulteriormente sviluppato secondo il tradizionale schema del dibattito costruito sulla base di *argumenta pro* e *argumenta contra*<sup>349</sup>.

In abbreviazioni di questo tipo, non è escluso, comunque, il riferimento ad altri scritti del medesimo autore dell'opera abbreviata. Trattando del *subiectum* della teologia, ad esempio, Humbert riprende evidentemente il *Quodlibet III* di Egidio, piuttosto che la corrispondente questione del commento sentenziario:

---

<sup>347</sup> Brnzei precisa, tuttavia, che «cela reste juste une hypothèse» (M. BRINZEI, *Le premier commentaire cistercien sur les Sentences* cit., p. 85).

<sup>348</sup> Sul valore di *conclusio* come termine tecnico, cf. O. WEIJERS, *Conclusio*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, a c. di I. Atucha - D. Calma - C. König-Pralong - I. Zavattero, FIDEM, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), pp. 175-184.

<sup>349</sup> Cf. M. BRINZEI, *Le premier commentaire cistercien sur les 'Sentences'* cit., p. 83. L'opera di Humbert non rappresenta un caso isolato, come si evince dalle affinità strutturali con le *Conclusiones* di Vitale du Four (cf. W. J. COURTENAY, *Johannes de Fonte's Conclusiones in libros Sententiarum. The Wolfenbüttel Manuscripts*, in *Florilegium Medievale. Études offerts à Jaqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, a c. di J. Meirinhos - O. Weijers, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2009 [Textes et études du Moyen Âge, 50], pp. 109-127).

HUMBERTUS DE PRULLIACO, *Conclusiones*,  
prol., q. 3  
(Reims 493, f. 1rb)

AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet III*, q. 2, co., f. 27va

Glorificatio tamen est principalis ratio subiecti theologie, quia quicquid in theologia consideratur, hoc est in quantum nos ordinat ad nostram glorificationem; unde et theologia est organum ad felicitatem et datur nobis in cultum diuinum

Tertia uia sumitur ex parte huius scientie, ut refertur ad suum finem. Est etiam hec scientia quasi organum ad felicitatem, et ad hunc finem data est homini propter beatitudinem adipiscendam

Diverso, invece, e ben più complesso il caso delle *abbreviationes breues*,

earum auctores materiam doctrinalem non ad meram substantiam redegerunt, sed potius illam scholasticae expositionis formam adhibuerunt, quam S. Thomas Aquinas in Summae Theologiae prologo annuntiat et in operis cursu effectuat, quamque clarissimum Martinus Grabmann propter permagnam aptitudinem paedagogicam lucide celebravit<sup>350</sup>.

Se, dunque, le abbreviazioni brevi condividono con le brevissime un'istanza che è fondamentalmente pedagogico-didattica, esse se ne differenziano nella misura in cui non si limitano a registrare le sole soluzioni dei testi abbreviati, ma presentano anche i *pro* e i *contra*, con le risposte alle obiezioni, secondo il modello proprio delle *quaestiones* scolastiche. Un esempio di *abbreviatio brevis* è quello offerto dall'abbreviazione di Paolo Veneto al commento sentenziario di Giovanni di Ripatransone; in essa, infatti, dopo l'enunciazione della questione che si sta per affrontare, sono riportate immediatamente le *conclusiones*:

PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum  
Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*,  
prol., [q. 6], a. 1<sup>351</sup>

JOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum  
Sententiarum*, prol., pars I, q. ultima, a. 1<sup>352</sup>

Postquam visum est de notitia beatifica quid philosophice sit tenendum secundum positionem perypateticorum et quid theologice secundum Augustinum et alios doctores, nunc quid tenendum sit secundum communem scolam.

Postquam in prima parte istius prologi visum fuit de notitia beatifica quid philosophice sit tenendum secundum perypateticorum positionem, ulteriusque fuit investigatum quid theologice potest poni secundum processus multorum sanctorum, et maxime Augustini, et communiter omnium qui posuerunt donum increatum, scilicet Spiritum sanctum in sua persona in sanctificatione creature conferri, et hoc in tribus ultimis questionibus in quibus probabilior modus, qui potest sequi ex istorum positionibus, fuit deductus et multiplici ratione munitus, solutis rationibus ad oppositum, nunc restat inquirere ultimo quid secundum veritatem probabilius sit tenendum, et maxime secundum scolam communem et theologorum

<sup>350</sup> Cf. L. MEIER, *De schola franciscana Erfordiensis* cit., p. 184. Il riferimento di Meier è a M. GRABMANN, *Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg im Breisgau 1928, pp. 60-96.

<sup>351</sup> L'edizione del testo si trova in PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*. Prologus cit., pp. 257-259.

<sup>352</sup> L'edizione del testo si trova in JOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum*. Prologi. Quaestiones ultimae, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 16), prol., pars I, q. ultima, a. 1, pp. 323-339.

doctorum magis usitatem sententiam. Quero igitur ultimo istam questionem:

Ideo quero sexto: *Utrum, secundum rei veritatem et probabiliorem sententiam, divina essentia sit creature rationali in patria de sua natura et relucens veris in ipsa notitia theologica formalis et beatifica.*

Circa istam questionem quatuor erunt articuli.

Primus: *Utrum divina essentia sit lumen glorie et formale in patria.*

Pro cuius declaratione pono aliquas conclusiones.

*Prima conclusio.* – Prima: *Non repugnat divinam essentiam pure creature esse lumen glorie formale elevans eius memoriam (...).*

*Secunda conclusio.* – Secunda conclusio: *Probabile est quod divina essentia non sit lumen glorie formale in patria alicui pure creature (...).*

*Tertia conclusio.* – Tertia conclusio: *Non est probabile intellectui creato correspondere lumen glorie distinctum a specie beatifica memorie (...).*

*(Quarta conclusio).* – Quarta conclusio: *Non est probabile esse memoria beati lumen glorie precise ut confortativum potentie (...).*

UTRUM SECUNDUM REI VERITATEM ET PROBABILOREM SENTENTIAM DIVINA ESSENTIA SIT CREATURE RATIONALI IN PATRIA DE SUA NATURA ET RELUCENTIBUS VERIS IN IPSA NOTITIA THEOLOGICA FORMALIS ET BEATIFICA?

Et quod *sic*, arguo quadrupliciter (...).

*Prima conclusio: Non repugnat divinam essentiam pure creature esse lumen glorie formale elevans eius memoriam (...).*

*Secunda conclusio: Probabile est quod divina essentia non sit lumen glorie formale in patria alicui pure creature (...).*

*Tertia conclusio: Non est probabile intellectui creato correspondere lumen glorie distinctum a specie beatifica memorie (...).*

*4<sup>a</sup> conclusio contra Thomam.* Quarta conclusio: *Non est probabile esse memoria beati lumen glorie precise ut confortativum potentie (...).*

La fedeltà al modello, nell'opera di Paolo Veneto, risulta particolarmente evidente in considerazione del fatto che, dopo le *conclusiones*, sono riportati gli argomenti contrari e le risposte a tali obiezioni:

PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*,  
prol., q. 7, a. 2<sup>353</sup>

*Obiectiones.* – Contra istam conclusionem arguitur sic: Si ipsa est vera, hoc est quia obiectum immensum infinite videtur reddere [perfectum] omnem huiusmodi actum intuitivum. Consequens falsum et contra omnem catholicum.

Secundo: Obiectum non est totalis causa intuitive notitie: igitur si obiectum est infinitum, non oportet propter hoc

JOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum*, prol., pars II, q. 6, a. 2, pp. 394, 37-398, 26<sup>354</sup>

*Contra ultimam conclusionem.* Contra ultimam conclusionem arguo sic: Si ipsa sit vera, hoc ideo est quia obiectum increatum ut sic infinite reddit perfectum omnem actum vitalem terminatum ad ipsum. Videtur enim quod, ceteris paribus, obiectum perfectius redat cognitionem et volitionem perfectiorem: et ideo obiectum immensum infinite videtur reddere perfectum omnem huiusmodi actum terminatum ad ipsum. Sed istud est falsum: nam tunc vel creatura rationalis nullum actum intelligendi et volendi potest habere circa obiectum immensum, vel, si potest, quilibet talis est infinitum. Secundum est contra me; primum, contra omnem catholicum.

*Preterea.* Preterea, obiectum non est totalis causa intuitive notitie: igitur, etsi obiectum esset infinitum, non propter

<sup>353</sup> Edizione in PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*. Prologus cit., pp. 280-281.

<sup>354</sup> Edizione in JOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum* cit., prol., pars II, q. 6, a. 2, pp. 394, 37-398, 26.

quod notitia intuitiva sit infinita.

Tertio: Divina essentia illabitur creature et hoc libere; igitur similiter libere et non naturaliter potest obiective concurrere ad sui notitiam intuitivam, et sic stabit infinitas obiecti cum finitate notitiae

Quarto: Stat quod obiecta distinguantur genere generalissimo sicut substantia et qualitas, et tamen ipsorum notitiae sunt in aliquo genere subalterno sub genere qualitatis; igitur stat quod obiecta quantumlibet se excedant finite vel infinite et tamen notitiae solum finite.

*Ad obiectiones.* Ad rationes. Ad primam: Dico quod aliquid esse obiectum alicuius contingit dupliciter (...)

Ad secundam: Nego consequentiam, quia ex infinitatione cause principalis, et maxime istius que est mensura effectus sequitur infinitatio mensurati (...)

Ad tertiam: Nego consequentiam primam et dico quod, licet liberum sit quod divina essentia determinaret se ad illapsum sicut et ad omne influere ad extra, tamen, ubi ponitur ipsum influere obiective, non stat positum influxum activum non esse infinitum.

Ad quartam: Nego consequentiam: licet enim maior sit excessus obiectorum finitorum quam excessus actuum correspondentium, non tamen sic est de comparatione obiecti infiniti ad finitum, nam ex tali infinitatione tollitur omnis talis proportio que erat finita; quare etc.

hoc redderetur intuitiva notitia infinita. Consequentia patet: nam ad infinitationem effectus requiritur infinitatio cause totalis.

3° *arguo.* Tertio arguo sic: Secundum omnium catholicorum positionem, essentia divina libere illabitur creature illapsu beatifico: ostendit enim seipsam si vult: igitur, quantumlibet poneretur quod obiective concurreret, non tamen naturaliter, sed libere; et per consequens staret ipsam obiective concurrere, et tamen visionem intuitivam sui esse solum finitam.

*Confirmatur.* Confirmatur: nam non iuxta proportionem obiectorum est proportio notitiarum: sicut enim non est tanta distinctio notitiarum quanta est obiectorum – stat enim quod obiecta distinguantur genere generalissimo, sicut substantia et accidens, et tamen ipsorum notitiae sint in aliquo genere subalterno sub genere qualitatis – ita stat quod obiecta quantumlibet se excedant finite vel infinite, et tamen notitiae solum finite (...)

*Responsio.* Sed sine dubio iste rationes non sunt multum valide pro ipsorum proposito. Cum enim primo arguitur quod, ideo, negatur quod de obiecto immenso potest haberi talis notitia propter infinitatem talis obiecti, hic est advertendum quod aliquid esse obiectum alicuius actus potest intelligi dupliciter (...)

*Ad 2<sup>am</sup>.* Ad secundam rationem, consequentia est neganda: nam ex infinitatione cause principalis – et maxime illius, que est mensura effectus sicut res est mensura proprie speciei, quam gignit – sequitur infinitatio mensurati (...)

*Ad 3<sup>am</sup>.* Et ad tertiam rationem, que huic dicto videtur obviare – nam per ipsam arguitur quod obiectum immensum libere influit obiective – dico quod, licet liberum sit quod divina essentia determinet se ad illapsum sicut et ad omne influere ad extra, tamen, ubi poneretur ipsam influere obiective, quantumcumque determinatio esset libera, tamen, ipsa posita, non staret per obiectivum influxum actum non esse infinitum (...)

*Ad confirmationem.* Ad confirmationem, concedo quod, sicut non est tanta distinctio actuum quanta est obiectorum, ita nec tantus excessus: nec oppositum huius dixi nec probavi. Bene tamen probavi quod iuxta proportionem excessum obiectorum, quantum est ex causalitate ipsorum, necessario attenditur proportio ipsorum actuum correspondentium in suis excessibus (...)

L'Abbreviatio di Giacomo sembrerebbe, a prima vista, riconducibile a questo genere di abbreviazioni<sup>355</sup>, dal punto di vista della *struttura argomentativa* delle singole questioni o dei singoli articoli: essa appare ben più articolata di quella rinvenibile nelle *Conclusiones* di Humbert e presenta gli elementi propri di un commento sentenziario, essendo costituita da argomenti,

---

<sup>355</sup> Lo stesso Viterbese, nel prologo, trattando della *sacra doctrina*, scrive: «(...) *causa brevitatis*, ad presens tantum queritur de duobus» (f. 1 ra).

*respondeo* e risposte agli argomenti. Poiché, però, tale struttura risulta dalla ripresa, in forma spesso sintetica, di argomenti del Romano e dell'Angelico, essa non si presenta come semplice abbreviazione del solo testo egidiano. Riportiamo a titolo esemplificativo la questione unica del *I principale* della distinzione 41, mettendola a confronto con la corrispettiva distinzione del commento di Egidio:

*Abbreviatio,*  
d. 41, I Princ., q. un., f. 56ra-b

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*  
d. 41, I princ., q. 1, a. 1, f. 215rb H-vb P; a. 2, f.  
216ra C

Quantum ergo ad primum queritur utrum in Deo cadat electio. Et uidetur quod non.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non cadat electio, quia secundum Damascenum, lib. II, cap. 22, eligere est nature ignorantis (...)

Preterea, secundum eundem librum II, cap. 24, semper electionem antecedit consilium (...)

⟨T⟩ 'Electio enim, secundum Philosophum, III *Ethicorum*, sequitur consilium sicut conclusio eius (...)'.

Preterea ut potest haberi a Philosopho 3° *Ethicorum*, electio est quasi conclusio consilii (...)

Preterea, uidetur saltem quod ab eterno Deus non elegerit aliquos, quia electio requirit multitudinem (...)

Preterea, Dionysius, 3° *de diuinis nominibus*, uult quod Deus se habeat equaliter ad omnia (...)

'In contrarium tamen est quod dicit Apostolus *ad Ephesaios* (...)' Ergo uidetur quod Deo conueniat electio.

In contrarium dicitur *ad Ephesaios* I, quod elegit nos in ipso ante mundi constitutionem (...)

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum electio predestinationem precedit secundum rationem.

⟨E⟩ Ad primum istorum est intelligendum quod electio presupponit consilium. (...)

Respondeo dicendum quod electio uidetur supponere consilium (...)

⟨T⟩ Sed considerandum est quod 'electio, siue in Deo siue in creaturis posita, importat quamdam separationem siue segregationem. (...)'.

Possemus autem et si uellemus addere sextum, uidelicet quod electio subsignationem et separationem importat (...)

(...). Sic ergo patet quod electio est in Deo et quomodo.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia electio sequitur consilium et cetera, dicendum quod electio secundum quod est in Deo non sequitur consilium, secundum quod dicit inquisitionem, sed secundum quod dicit firmam cognitionem, ut dictum est.

Ad primum dicendum quod in Deo non est electio que consequitur consilium secundum quod consilium ratiocinationem et inquisitionem importat, quia huiusmodi eligere est nature ignorantis, sed est in eo electio que sequitur cognitionem firmam, ut ostensum est.

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur utrum electio precedat secundum rationem predestinationem, dicendum quod 'predestinatio, secundum rationem, presupponit electionem et electio dilectionem. (...)' Hec igitur duo, scilicet dilectio et electio, predestinationem precedunt. 'Duo uero alia ad eam sequuntur: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratie, que ad uocationem pertinet; unde et predestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria'

Notandum quod ista se habent per ordinem, uidelicet dispositio, electio, dilectio, liber uite, predestinatio, uocatio, iustificatio et premiatio

Il più delle volte, la struttura delle singole questioni (o dei singoli articoli) non rispecchia fedelmente quella del commento egidiano. Confrontando, ad esempio, la q. 2 del *I principale* della distinzione 35 con la corrispettiva questione di Egidio, risulta evidente la distanza che intercorre tra i due commenti, sulla base di una stretta dipendenza di Giacomo da Tommaso:

*Abbreviatio,*  
d. 35, I Princ., q. 2, f. 48va-b

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*  
d. 35, I princ., q. 2, ff. 180rb H-181ra B

Secundo queritur utrum Deus cognoscat uel intelligat se.  
<T> Et uidetur quod non.

Secundo queritur utrum Deus seipsum intelligat uel cognoscat. Et uidetur quod non.

Quia secundum Dionysium, 7<sup>o</sup> *de diuinis nominibus*, Deus est sine sensu <et> sine mente, sed habens intellectuales operationes, sed quod est tale seipsum cognoscere non potest. Ergo, et cetera.

Preterea, uidemus in nobis duplicem modum cognitionis: unus est per simplicem intuitum (...) alius est per discursum (...)

Preterea, dicitur in 15<sup>a</sup> propositione *de causis*, quod omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam redditione completa, sed in omni tali intelligitur discursus et successio. Cum igitur hec sint aliena a Deo, Deus essentiam suam non cognoscit.

Preterea, actus relationes importantes in diuinis non sunt reciproci et ideo quia generare relationem importat non concedimus quod aliqua persona seipsam generet. Sed scire relationem importat. Ergo nulla persona seipsam scit, nec Deo dicere poterimus quod seipsum sciat. Que de Deo uerificantur de qualibet persona, uel saltem de aliqua uerificari habent

Scientia enim est assimilatio ad rem scitam et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nichil perficitur a seipso, neque est sibi simile ut dicit Ylarius. Ergo Deus non est sciens seipsum’.

In contrarium tamen est quod dicitur I *ad Corinthios*:  
*Nemo scit que sunt Dei nisi Spiritus Dei.*

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum operatio intellectualis Dei scilicet intelligere sit eius substantia.

Respondeo dicendum quod licet ex precedenti questione haberi possit Deum esse cognoscentem et intelligentem, supplentes tamen quod ibi dimissum est. Hoc idem triplici uia uenari possumus, secundum quod Deum tripliciter cognoscimus, per superexcellenciam, per remotionem et causalitatem. In quantum Deum per superexcellenciam cognoscimus, omnia que sunt in omnibus in eo superexcellenter ponimus et ideo scire et intelligere que sunt perfectionis in genere entium productorum a primo (...)

<E> Ad primum istorum est dicendum quod Deus seipsum intelligit. Cuius ratio est quia quod ‘aliqua uirtus cognoscitiua non sit supra se conuersiua hoc non est nisi ratione materialitatis’ uel ratione materie corporalis quam uirtus illa perficit. Et ideo ‘probat Proclus quod omne ad se conuersium est incorporeum et nullum corporeum ad seipsum conuertitur’. ‘Cum igitur Deus sit in summo

Quia seipsum cognoscat negare non possumus. Nam aliqua uirtus cognoscitiua supra se conuersiua non existat, hoc non est nisi ratione materialitatis illi uirtuti annexe, ut ratione materie corporalis quam uirtus illa perficit. Nam secundum quod Proclus probat quod ad se conuersium est incorporeum est et nullum corpus ad seipsum conuertitur, ideo oculus seipsum non uidet (...) Cum

immaterialitatis<sup>356</sup>, quia est actus purus cui non ammiscetur aliquid de potentia, immo omne creatum respectu ipsius est mutabile, ‘concedere cogimur Deum maxime seipsum cognoscere’.

igitur Deus potissime sit immaterialis, ad quem omnis creatura comparata quodammodo corporea et grossa est, iuxta illud Damascenum, 3<sup>o</sup> lib. ca. 3<sup>o</sup>, Omne ad Deum comparatum grossum et materiale inuenitur, solus enim Deus essentialiter immaterialis et incorporeus est, concedere cogimur Deum maxime seipsum cognoscere. Excedit autem incomparabiliter cognitio diuina secundum quam seipsum cognoscit omnem aliam cognitionem creatam (...)

Non solum autem se cognoscit, sed etiam seipsum comprehendit, quia ita perfecte se cognoscit sic cognoscibilis est, ‘cum tanta sit eius uirtus in cognoscendo, quanta est eius actualitas in existendo’<sup>357</sup>. Considerandum est autem quod Deus seipsum et quicquid intelligit per seipsum intelligit nec ‘intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam’<sup>358</sup>. Cuius ratio est quia ‘omnis intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. In Deo autem nichil est in potentia, sed est actus purus: oportet igitur quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat. Ex quo ulterius sequitur quod directe et principaliter seipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia. Nam per diffinitionem hominis proprie cognoscitur homo et per diffinitionem equi equus. Si igitur Deus per essentiam suam est intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur ulterius quod in eo intellectus et quo intelligit et intellectum sint omnino idem’<sup>359</sup>. Ex dictis igitur patet quod Deus se cognoscit et quod per essentiam suam et quod directe et principaliter se cognoscit.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scitum est perfectio scientis et cetera, dicendum quod ‘intellectus perficitur ab intelligibili uel assimilatur ei, hoc contingit intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili et assimilatur ei per speciem intelligibilem, que est similitudo rei intellecte; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile’<sup>360</sup>.

Ad illud quod postea querebatur utrum intelligere Dei sit eius substantia, dicendum quod sic quod quidem dupliciter ostenditur.

Primo quidem quia quecumque substantia rei est aliud quam eius operatio talis substantia est in potentia respectu sue operationis. Nam secundum operationem res est in suo complemento. Impossibile est autem diuinam substantiam esse in potentia respectu alicuius, cum ipsa

---

<sup>356</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 co.

<sup>357</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 3 co.

<sup>358</sup> ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 30 co.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 2 ad 2.

sit actus purus et completissimus. Vnde necesse est quod substantia Dei sit sua operatio intelligibilis que est intelligere<sup>361</sup>.

Secundo hoc obicitur sic. Eodem enim modo comparatur intellectus ad intelligere et essentia ad esse. Sed ‘Deus est intellectus per essentiam suam; essentia autem sua esse, ergo eius intellectus est suum intelligere’<sup>362</sup>. ‘Ex omnibus igitur premissis patet quod in Deo intellectus et illud quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Vnde et manifestum est quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas nec compositio in eius substantia ponitur’<sup>363</sup>.

Ad primum dicendum quod Deus sine sensu et sine intellectu et sine mente non propter defectum sed propter excessum (...) Et ideo non debemus arguere quod non intelligat.

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum ea que sunt per accidens separabilia sunt et quia non est per quod uirtus non discurrens seipsam non cognoscat nec oculus seipsum non uidet ex eo quod non discurret, sed quia uirtus materialis existit, ideo non oportet quod quicquid non discurret quod seipsum ignoret; poterit enim non discurrens seipsum cognoscere si quid immateriale existat et quia Deus quid immateriale existit, ideo ratio non concludit.

Ad tertium dicendum quod ille redditus potest esse sine discursu et motu (...)

Ad quartum dicendum quod scire non importat relationem realem, sed secundum rationem (...)

Quando, poi, dal livello delle singole questioni e dei singoli articoli si passa al livello più generale di *struttura delle distinzioni*, è possibile verificare la medesima tendenza ad alternare fedeltà e autonomia rispetto al modello egidiano. Riportiamo di seguito, a titolo esemplificativo, tre casi di distinzione.

1) Una prima possibilità è quella di una *stretta dipendenza* di Giacomo da Egidio, dal quale viene mutuata integralmente la struttura della distinzione:

| <i>Abbreviatio</i> |                              | AEGIDIUS ROMANUS, <i>In I Sent.</i> |                                 |
|--------------------|------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------|
| D. 35              |                              | D. 35                               |                                 |
| I Princ.           | <i>De scientia Dei in se</i> | I Princ.                            | <i>De scientia Dei in se</i>    |
| q. 1               | Vtrum in Deo sit scientia    | q. 1                                | Vtrum in Deo sit scientia       |
| q. 2               | Vtrum Deus seipsum cognoscat | q. 2                                | Vtrum Deus seipsum intelligat   |
| q. 3               | Vtrum cognoscat alia a se    | q. 3                                | Vtrum Deus cognoscata alia a se |

<sup>361</sup> Cf. *ibid.* a. 4 co.

<sup>362</sup> *Id.*, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 31 co.

<sup>363</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 14 a. 4 co.



|           |   |  |           |  |  |
|-----------|---|--|-----------|--|--|
|           | q. 4  | Vtrum habeat propriam cognitionem de rebus   |           | q. 4   | Vtrum Deus distincte et proprie cognoscat omnia        |
| II Princ. | <i>De ea per comparationem ad scientiam nostram</i> |  | II Princ. | <i>De scientia Dei in comparationem ad scientiam nostram</i> |  |
|           | q. 1  | Vtrum scientia Dei sit equiuoca scientie nostre  |           | q. 1   | Vtrum scientia Dei et scientia nostra dicitur equiuoce |
|           | q. 2  | Vtrum scientia Dei sit uniuersalis et particularis uel in potentia uel in habitu sicut scientia nostra |           | q. 2   | Vtrum scientia Dei possit dici uniuersali              |

2) Una seconda possibilità è quella rappresentata dalla *tendenza alla semplificazione*, che, solitamente, si traduce nella omissione di questioni o articoli presenti nel commento di Egidio (in questo caso, la q. 3 del *I principale*):

|           |  |   |  |   |
|-----------|--|---|--|---|
|           | <i>Abbreuiatio</i><br>D. 37              |   | <i>AEGIDIUS ROMANUS, In I Sent.</i><br>D. 37 |   |
| I Princ.  | <i>Quomodo Deus sit in omnibus rebus</i> | I Princ.  | <i>De Deo esse in omnibus rebus</i>          |   |
|           | q. 1                                     | Vtrum Deus sit in omnibus                           | q. 1   | Vtrum Deus sit in rebus creatis           |
|           | q. 2                                     | De diuersitate modorum quibus in rebus esse dicitur | q. 2   | Quibus modis dicitur Deus esse in rebus   |
|           |  |   | q. 3   | Vtrum Deus dicatur esse in seipso         |
| II Princ. | <i>Quomodo sit ubique</i>                | II Princ.   | <i>Vtrum Deus sit ubique</i>                 |   |
|           | q. 1                                     | Vtrum Deus sit ubique                               | q. 1   | Vtrum Deo conueniat esse ubique           |
|           | q. 2                                     | Vtrum esse ubique sit proprium solius Dei           | q. 2   | Vtrum esse ubique sit proprium solius Dei |
|           | q. 3                                     | Vtrum esse ubique conueniat Deo ab eterno           | q. 3   | Vtrum esse ubique Deo conueniat ab eterno |

Tra i casi di semplificazione, vanno annoverati anche quelli in cui le argomentazioni presentate dal testo di riferimento in questioni o in articoli omessi sono presentate altrove, in maniera più sintetica:

|          |                             |                            |  |   |
|----------|-----------------------------|----------------------------|--|---|
|          | <i>Abbreuiatio</i><br>D. 41 |                            | <i>AEGIDIUS ROMANUS, In I Sent.</i><br>D. 41 |   |
| I Princ. | <i>De diuina electione</i>  | I Princ.                   | <i>De diuina electione</i>                   |   |
|          | q. un.                      | Vtrum in Deo cadat electio | q. 1   | De ipsa electione diuina                |
|          |                             |                            | a. 1   | Vtrum in Deo cadat electio              |
|          |                             |                            | a. 2   | Vtrum electio predestinationem precedat |

|           |  |           |  |
|-----------|--|-----------|--|
| II Princ. | <i>De predestinationis causa</i>                       | q. 1      | De causalitate predestinationis                      |
| q. 1      | Vtrum prescientia meritorum sit causa predestinationis | a. 1      | Vtrum predestinatio habet causam                     |
| q. 2      | Vtrum predestinatio possit iuuari precibus sanctorum   | a. 2      | Vtrum predestinatio possit iuuari precibus sanctorum |
|           |  | II Princ. | <i>De diuina scientia</i>                            |
|           |  | q. un.    | Vtrum quodcumque enuntiabile Deus sciuit nunc sciat  |

In questo caso, l'a. 2 della q. 1 del commento di Egidio risulta inclusa nella questione unica del *I principale*; subito dopo l'*in contrarium*, infatti, si legge

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum electio predestinationem precedit secundum rationem.

La questione viene ripresa subito dopo il *respondeo*:

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur utrum electio precedat secundum rationem predestinationem, dicendum quod 'predestinatio, secundum rationem, presupponit electionem et electio dilectionem. (...)'

3) Una terza possibilità – che può presentarsi anche come un caso particolare della precedente – è quella della *distanza* dal modello egidiano sulla base del riferimento a un testo di Tommaso:

|          |  |          |   |
|----------|--|----------|---|
|          | <i>Abbreuiatio</i><br>D. 40  |          | AEGIDIUS ROMANUS, <i>In I Sent.</i><br>D. 40      |
| I Princ. | <i>De predestinatione</i>  | I Princ. | <i>De predestinatione</i>                         |
| q. 1     | De predestinatione in se   | q. 1     | Quid sit predestinatio                            |
| a. 1     | Vtrum predestinatio ponat aliquid in predestinato uel in predestinante | a. 1     | Vtrum predestinatio ponat aliquid in predestinato |
| a. 2     | Quid sit uel ad quid pertineat predestinatio                           | a. 2     | Quid dicat predestinatio in predestinante         |

|              |  |  |              |   |  |
|--------------|--|--|--------------|---|--|
|              |  |  |              | a. 3  | Vtrum<br>predestinatio<br>sit idem<br>quam liber<br>uite |
| q. 2         | Quorum sit                                     |  | q. 2         | Quorum sit<br>a. 1  | Vtrum<br>predestinatio<br>sit non<br>entium              |
| q. 3         | De sius<br>certitudine                         |  |              | a. 2  | Vtrum<br>predestinatio<br>habeat<br>certitudinem         |
| II<br>Princ. | <i>De<br/>reprobatione</i>                     |  | II<br>Princ. | <i>De<br/>reprobatione</i>  |  |
| q. un.       | Vtrum Deo<br>conueniat<br>aliquos<br>reprobare |  | q. 2         | Vtrum Deo<br>conueniat<br>aliquos<br>reprobare                            |  |
|              |  |  | q. 1         | Vtrum<br>reprobatio addat<br>aliquid supra<br>diuinam<br>predestinationem |  |

In questo caso, la struttura delle prime tre questioni del *I principale* nell'*Abbreviatio* dipende dal *Super Sent.* di Tommaso:

|          |  |   |   |
|----------|--|---|---|
|          | <i>Abbreviatio</i><br>D. 40            |   | THOMAS DE AQUINO, <i>Super Sent.</i> , lib. 1<br>D. 40      |
| I Princ. | <i>De<br/>predestinatione</i>          |   | I Princ. <i>De<br/>predestinatione</i>                      |
| q. 1     | De<br>predestinatione<br>in se<br>a. 1 | Vtrum<br>predestinatio<br>ponat aliquid<br>in predestinato<br>uel in<br>predestinante | q. 1  |
|          | a. 2                                   | Quid sit uel ad<br>quid pertineat<br>predestinatio                                    | Quid sit<br>predestinatio<br>a. 1                           |
|          |  |   | a. 2  |
| q. 2     | Quorum sit                             |   | q. 2  |
| q. 3     | De sius<br>certitudine                 |   | q. 3  |
|          |  |   | Utrum<br>praedestinatio<br>sit certa                        |
|          |  |   | Utrum<br>praedestinatio<br>sitt aliquid in<br>praedestinato |
|          |  |   | Utrum<br>praedestinatio<br>pertineat ad<br>scientiam        |

|           |                        |                                       |      |                 |  |
|-----------|------------------------|---------------------------------------|------|-----------------|--|
| II Princ. | <i>De reprobatione</i> |                                       | q. 4 | De reprobatione |  |
|           | q. un.                 | Vtrum Deo conueniat aliquos reprobare |      | a. 2            | Utrum Deus sit causa obdurationis                  |
|           |                        |                                       |      | a. 1            | Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam |

Vi è anche la possibilità che il commento di Giacomo presenti elementi non riconducibili ai commenti di Egidio e di Tommaso – soprattutto quando, come nel caso di seguito riportato, il primo ripropone la medesima struttura del secondo –, ma dipendenti dall’utilizzo di altre opere dell’Angelico, in particolare della *Summa theologiae*:

| <i>Abbreviatio</i><br>D. 47 |   | AEGIDIUS ROMANUS, <i>In I Sent.</i><br>D. 47 |   |
|-----------------------------|---|--|---|
|                             |   | I Princ.                                     | <i>De impletione diuine uoluntatis</i>                              |
| q. 1                        | Vtrum uoluntas Dei semper efficaciter impleatur                         | q. un.                                       | Vtrum diuina uoluntas semper impleatur                              |
| q. 2                        | Vtrum diuina uoluntas rebus uolitis necessitatem <sup>364</sup> imponat |  |   |
| q. 3                        | Vtrum uoluntas Dei sit <sup>365</sup> mutabilis                         |  |   |
|                             |   | II Princ.                                    | <i>Circa ea que preter eam uel contra fieri uidentur</i>            |
|                             |   | q. 1   | Vtrum aliquid fiat preter diuinam uoluntatem                        |
|                             |   | q. 2   | Vtrum quod est contra diuinam uoluntatem obsequatur uoluntati eius  |
|                             |   | q. 3   | Vtrum quod est preter diuinam uoluntatem possit cadere sub precepto |

<sup>364</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 8.

<sup>365</sup> *Ibid.* a. 7.

*Abbreuiatio*  
D. 47

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1  
D. 47

|      |   |      |      |   |
|------|---|------|------|---|
| q. 1 | Vtrum<br>uoluntas Dei<br>semper<br>efficaciter<br>impleatur             | q. 1 | a. 1 | Utrum<br>uoluntas<br>diuina<br>semper<br>efficaciter<br>impleatur                           |
| q. 2 | Vtrum<br>diuina<br>uoluntas<br>rebus uolitis<br>necessitatem<br>imponat |      |      |   |
| q. 3 | Vtrum<br>uoluntas Dei<br>sit mutabilis                                  |      | a. 2 | Utrum nihil<br>fiat praeter<br>Dei<br>uoluntatem  |
|      |   |      | a. 3 | Utrum id<br>quod est<br>contra<br>uoluntatem<br>Dei, non<br>obsequatur<br>uoluntati<br>eius |
|      |   |      | a. 4 | Utrum id<br>quod est<br>praeter<br>uoluntatem<br>Dei<br>praecepto<br>non<br>subiaceat       |

*Abbreuiatio*  
D. 47

THOMAS DE AQUINO, *S. th.*  
I, q. 19

|      |   |  |      |   |
|------|---|--|------|---|
| q. 1 | Vtrum<br>uoluntas Dei<br>semper<br>efficaciter<br>impleatur             |  | a. 6 | Utrum<br>uoluntas Dei<br>semper<br>impleatur                      |
| q. 2 | Vtrum<br>diuina<br>uoluntas<br>rebus uolitis<br>necessitatem<br>imponat |  | a. 8 | Utrum<br>uoluntas Dei<br>necessitatem<br>rebus uolitis<br>imponat |
| q. 3 | Vtrum<br>uoluntas Dei<br>sit mutabilis                                  |  | a. 7 | Utrum<br>uoluntas Dei<br>sit mutabilis                            |

È soprattutto dal punto di vista del *contenuto*, tuttavia, che l'opera di Giacomo si distingue dalle tradizionali abbreviazioni per la duplice provenienza di materiali impiegati: diversamente da Humbert, ad esempio, Giacomo non si limita a riportare e a sintetizzare il testo di Egidio, ma neppure abbrevia, di volta in volta, il pensiero dell'uno o dell'altro degli autori di riferimento. Attraverso l'accostamento di testi dei due maestri all'interno di una medesima questione o di un medesimo articolo, il maestro agostiniano elabora una sintesi che presenta comunque una propria peculiarità, grazie anche all'inserzione di 'parti proprie', vale a dire a parti di testo – talora poste a chiusura di una citazione o a fare da cerniera tra due testi citati, talora costruite allo scopo di fornire un argomento assente nelle fonti di riferimento –, che sono una creazione propria dell'autore, dovuta, in generale, alla rilettura di uno o più testi di Egidio o Tommaso, dai quali possono discostarsi anche per il loro particolare impiego rispetto al contesto di provenienza.

Si consideri, ad esempio, l'a. 2 della q. 1 del *I principale* della d. 40 (f. 55rb):

Et similiter patet respondeo ad secundum, quia etiam ad uoluntatem pertinet cum eam includat. Vnde et ea que ad uoluntatem pertinent in diffinitione eius ponuntur, sicut propositum et huiusmodi. Vnde sciendum est quod 'destinare, unde nomen predestinationis sumitur, dupliciter accipitur: uno enim modo destinare idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis; alio modo ipsum proponere quodam modo destinare est'<sup>366</sup>, 'secundum quod dicitur in II *Machabeorum* de Eleazaro quod *destinauit* in corde suo *non ammittere illicita propter uite amorem*'<sup>367</sup>. Et isto modo destinatio est actus uoluntatis presupponens actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit<sup>368</sup>. Primus tamen modus est magis proprius secundum significationem uocabuli. Et ideo simpliciter dici potest quod predestinatio est actus cognitionis presupponens actum uoluntatis<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra D («destinare dupliciter sumitur: nam uno enim modo idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis uolentis finem. Alio modo ipsum proponere quodammodo destinare dicitur: et isto modo destinatio actus uoluntatis existit, secundum quod dicimus aliquem destinare aliquid in corde suo quid se facturum proponit»).

<sup>367</sup> THOMAS DE AQUINO, *De ueritate*, q. 6 a. 1 co. («secundum illud *Mach* 6,20 de Eleazaro quod 'destinaui' in corde suo 'non ammittere illicita propter uitae amorem'»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co., dove ricorre la medesima citazione del secondo libro dei Maccabei.

<sup>368</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra D: «et isto modo destinatio actus uoluntatis existit secundum quod dicimus aliquem destinare aliquid in corde suo quod se facturum proponit et sic predestinatio se tenet quodammodo completiue ex parte uoluntatis: non tamen simpliciter dicit actum uoluntatis sed presupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit». Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2: «propositum non simpliciter nominat actum uoluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit».

<sup>369</sup> THOMAS DE AQUINO, *De ueritate*, q. 6 a. 1 ad 1: «in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodam modo uirtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus uoluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad uoluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad uoluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur».

Ancor più interessante il caso del *respondeo* dell'a. 1 della d. 43 (f. 57va)<sup>370</sup>:

potentia uel uirtus actiua alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Utroque autem modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum mensuratur eternitate que *principio et fine caret*<sup>371</sup>. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. 'In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita'<sup>372</sup>. Et sic patet omnibus modis Dei potentiam esse infinitam.

Mediante l'utilizzo di testi egidiani e tommasiani, dunque, il Viterbese può muoversi all'interno di due prospettive, che, stando all'impostazione metodologica che emerge sin dalle prime questioni dell'opera, possono ritenersi entrambe 'probabili, 'ragionevoli' o, anche, 'pertinenti', consentendo di poter attingere dall'una e/o dall'altra liberamente: Giacomo può così distanziarsi dagli argomenti proposti da una delle due fonti scegliendo all'occorrenza l'altra, in modo da riuscire a mantenersi dipendente da entrambe, senza per questo esserne un semplice ripetitore. Per mostrare la complessità della cucitura e della rielaborazione delle soluzioni egidiane e tommasiane, riportiamo, di seguito, il *respondeo* dell'a. 2 della q. 1 del *I principale* della d. 40, sulla quale avremo modo di tornare nel dettaglio nel capitolo secondo:

*Abbreviatio,*  
d. 40, I Princ., q. 1, a. 2, co.

THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 6 a. 1 co.

⟨T⟩ 'destinatio, unde nomen predestinationis assumitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Sed hec prepositio *pre*, que adiungitur, adiungit ordinem ad futurum, unde cum destinare non sit nisi eius quod est, predestinare potest esse eius quod non est. Quantum ad hoc ergo predestinatio sub prouidentia collocatur quasi pars eius. Vt enim supra dictum est, ad prouidentiam pertinet directio in finem, unde ponitur a Tullio respectu futuri. Sed tamen predestinatio quantum ad duo a prouidentia differt.

quod destinatio, unde nomen predestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem, unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum (...). Sed haec prepositio *prae*, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum: unde cum destinare non est nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est. Et quantum ad haec duo praedestinatio sub prouidentia collocatur ut pars eius: dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad prouidentiam pertinet directio in finem; prouidentia etiam a Tullio ponitur respectu futuri (...). Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a prouidentia differt.

<sup>370</sup> Su questo testo torneremo nel corso del capitolo terzo.

<sup>371</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co.

<sup>372</sup> *Ibid.*, q. 25 a. 2 co.

«1» Primo quidem quia prouidentia dicit uniuersaliter ordinationem in finem. Vnde se extendit ad omnia que a Deo in finem aliquem ordinantur, siue irrationalia siue rationalia, siue bona, siue mala. Predestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creature, utpote gloriam. Vnde predestinatio non est nisi rationalium.

«2» Secundo differt quia in qualibet ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum uel euentum ordinis: non enim omnia que ad finem ordinantur, finem consequuntur. Prouidentia ergo respicit tantum ordinem in finem, unde per Dei prouidentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed predestinatio respicit etiam exitum uel euentum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet predestinatio ad ordinis exitum uel euentum’.

Ex hoc enim ipso, quod aliqua ordinantur in finem, prouidentie subiacent, sed predestinari non dicuntur, nisi hoc modo ordinentur ut finem consequantur, dicendum est igitur quod, ‘sicut de prouidentia dictum est supra, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere uel ordinare, ita etiam et predestinatio in actu rationis consistit dirigentis uel ordinantis in finem, sed ad directionem in finem preexigitur uoluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non uult’. Ideo predestinatio presupponit siue includit uoluntatem. Vnde, et sicut infra dicitur, ‘predestinatio presupponit dilectionem et electionem, que sunt actus uoluntatis. Sic ergo patet quod predestinatio ad scientiam [55va] quidem essentialiter pertinet, non quidem speculatiuam sed practicam, sicut et prouidentia presupponit tamen et includit actum uoluntatis’<sup>373</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur quod pertineat ad scientiam patet solutio, quia pertinet ad scientiam, licet uoluntatem includat.

Et similiter patet respondeo ad secundum, quia etiam ad uoluntatem pertinet cum eam includat. Vnde et ea que ad uoluntatem pertinent in diffinitione eius ponuntur, sicut propositum et huiusmodi. Vnde sciendum est quod ‘destinare, unde nomen predestinationis sumitur, dupliciter accipitur: uno enim modo destinare idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis; alio modo ipsum proponere quodam modo destinare est’,

‘secundum quod dicitur in II *Machabeorum* de Eleazaro quod *destinauit* in corde suo *non ammittere illicita propter uite amorem*’.

Prouidentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, siue rationalia siue irrationalia, siue bona siue mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam, et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem.

Differt etiam alio modo: in qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, et exitum vel euentum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur finem consequuntur. Prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei prouidentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit etiam exitum vel euentum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum vel euentum (...).

Unde, sicut de prouidentia, supra dictum est, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere uel ordinare; ita etiam et praedestinatio in actu rationis consistit dirigentis uel ordinantis in finem. Sed ad directionem in finem praexigitur uoluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem non uult (...)

et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*  
d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra D

destinare dupliciter sumitur: nam uno enim modo idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis uolentis finem. Alio modo ipsum proponere quodammodo destinare dicitur (...)

THOMAS DE AQUINO, *De ueritate*, q. 6 a. 1 co.

secundum illud *Mach* 6,20 de Eleazaro quod ‘destinavi’ in corde suo ‘non ammittere illicita propter uitae amorem’

<sup>373</sup> Cf. ID., *De ueritate*, q. 5 a. 1 co.: «et ideo prouidentia in Deo includit et scientiam et uoluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculatiua, sed practica».



Et isto modo destinatio est actus uoluntatis presupponens actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit.

et isto modo destinatio actus uoluntatis existit (...): non tamen simpliciter dicit actum uoluntatis sed presupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit

Primus tamen modus est magis proprius secundum significationem uocabuli. Et ideo simpliciter dici potest quod predestinatio est actus cognitionis presupponens actum uoluntatis<sup>374</sup>.

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*,  
lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4

Ad tertium quod obicitur dicendum quod, sicut dictum est, 'predestinatio est quidam modus prouidentie, sed addit aliqua specialia, sicut dictum est'

praedestinatio est quidam modus prouidentiae; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est

Particolare attenzione va riservata, a nostro avviso, al *prologo* dell'opera: a differenza di quanto avviene nel resto del trattato, infatti, in due delle questioni introduttive sulla scienza teologica, i testi di Egidio e Tommaso non sono cuciti insieme, in forma più o meno abbreviata, per formare un'argomentazione unitaria. Da essi, piuttosto, Giacomo trae le opinioni dei due maestri, presentandole come alternative e sottoponendole a una esplicita valutazione di *probabilità e ragionevolezza*. Si consideri, anzitutto, la q. 1 del prologo sul *subiectum* della scienza teologica:

*Abbreviatio*, Prol., q. 1, f. 2ra-b<sup>375</sup>

(...) secundum diuersorum oppiniones, diuerse sunt assignationes subiecti huius scientie, quarum tres magis probabiles sufficiat recitare, aliis pretermisissis.

⟨T⟩ *⟨Prima oppinio⟩* Quidam igitur posuerunt Deum esse subiectum in hac scientia et quod ita sit ex duobus apparet<sup>376</sup>. Primo quidem quia, sicut se habet obiectum ad potentiam, ita se habet subiectum ad scientiam. Illud autem dicitur obiectum proprie

⟨E⟩ *⟨Secunda oppinio⟩* Sed hec assignatio, licet contineat ueritatem, aliis tamen non uidetur esse sufficiens. Et huius ratio est quia subiectum in scientia semper debet assignari sub aliqua speciali ratione<sup>377</sup>. Alias esset confusio in

⟨T⟩ *⟨Tertia oppinio⟩* Aliis tamen neutram istarum uidetur esse sufficiens et propria. Et huius ratio est quia, sicut in argumentando quodammodo tactum fuit, oportet quod subiectum alicuius scientie omnia per se determinata in scientia

<sup>374</sup> *Ibid.* q. 6 a. 1 ad 1: «in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodam modo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus uoluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad uoluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad uoluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur».

<sup>375</sup> La nostra trascrizione si discosta, in qualche punto, da quella di Giustiniani.

<sup>376</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 1 a. 7 co. («Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia uirtute contineatur in principiis»).

<sup>377</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*, prol., q. 3, co., f. 3va M-b N, in part. vb N («[...] Deus est subiectum in ista scientia sub speciali rationi, ut patuit»).

alicuius potentie sub cuius ratione omnia ad potentiam referuntur, sicut sub ratione colorati uel lucidi omnia referuntur ad uisum; omnia enim uidentur in quantum sunt colorata et lucida. Vnde et coloratum et lucidum proprie est obiectum uisus. In hac autem scientia omnia considerantur sub ratione Dei, uel quia sunt ipse Deus uel quia ad ipsum habent ordinem, ut ad principium uel ad finem. Quare ponendum est Deum esse subiectum huius scientie. Secundo hoc idem apparet ex principiis huius scientiae, que sunt articuli fidei. Que fides est de Deo. Obiectum enim fidei principale est prima ueritas, que Deus est ens. Idem autem est subiectum uel obiectum principiorum et totius scientie, cum tota scientia uirtute in principiis contineatur. Quare Deus est subiectum huius scientie.

scientiis, cum multe scientie determinent de eodem, et de Deo scientie etiam humaniter inuente determinent. Secundum hoc ergo dicendum est Deum esse subiectum in hac scientia, sub aliqua tamen speciali ratione; hec autem specialis ratio est in quantum est principium nostre restaurationis et finis et consummatio nostre glorificationis. (...).

comprehendat<sup>378</sup>; licet autem Dei cognitio in theologia principaliter intendatur, non tamen hoc sufficiens ad hoc quod Deus in ea subiectum esse dicatur, cum de multis aliis quam de Deo in ipsa tractetur, sicut etiam licet metaphysica principaliter consideret de substantia quam de aliis entibus, non tamen substantia est subiectum in metaphysica, sed est solum in quantum ens. Est ergo <aliter> dicendum quod subiectum in sacra pagina est ens diuinum cognoscibile per inspirationem, ut accipiatur communiter ens diuinum, scilicet per essentiam, per participationem, per unionem, per significationem, quod respondet quattuor libris *Sententiarum* (...).

*Vtraque autem istarum assignationum satis est competens et precipue secunda, sicut uisum est, est multum probabilis et subtilis.*

*Quelibet autem harum assignationum est satis competens. Due tamen prime sunt magis probabiles et communius tenentur. Precipue autem secunda est ualde rationalis. Non enim uidetur quod ens diuinum quod sub se omnia comprehendit debeat assignari subiectum alicuius scientie specialis cuiusmodi est theologia. <Accipiat tamen illam que magis uobis uidetur probabilis>. (...)*

Per il momento, ci limitiamo a osservare che, confrontando le opinioni di Tommaso e di Egidio, Giacomo le ritiene entrambe molto pertinenti, benché ad apparire ‘molto probabile e sottile’ sia, per lui, soprattutto quella del Romano: questa, anche alla luce del confronto con una terza opinione – essa pure ascrivibile all’Angelico – può essere considerata persino ‘molto ragionevole’. Un tale rilievo ci sembra tutt’altro secondario, in quanto rimette fortemente in discussione il giudizio di *plena conformitas* delle dottrine dell’*Abbreviatio* al pensiero di Tommaso.

---

<sup>378</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, I q. 1 a. 4 co.: «Respondeo, quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto. Unde considerantes hanc conditionem, posuerunt res et signa esse subjectum huius scientiae; quidam autem totum Christum, idest caput et membra; eo quod quidquid in hac scientia traditur, ad hoc reduci uidetur. Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia. Unde, quia ista scientia principaliter est ad cognitionem Dei, posuerunt Deum esse subjectum eius. Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis; quia secantur scientiae quemadmodum et res, ut dicitur in 3 de anima: et secundum hanc considerationem, posuerunt quidam, credibile esse subjectum huius scientiae. Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit. Quidam autem opera restaurationis, eo quod tota scientia ista ad consequendum restaurationis effectum ordinatur. Si autem volumus inuenire subjectum quod haec omnia comprehendat, possumus dicere quod ens diuinum cognoscibile per inspirationem est subjectum huius scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, in quantum huiusmodi: sicut etiam medicus considerat signa et causas et multa huiusmodi, in quantum sunt sana, idest ad sanitatem aliquo modo relata. Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem diuinitatis, principaliter consideratur in hac scientia».

A questo proposito, si consideri anche la q. 4 del prologo («Vtrum hec doctrina sit speculatiua uel practica»):

*Abbreviatio, Prol., q. 4, f. 3ra*

⟨T⟩ (...) principaliter intenditur in ea speculatio quam operatio. Principaliter enim agitur de rebus diuinis quam de actibus humanis, de quibus non agit, nisi secundum quod per eos homo ordinatur ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo eterna consistit<sup>379</sup>. Et quia denominatio fit ab ultimo fine. Ideo magis est dicenda speculatiua quam practica. (...)

⟨E⟩ Aliter tamen dicitur a quibusdam et ualde bene et probabiliter quod, licet hec doctrina magis sit dicenda speculatiua quam practica, quia principaliter in ea intenditur speculatio quam opus, neutrum tamen simpliciter et principaliter est dicenda, quia neutrum illorum est finis principaliter intentus in hac doctrina, sed potius Dei dilectio, in qua tota lex pendet et prophete. Et quia a fine dignum est omnia denominari, et finis sacre pagine, quicumque in ea intenditur, est Dei dilectio, ab eadem denominari. Caritas autem uel dilectio est in affectu non in intellectu. Intellectus autem diuiditur secundum speculatiuum et practicum. ⟨Vnde⟩ theologia nec speculatiua nec practica simpliciter et principaliter dici debet, sed affectiua, quia ad affectionem principaliter inducit<sup>380</sup>.

*Hec tamen positio supponit quod beatitudo principaliter consistat in actu uoluntatis, cuius est diligere, quod a multis et magnis conceditur.*

Anche in questo caso, Giacomo si mostra incline ad assumere la posizione di Egidio piuttosto che quella di Tommaso, utilizzando il criterio della ‘probabilità’. D’altro canto, una tale posizione è, per molti aspetti, analoga a quella che lo stesso Giacomo offre nella q. 1 della *III de quolibet* e nella q. 8 della *I de quolibet*:

- Quanto al *fine* della teologia,

Ut autem magni doctores scilicet dicunt dilectio Dei finis est sacrae doctrinae, non solum secundum aliquam eius partem, immo et totius. Quod quidem primo ratione ostenditur. Finis enim sacrae Scripturae est salus nostra, (...) Salus autem cuiuslibet rei consistit in unitate vel unione ad id quod est sibi conueniens. Unde bonum, cuius ratio est esse saluatum, idem est quod unum, ut Boetius dicit, et tam unum quam bonum ab omnibus appetibile. Nihil autem est magis conueniens animae rationali quam summum bonum,

---

<sup>379</sup> Cf. ID, *S. th.* I, q. 1 a. 4 co. («Magis tamen est speculatiua quam practica, quia principaliter agit de rebus diuinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit»).

<sup>380</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*, prolog., q. 3, co., ff. 7vb Q-8ra B: «(...) quia uidemus sacram paginam plura intendere, oportet diuersos esse fines scripture sacre. Intenditur enim per eam bona operatio: nam finis moralis, ut dicebatur, est actio. Ipsa autem potissime de moribus determinat. Rursum in ea intenditur speculatio, quia de summe speculabilibus tractat. Intenditur in ea dilectio, quia finis precepti charitas. Igitur, cum diuersi fines in ea intenduntur, oportet unum istorum ad alium ordinari et unum illorum principaliter esse. Finis principalis, ut dicebatur, ab aliis distinguitur, quia ipse ubique intenditur, alii autem non. Et quia dilectio et charitas in tota sacra pagina intenditur, quia in ea pendet lex et prophete, principalis enim finis in sacra pagina intentio est inducere homines ad Dei et proximi dilectionem (...) Et quia a fine dignum est omnia denominari, ut dicitur in 2° *De anima*, ergo ab eo, quod potissime est finis, ab eo potissime res appellari debet. Et quia charitas est simpliciter finis sacre pagine, ut probatum est, quia ubique in ea intenditur, ut principalis finis, ab ea denominari debet. Et quia charitas est in affectu, non in intellectu, Intellectus autem diuiditur secundum speculatiuum et practicum, theologia nec speculatiua nec practica proprie dici debet, sed affectiua, quia ad affectionem principaliter inducit».

quod est Deus; et ideo in unione ad ipsum consistit humana salus. Haec autem unio est potissime per amorem. Igitur finis doctrinae sacrae est dilectio Dei principaliter et consequenter dilectio proximi, qui est imago Dei<sup>381</sup>.

- Quanto al suo *carattere speculativo o pratico*,

[*scil.* theologia] non est simpliciter speculativa, cum finis eius sit aliquid aliud a speculatione, ut declaratum est, sed dicitur speculativa secundum quid; est ergo considerandum ulterius: An sit simpliciter practica vel magis proprie loquendo simpliciter activa. Circa quod distinguendum quod aliquam scientiam esse simpliciter activam, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia ordinatur, sicut ad finem, ad aliquam actionem. Et hoc modo theologia est simpliciter activa, quia ordinatur ad amorem. Alio modo quia ordinatur ad actionem ut actio est, eo quod intendit universaliter de agibili. Et hoc modo theologia non est simpliciter activa, sed est activa quaedam. Non enim intendit de agibilibus universaliter et in quantum agibilia, sed de caritate solum principaliter; licet etiam de aliis intendat in ordine ad caritatem. Unde dici debet simpliciter affectiva. Et hoc est eius propria et conveniens denominatio. (...) Sed obiciet aliquis quod non omnino proprie theologia dicatur affectiva; magis autem proprie loquendo dicenda sit dilectiva vel caritativa. (...) haec scientia, scilicet theologia, convenienter et proprie dicitur affectiva, non sumendo affectivum universaliter ut est communius dilectione et caritate, sed accipiendo affectivum specialiter in dilectione caritatis prout importat caritatem imperfectam solum<sup>382</sup>.

Se, dunque, Giacomo non arriva ad affermare che la teologia è in maniera più propria *dilettiva e caritativa*<sup>383</sup>, nondimeno egli ritiene, che definendola come *scienza affettiva*, occorre chiarire che il termine ‘affettivo’ va inteso non in senso generale, ma speciale, in quanto riferito alla *dilectio caritatis*, che è propria della condizione dell’*homo viator*. Rispetto alla posizione assunta nell’*Abbreviatio*, quindi, quella della *III de quolibet* risulta essere l’esito di una ulteriore e successiva precisazione terminologica, nello stile proprio delle quodlibetali:

Nam differre videntur ista quatuor, scilicet amor, affectio, dilectio et caritas, quia amor convenit omnibus rebus (...); affectio autem dicitur solum in habentibus cognitionem aliquam sive sensitivam sive intellectivam (...); dilectio vero convenit proprie

---

<sup>381</sup> *III de quolibet*, q. 1, pp. 15, 251-16, 264.

<sup>382</sup> *Ibid.*, pp. 25, 524-537; 546-547 e 26, 595-598.

<sup>383</sup> Cf. *ibid.*, 556-561 («Sicut ergo magis proprie dicitur affectiva quam activa, eo quod affectivum specialius est activo, sic magis proprie dici debet dilectiva vel caritativa quam affectiva vel amativa, quia dilectio et caritas sunt minus communia quam affectio et amor, secundum auctoritatem sanctorum qui de fine Scripturae loquuntur, non affectionis nomen sed dilectionis vel caritatis expriment»).

rationalibus (...); caritas autem dicitur solum in creaturis rationalibus bonis in quibus est gratia gratum faciens<sup>384</sup>.

- Quanto alla *beatitudine*, alla quale la questione fa riferimento, (...) videtur mihi esse dicendum, quod in actu voluntatis principalius consistat. Et hoc potest tripliciter ostendi. Primo quidem, ex praeeminentia voluntatis respectu intellectus. Secundo, ex comparatione beatitudinis ad eius oppositum, quod est miseria. Tertio, ex comparatione beatitudinis ad meritum vel ad operationem beatitudinis meritoriam<sup>385</sup>.

L'opzione per Egidio viene mantenuta sia nell'*Abbreviatio* che nelle quodlibetali, per quanto, in quest'ultimo caso, la medesima opinione sembra aver subito un processo di ulteriore approfondimento sulla base di alcune puntualizzazioni terminologiche.

Da questa breve ricognizione, ci sembra di poter trarre almeno due rilevanti conclusioni:

- In primo luogo, l'opera di Giacomo trasmessa con il titolo di *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani* non è, in realtà, una abbreviazione del commento egidiano, né una sintesi della dottrina tommasiana. Già a livello di struttura generale dell'opera, non è individuabile un rapporto di 'sintesi da uno a uno': il testo di Giacomo presenta, infatti, la struttura propria dei commenti sentenziari, con elementi tratti direttamente dai commenti di Egidio e di Tommaso o anche da altri testi tommasiani. Sul versante del contenuto, ci si trova di fronte a un'opera scarsamente originale, anche se l'utilizzo di più fonti consente al Viterbese di sfumare le posizioni degli autori di riferimento o anche solo di precisare il proprio modo di assumerle, come attesta anche la presenza di 'parti proprie'.
- Nel caso di dottrine presenti anche in qualcuna delle questioni quodlibetali, l'*Abbreviatio* appare caratterizzata da un pensiero non ancora pienamente maturo e comunque strettamente dipendente da quello di Egidio e, come vedremo, di Tommaso: ciò porta ad escludere, quindi, che ci si trovi di fronte a una edizione ritoccata o ritardata di un giovanile commento.

In considerazione di ciò, la cosiddetta *Abbreviatio* di Giacomo da Viterbo ha tutti i caratteri di un breve testo di commento alle *Sententiae*, benché compilatorio e non particolarmente originale, risalente al periodo giovanile. Questa ipotesi appare ulteriormente confermata da un riesame del manoscritto.

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, pp. 25, 548-26, 555.

<sup>385</sup> *I de quolibet*, q. 8, p. 119, 236-242.

### 1.2.3 Ipotesi di datazione

Nel margine superiore del f. 1 del manoscritto napoletano in cui è conservata l'*Abbreviatio*, si legge, per mano dello stesso autore:

Adsit principio Virgo Maria meo.

L'invocazione, riportata già nella edizione delle prime due questioni dell'opera<sup>386</sup>, è una formula rinvenibile in diversi manoscritti latini anonimi datati sino al XVI secolo<sup>387</sup>, alcuni dei quali contenenti un commento sentenziario<sup>388</sup>. In molti casi tale invocazione si presenta come una generica richiesta di aiuto all'inizio dell'opera che l'autore si accinge ad intraprendere; essa, peraltro, come emerge dai manoscritti contenenti commenti sentenziari (tutti non autografi) è dovuta allo scriba, piuttosto che all'autore stesso. Nel caso del manoscritto dell'*Abbreviatio*, l'*Adsit* appare, a nostro avviso, degna di particolare attenzione, in quanto posta all'inizio di un commento sentenziario autografo, che, come si è visto, non presenta i caratteri del testo rimaneggiato in vista dell'edizione; entro tale contesto, il termine *principium* potrebbe non riferirsi a un 'inizio' genericamente inteso, ma, sulla base degli *Statuta* dell'università di Parigi del 1253, esso potrebbe essere assunto come termine tecnico, indicante la lezione inaugurale con cui si accingeva a commentare le *Sententiae* colui che si preparava a conseguire il titolo di *baccalaureus formatus*:

(...) statuimus ut nullus magister principium alicujus bachelarii tenere vel ejus principio interesse presumat, nisi prius ei consisterit, quod idem bachelarius ad predicta modo prehabito sit legatus<sup>389</sup>.

L'*Adsit* potrebbe essere intesa, allora, come attestazione di un momento ben preciso dell'attività di Giacomo: l'inizio del suo baccellierato sentenziario. Stando, infatti, a quanto riportato dagli *Statuta* dell'università parigina nel 1335 – nei quali, probabilmente, si mirava alla codificazione di una prassi oramai già consolidata –, i *principia* (uno per giorno, secondo un calendario prestabilito) dovevano tenersi tra il 15 settembre (all'indomani della festa

---

<sup>386</sup> P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite* cit., p. 46.

<sup>387</sup> Cf. *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, ed. Bénédictins du Bouveret, 6 voll., Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1965-1982 (Spicilegium Friburgensis Subsidia, 7), VI (Lieux anonymes: 18952-23774), pp. 125-127 (19994-20012).

<sup>388</sup> Nella forma *Adsit* (o *Assit*) *principio sancta Maria meo*, l'invocazione si trova in:

- ms. Reims, Bibliothèque municipale, 0480 (F. 402), f. 1r  
THOMAS AQUINAS, *Scriptum super sententias* (sec. XV)
- ms. Reims, Bibliothèque municipale, 0494 (F. 388), f. 9r  
PS.-HUMBERTUS DE PRULLIACO, *Commentarius in Petri Lombardi sententias* (sec. XIV)
- ms. Reims, Bibliothèque municipale, 0501 (F. 458), f. 1r  
HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Petri Lombardi Sententias* (sec. XIV)

<sup>389</sup> CUP I, p. 243, n. 219, 1253, mense Aprili, Septembris 2, [Parisiis].

dell'Esaltazione della Croce) e l'8 ottobre (il giorno prima della festa di san Dionigi), in un tempo in cui erano vietati altri corsi universitari, per i quali la data di inizio era fissata all'indomani della festa di san Dionigi:

Item, nota, quod bachalarii in theologia qui debent legere Sententias, et illi qui habent legere Bibliam in quatuor Ordinibus Mendicantiun, debent facere *principia* sua infra festum Exaltationis Sancte Crucis et festum beati Dionysii. Et presupposito quod tot sint quod non possint complere, tamen non sit in quolibet die nisi unum principium. (...) Tamen si pauciora essent principia, ita quod finita essent ante festum beati Dionysii, nichilominus non legitur in ipsa facultate a crastino Exaltationis Sancte Crucis ad crastinum sancti Dionysii in aliqua hora<sup>390</sup>.

Che il manoscritto di Giacomo conservi proprio il suo *principium*<sup>391</sup> come *baccalaureus sententiaris* sembra trovare conferma in una breve glossa che lo stesso Viterbese ha posto in margine al f. 1vb:

Ista sufficient ad presens. Rengrator uobis et cetera.

La glossa, non riportata nell'edizione di Giustiniani, è della stessa mano dell'autore, ma evidentemente successiva rispetto al corpo del testo: questo, come la maggior parte delle glosse marginali, si caratterizza per un '*ductus posato*', proprio di una scrittura meno veloce e più attenta al profilo del segno, al rispetto delle giuste proporzioni tra i segni e tra gli elementi dello stesso segno, laddove la glossa alla quale ci riferiamo in questo caso presenta un tratto decisamente più veloce (*ductus corsivo*)<sup>392</sup>. Questa glossa suggerisce che ci si trova di fronte alla conclusione di un testo («ista sufficient»), il cui utilizzo doveva essere orale («rengrator uobis»). Alla linea 26 del f. 1va, inoltre, si legge «sicut infra patebit», riferito alla *certitudo* della scienza teologica, di cui Giacomo si occupa, in realtà, solo più avanti, nella q. 2 del prologo (al f. 2va), e, dunque, successivamente alla formula conclusiva di ringraziamento. Ciò suggerisce che il *principium* si estendesse in origine oltre il termine attualmente individuabile, come sembrerebbe confermare l'*ista sufficient* che si trova al f. 3rb, a conclusione del *prologus*, ma, stavolta, all'interno del corpo del testo e con il medesimo *ductus*. Motivi di brevità<sup>393</sup>, dunque, avrebbero indotto Giacomo a ridimensionare, forse prima ancora di tenerla, la sua lezione inaugurale (costruita intorno al tema della *scientia theologica*), la

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, II, p. 692, n. 1188 [1335].

<sup>391</sup> L'editore nomina 'prologo' anche questa sezione di manoscritto che precede il prologo propriamente detto, secondo le indicazioni offerte dall'autore stesso.

<sup>392</sup> Quanto alla distinzione tra '*ductus posato*' e '*ductus corsivo*', cf. P. CHERUBINI - A. PRATESI, *Paleografia latina* cit., p. 20 e p. 22, nota 3.

<sup>393</sup> Ricordiamo ancora una volta quanto dichiarato dallo stesso Giacomo all'inizio del testo: «(...) *causa breuitatis*, ad presens» (f. 1 ra).

cui struttura richiama in parte quella del prologo del commento sentenziario egidiano (soprattutto nel *prologus* vero e proprio), in parte quella della q. 1 del commento sentenziario di Tommaso (per quel che riguarda il *principium*)<sup>394</sup> – come mostrano gli schemi riportati di seguito.

### Schema 1

|            | <i>Abbreviatio</i>   | AEGIDIUS ROMANUS, <i>In I Sent.</i> , prol.                               |
|------------|--|---|
| Principium | q. 1 Vtrum preter philosophicas<br>disciplinas aliqua alia doctrina<br>homini necessaria<br><br>q. 2 Vtrum hec doctrina, scilicet<br>theologia, sit scientia |   |
| Prologus   | <i>(De causa materiali)</i>  | <i>Pars Prima Circa causam materialem</i>                                 |
|            |  | I Princ. De subiecto theologie in se                                      |
|            |  | q. 1 Vtrum omne quod consideratur in<br>scientia sit subiectum            |
|            |  | q. 2 Vtrum theologia sit scientia<br>communis uel specialis               |
|            | q. 1 Vtrum Deus sit<br>subiectum in ista<br>scientia   | q. 3 Quid sit subiectum in sacra pagina                                   |
|            | q. 2 De his que<br>scientia<br>consequitur ex<br>subiecto  | II Princ. <i>De his que consequitur scientia ex subiecto</i>              |
|            |  | q. 1 De ordine istius scientie ad alias                                   |
|            |  | a. 1 Vtrum ista<br>scientia<br>subalternetur<br>alicui scientie<br>humane |
|            |  | a. 2 Vtrum<br>subalternetur<br>alicui alii scientie                       |
|            |  | a. 3 Vtrum<br>subalternet sibi<br>alias scientias<br>humanas              |
|            | a. 1 Vtrum theologia<br>sit scientia una   | q. 2 De dignitate   |

<sup>394</sup> Interessante notare che, secondo James A. Weisheipl, il *principium* con cui Tommaso avrebbe dato inizio al suo corso sulle *Sententiae* «non è arrivato fino a noi – a meno che non si tratti del prologo e della prima questione presentata nelle edizioni a stampa» (J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca book, Milano 1988, p. 77). Se così fosse, il *principium* di Giacomo risulterebbe analogo a quello di Tommaso, anche se, non essendo rimaneggiato in vista dell'edizione, attesterebbe la fase iniziale e ancora provvisoria del processo di elaborazione del commento sentenziario.



|      |   |   |   |                                  |
|------|---|---|---|----------------------------------|
|      | a. 2  | Vtrum sit dignior aliis scientiis         | q. 3                                      | De unitate                       |
|      |   |   | q. 4                                      | De necessitate                   |
| q. 3 | De causa formali                                |   | Pars secunda <i>Circa causam formalem</i> |                                  |
|      | a. 1  | Vtrum hec doctrina sit argumentatiua      |   |                                  |
|      | a. 2  | Vtrum hec doctrina debeat uti methaphoris |   |                                  |
|      |   |   | q. 1                                      | Vtrum sit sapientia uel scientia |
|      |   |   | q. 2                                      | De certitudine huius scientie    |
|      |   |   | q. 3                                      | De causa agente huius doctrine   |
| q. 4 | Vtrum hec doctrina sit speculatiua vel practica |   | q. 4                                      | De fine huius scientie           |

## Schema 2

### Abbreuiatio

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, Prolog. q. 1

#### Principium

|      |   |      |  |
|------|---|------|--|
| q. 1 | Vtrum preter philosophicas disciplinas aliqua alia doctrina homini necessaria | a. 1 | Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria |
|      |   | a. 2 | Utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas                 |
| q. 2 | Vtrum hec doctrina, scilicet theologia, sit scientia                          |      |  |

#### Prologus

##### *(De causa materiali)*

|      |   |
|------|---|
| q. 1 | Vtrum Deus sit subiectum in ista scientia   |
| q. 2 | De his que scientia consequitur ex subiecto |
| a. 1 | Vtrum theologia sit scientia una            |
| a. 2 | Vtrum sit dignior aliis scientiis           |

|      |   |   |   |
|------|---|---|---|
| q. 3 | De causa formali                                |   |   |
|      | a. 1  | Vtrum hec doctrina sit argumentatiua      |   |
|      | a. 2  | Vtrum hec doctrina debeat uti methaphoris |   |
| q. 4 | Vtrum hec doctrina sit speculatiua uel practica |   |   |
|      |   | a. 3                                      | Utrum sit practica vel speculatiua        |
|      |   | a. 4                                      | Utrum Deus sit subjectum istius scientiae |
|      |   | a. 5                                      | Utrum modus procedendi sit artificialis   |

Nella seconda parte del *principium*, corrispondente a quella che lo stesso Giacomo individua come *prologus* e che dà inizio al commento del prologo delle *Sententiae* («Cupientes aliquid de penuria»), è osservabile una seconda glossa marginale, attestante anch'essa un utilizzo orale del testo (f. 2rb):

Accipiatis tamen illam [*scil.* assignationem] que magis uobis uidetur probabilis.

Se quello che abbiamo individuato è davvero il testo del *principium* o, meglio, l'appunto di cui Giacomo si servì per tenere il suo *principium*, allora la cosiddetta *Abbreuiatio* sarebbe null'altro che la *lectura lecta*, la raccolta, cioè, degli appunti di cui il Viterbese si servì per la sua lettura delle *Sententiae*<sup>395</sup>: tali materiali sarebbero, dunque, veri e propri *brouillons* di un commento sentenziario<sup>396</sup>, analoghi a quelli presumibilmente bonaventuriani rinvenibili nel manoscritto 186 della Biblioteca Comunale di Assisi<sup>397</sup>. Ciò sarebbe, peraltro, confermato dalla presenza di schemi posti in margine al corpo del testo, come anche la sua precisa paragrafatura, che scandisce il

<sup>395</sup> La *lectura lecta* indica la raccolta di appunti per la *lectura in scholis*: cf. L. SILEO, *Il Libro: forme d'insegnamento e generi letterari* cit., p. 563. Cf. in particolare W. J. COURTENAY, *Program of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993), a c. di J. Hamesse, Institut d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 338-345.

<sup>396</sup> Ciò spiegherebbe l'assenza di riferimenti da parte di Giacomo a un proprio commento sentenziario in altre opere.

<sup>397</sup> Cf. P. GLORIEUX, s. v. *Sentences* cit., col. 1866. Sull'attribuzione del manoscritto di Assisi a Bonaventura, cf. P. HENQUINET, *Un brouillon autographe de saint Bonaventure sur le commentaire des Sentences*, in «Études franciscaines» 44 (1932), pp. 633-655; 45 (1933), pp. 59-81.

succedersi degli argomenti, per fini eminentemente didattici e per uso evidentemente personale<sup>398</sup>. Tale ipotesi risulta perfettamente in linea con alcune considerazioni avanzate già da Ypma:

(...) il [*scil.* Jacques] ne se réfère pas à un commentaire de sa propre main. Cela peut signifier qu'il n'a pas composé de commentaire proprement dit des 'Sentences', mais seulement une 'lectura', une analyse, où il expose la composition du livre, ses distinctions, ses articles, ou plutôt leur division, et où il explique tout simplement, sans se lancer dans la problématique que certaines questions ou opinions pouvaient évoquer. Et les noms de 'Notabilia in Sententias' ou 'Liber Divisionis super Sententias' conviendraient fort bien à un tel ouvrage<sup>399</sup>.

Ciò che la tradizione ha trasmesso con titoli quali *Notabilia in Sententias* o *Liber divisionis super Sententias*, ma anche sotto il nome di *Commentarii* o di *Lectura*, quindi, non sarebbe altro che una *lectura* sentenziaria<sup>400</sup>, la cui esistenza Ypma aveva solo ipotizzato e alle cui caratteristiche sembra corrispondere pienamente l'opera trasmessa con il titolo di *Abbreviatio*.

Questa ipotesi sembra confermata dal fatto che nel primo, parziale elenco di opere di Giacomo (quello di Giordano di Sassonia, dell'inizio della seconda metà del XIV secolo) si parla di una *Lectura Sententiarum*, mentre la più antica attribuzione a Giacomo dell'opera contenuta nel manoscritto napoletano risale al XV secolo e si trova nell'inventario del convento agostiniano di Roma, redatto nel 1478, in cui si legge<sup>401</sup>:

Item Jacobus de Viterbio super primo Sententiarum, quondam (...) Juliani Abbatis antedicti, in pergamenò folei quasi mediani et voluminis, cum tabellis copertis corio rubeo in fundo. Principium *Sicut dicit Philosophus in I phisicorum. Finis super primo libro Sententiarum.* Signatus Littera E<sup>402</sup>.

---

<sup>398</sup> Il manoscritto presenta anche glosse marginali di altra mano, ma si tratta di annotazioni tarde (non anteriori alla fine del XV secolo).

<sup>399</sup> E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 236.

<sup>400</sup> Già Pelster, in una breve annotazione sulla scheda che accompagna i codici della Sezione Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli, aveva scritto: «È un commento al primo libro delle Sentenze». Cf. *infra* (Appendice). Inoltre, il manoscritto è stato esposto alla 'Mostra bibliografica per la storia della Chiesa in Campania e in Calabria' del 1950 con il titolo di *In Primum Sententiarum* e attribuito al XIII secolo (cf. G. GUERRIERI, *Mostra bibliografica per la storia della Chiesa in Campania e in Calabria* [Catalogo a stampa], Giannini & Figli, Napoli 1950, p. 37, n° 56).

<sup>401</sup> L'opera è citata, successivamente, nel catalogo redatto dall'agostiniano Maurizio Terzo da Parma († 1594 ca). I titoli riportati da Maurizio Terzo sono stati trascritti da Bartolomeo Chioccarelli: cf. B. CHIOCCARELLI, *Antistitium praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae Catalogus*, Neapoli 1643, pp. 192-193. Per l'indice delle opere, accompagnato da una breve notizia biografica di Giacomo, cf. A. S. MAZZOCCHI, *De sanctorum Neapolitanae Ecclesiae episcoporum cultu* cit., pp. 413-418; L. PARASCANDOLO, *Memorie storiche, critiche e diplomatiche della Chiesa di Napoli*, 4 voll., Dalla Tipografia di P. Tizzano, Napoli 1849, III, pp. 109-110.

<sup>402</sup> D. GUTIÉRREZ, *La Biblioteca di S. Agostino di Roma nel secolo XV. B. Inventario del 1478*, in «Analecta Augustiniana» 28 (1965), p. 79, n° 98.

Vi è, quindi, un'esatta corrispondenza tra l'*incipit* del commento al primo libro delle *Sententiae* di cui si parla nel catalogo e l'inizio del manoscritto napoletano. Differenti, però, risultano gli *explicit*: ciò potrebbe spiegarsi con l'esistenza presso il convento romano di una copia (forse una *reportatio*) della lettura sentenziaria di Giacomo andata poi perduta e recante alla fine il diverso *explicit*. Una tale ipotesi sarebbe avvalorata dal fatto che non si è a disposizione di alcun elemento che consenta di ritenere il manoscritto napoletano, contenente la cosiddetta *Abbreviatio*, in custodia presso la biblioteca del convento agostiniano di Roma nel momento in cui veniva redatto l'inventario del 1478.

Alla luce delle precedenti considerazioni, l'opera di Giacomo può essere collocata nell'anno accademico 1287-1288, quando, come si diceva, il Viterbese avrebbe letto le *Sententiae* a Parigi<sup>403</sup>: il *principium* di questa lettura, quindi, sarebbe stato tenuto, verosimilmente, in uno dei giorni non festivi compresi tra il 15 settembre e l'8 ottobre del 1287<sup>404</sup>. La cosiddetta *Abbreviatio* di Giacomo o, più precisamente, come la denomineremo in seguito, la sua *Lectura super I Sententiarum* viene ad inserirsi, secondo la periodizzazione dei commenti sentenziari proposta da Russell Friedman, all'inizio della seconda fase (1285-1300), segnata da un accentuarsi della opposizione tra le due grandi tradizioni domenicana e francescana<sup>405</sup>. Rispetto a questa 'polarizzazione' di orientamenti filosofico-teologici, la *Lectura* del maestro agostiniano attesta una fase della formazione della

---

<sup>403</sup> Se si ammette che prima del 1288 (forse del 1289) gli studenti dell'Ordine abbiano continuato a studiare presso altre scuole, in mancanza di una propria sede, l'ampio utilizzo di testi tommasiani potrebbe attestare che Giacomo abbia studiato presso lo studio domenicano: cf. B. HACKETT, *The Foundation of the Augustinian studia generalia at Paris, Oxford and Cambridge*, in *Studia e studia cit.*, pp. 159-160 («No doubt for the moment that Giles was allowed to incept as master of theology of the University in 1285, he acted as regent master for Augustinian students, but until then and for some time to come, they were obliged to study at external schools before a university studium generale of the order at Paris was established, that is whose organization (teachers and courses) was recognized as competent to award academic degrees in theology, that is of the university itself»). A questo proposito, occorre ricordare che solo nell'agosto del 1287 Giovenale di Narnia, in qualità di vicario generale dell'Ordine eremitano, sarebbe riuscito a portare a termine l'acquisto di alcune proprietà al centro della città di Parigi, i cui lavori di ristrutturazione e di adattamento avrebbero richiesto diversi mesi, tanto da non terminare prima del 1289, quando si ha notizia della realizzazione di un campanile (cf. E. YPMA, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin* cit., pp. 16-22): d'altro canto, lo stesso Ypma afferma che «ce ne fut qu'en 1290, selon toute probabilité, qu'on prit systématiquement en main la préparation des bacheliers et, par là, la formation des nouveaux Maîtres» (*ibid.*, p. 93).

<sup>404</sup> Nell'ipotesi che anche il riferimento alla *Virgo Maria* non sia generico, Giacomo avrebbe tenuto il suo *principium* nel giorno di una festa liturgica mariana. Ciò orienterebbe verso il 15 settembre 1287, giorno dell'ottava della Natività di Maria Vergine, estesa a tutta la Chiesa nel 1245 da Innocenzo IV nel corso della terza sessione del Concilio di Lione I, ma già ufficializzata dal medesimo pontefice nel 1243.

<sup>405</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, I, a c. di G. R. Evans, Brill, Leiden - Boston (MA) - Köln 2002, p. 56: «1285 is by no means a magic date; but in the 1290's we can see clearly a change of structure of *Sentences* commentaries and in the pattern of their being read that continues throughout the rest of the period under examination here (...). Moreover, there are doctrinal developments after 1285 that speak for making a cut off point at 1285. In the aftermath of the condemnations of 1277, which touched on some of Thomas Aquinas' doctrine, and the writing of the *Correctorium fratris Thomae* by William de la Mare, there is a general drawing of doctrinal lines starting around 1285» (cf. anche p. 118). A questa fase, Friedman fa risalire proprio la *Lectura* di Giacomo, benché questa sia identificata ancora con il manoscritto di Siena (*ibid.*, p. 57, nota 36).

‘scuola’ eremitana, nella quale quest’ultima, oltre che al magistero egidiano, risulta profondamente legata o, quantomeno, attenta alla tradizione domenicana, come si evince dal trattamento del materiale tommasiano da parte del Viterbese. A questo proposito, la *Lectura* costituisce una singolare testimonianza dell’attività didattica di un baccelliere agostiniano prima della costituzione dello *studium generale* ‘autonomo’ dell’Ordine a Parigi alla fine del XIII secolo, in un clima di generale presa di distanza dalle condanne degli anni ’70 e di affermazione dell’autorità del Romano: essa, infatti, mostra come, in questa fase, l’esercizio cui era chiamato un giovane baccelliere alle prese con la lettura delle *Sententiae* andasse ben oltre il semplice commento del testo *ad mentem Aegidii* (pratica che si sarebbe affermata solo in seguito), richiedendo piuttosto un serrato confronto con linee dottrinali diverse da quelle promosse dall’Ordine, ma non per questo meno sostenibili sul versante del rigore speculativo e della probabilità logica. Tra queste, in primo luogo (e specie nel caso in cui Giacomo abbia studiato presso i domenicani<sup>406</sup>), non poteva che esservi l’*opinio Thomae*, in ragione del prestigio di cui Tommaso godeva nell’ambiente parigino di fine XIII secolo (grazie alla sottile opera di ‘reintegrazione’<sup>407</sup> e di ‘promozione’<sup>408</sup> della sua dottrina da parte dei domenicani), ma anche, e soprattutto, a motivo del debito che la nascente ‘scuola’ eremitana aveva contratto, proprio tramite il suo iniziatore<sup>409</sup>, con la tradizione domenicana di cui, in qualche modo, poteva ritenersi erede<sup>410</sup>. Se, poi, si tiene conto del materiale di

---

<sup>406</sup> Su questa questione torneremo più avanti, nel corso delle conclusioni generali.

<sup>407</sup> Cf. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, in *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, 9 voll., Ex typographia polyglotta S. C. de propaganda fide, Romae 1898-1904, I, p. 204, 19-25 [Parisius 1279]: «Item. Cum venerabilis vir memorie recolende fr. Thomas de Aquino, sua conversacione laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, eciam aliter sencientes, iniungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod si quos invenerint excedentes in predictis, punire acriter non postponent».

<sup>408</sup> Cf. *ibid.*, p. 235, 1-9 [Parisius 1286]: «Item. Districtius iniungimus et mandamus, ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomae de Aquino recolende memorie promovendam et saltem ut est opinio defendendam, et si qui contrarium facere, attemptaverint assertive, sive sint magistri sive bacallarii, lectores, priores et alii fratres eciam aliter sencientes, ipso facto, ab officiis propriis et graciis ordinis sint suspensi, donec per magistrum ordinis vel generale capitulum sint restituti, et nichilominus per prelatos suos seu visitatores iuxta culparum exigenciam, condignam reportent penam». Jean-Pierre Torrell ritiene plausibile che la decisione degli Agostiniani di assumere Egidio come dottore di riferimento per l’Ordine (1287) sia dipesa «(per emulazione?)» da quanto l’anno precedente era avvenuto nell’Ordine domenicano in rapporto a Tommaso: cf. J.-P. TORRELL, *Tommaso d’Aquino, L’uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 345, nota 51. Cf. «Item. Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino, et in eadem scolares suos informet, et studentes in ea cum diligencia studere teneantur. Qui autem contrarium fecisse notabiliter inventi fuerint nec admoniti voluerint revocare, per priores provinciales vel magistrum ordinis sic graviter et celeriter puniantur, quod sint ceteris in exemplum» (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, in *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, II, p. 38, 23-29 [Apud Cesaraugustam 1309])

<sup>409</sup> Al di là del possibile incontro di Egidio e di Tommaso durante la seconda reggenza parigina di quest’ultimo, le opere del Romano rivelano un pensiero che «si sviluppa in relazione a quello di Tommaso d’Aquino» (F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, s. v. *Egidio Romano* cit., p. 326).

<sup>410</sup> Come si è detto, la compresenza di Egidio e di Tommaso nelle *Conclusiones* di Humbert attesta chiaramente che la prossimità tra la tradizione egidiana e quella tommasiana doveva essere percepita anche al di fuori dell’Ordine eremitano, nell’ambiente accademico parigino di fine XIII secolo.

provenienza ‘francescana’ presente nelle successive opere parigine di Giacomo, nelle quali più chiara appare la distanza da molte delle *opiniones* di Tommaso<sup>411</sup>, si avrà ulteriore conferma della complessità del processo teso alla costituzione dell’identità intellettuale ‘agostiniana’: di qui, anche la necessità di superare una concezione troppo rigida delle categorie storiografiche di ‘scuola eremitana’ e ‘scuola egidiana’, soprattutto quando applicate all’ambiente intellettuale eremitano di fine XIII secolo<sup>412</sup>.

In relazione alla produzione letteraria del Viterbese, infine, la *Lectura* potrebbe contribuire a una definizione più precisa dell’evoluzione delle posizioni dottrinali del *magister* agostiniano, almeno per quanto concerne i temi trattati in altri luoghi della sua produzione letteraria<sup>413</sup>: a conferire particolare valore a quest’opera, benché si tratti di uno scritto giovanile e scarsamente originale, è la mancanza di un commento sentenziario ‘edito’ da Giacomo, a differenza di quanto si registra per molti dei suoi contemporanei. A questo proposito, non è superfluo ricordare il ruolo assolutamente centrale che i commenti sentenziari hanno rivestito nei secoli XIII e XIV, costituendo, come Friedman ha mostrato<sup>414</sup>, uno strumento privilegiato del discorso teologico e filosofico presso università e studi e contribuendo alla formazione delle diverse ‘tradizioni’; in particolare, tali commenti rappresentano una tappa importante, sia pure in molti casi – ma non in modo necessario – iniziale nello sviluppo delle *opiniones* dei *magistri*<sup>415</sup>. La *Lectura* non ci offre, evidentemente, il pensiero ‘rivisto’, ‘revisionato’ del suo autore, la cui personale posizione va colta attraverso la mediazione dei materiali di cui egli si serve<sup>416</sup>: essa, in ogni caso, ci restituisce il punto da cui il pensiero di Giacomo ha preso le mosse e a partire dal quale sarebbe stato, in seguito, ulteriormente elaborato, consentendo di accedere allo stadio iniziale, ‘embrionale’, del lungo e complesso processo redazionale che avrebbe dovuto condurre alla edizione di un commento sentenziario mai scritto o, forse, perduto.

---

<sup>411</sup> Friedman include, infatti, i *Quodlibeta* di Giacomo tra gli oggetti del «Dominican criticism» (R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320* cit., p. 119, nota 190).

<sup>412</sup> Cf. G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., pp. 418-419.

<sup>413</sup> Al riguardo, occorre tener conto del fatto che, come emerge dall’analisi delle altre opere editate di Giacomo e, in particolare, delle questioni quodlibetali, alcuni temi, quali la provvidenza o la predestinazione, non sono trattati altrove dal maestro agostiniano, a differenza, ad esempio, di alcune questioni inerenti alla teologia trinitaria.

<sup>414</sup> Già Glorieux aveva mostrato che «la lecture des *Sentences* ne doit pas être sous-estimée comme valeur» (P. GLORIEUX, s. v. *Sentences* cit., col. 1865).

<sup>415</sup> Cf. R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320* cit., p. 42; cf. anche pp. 106; 116-126.

<sup>416</sup> Tenendo conto del fatto che, a partire dalla prima distinzione, le opinioni di Egidio e di Tommaso non sono più presentate come alternative in base a criteri di *ragionevolezza* e di *probabilità*, ma sono cucite in modo da costituire gli argomenti di cui si compongono ciascuna questione o ciascun articolo, i testi citati nel corso delle 48 distinzioni vanno assunti come espressione del pensiero proprio dell’autore, che se ne serve proprio in quanto argomenti probabili e ragionevoli.

Sulla base di queste premesse, come già annunciato nell'introduzione e secondo i criteri ivi esposti, intendiamo dedicare i successivi capitoli all'analisi delle distinzioni 35-48 della *Lectura*, trattandosi di un blocco unitario di questioni, nelle quali sono affrontati i temi della *scientia*, della *potentia* e della *voluntas* divine.

## CAPITOLO 2

### LA SCIENTIA DEI (DISTINZIONI 35-41)

Le distinzioni 35-48, sulle quali si concentrerà la nostra attenzione a partire da questo capitolo, costituiscono un blocco unitario di questioni e di articoli, in cui Giacomo sviluppa i temi (corrispondenti ad altrettanti *attributi divini*) della *scienza*, della *potenza* e della *volontà* divine<sup>1</sup>. Rispetto alle questioni dibattute, riteniamo possibile cogliere le opinioni personali di Giacomo, anche se esse vengono presentate utilizzando in massima parte materiali egidiani e tommasiani, talora letteralmente citati, talaltra parafrasati o sintetizzati: sulla base della metodologia impiegata da Giacomo nelle questioni del *principium* e del *prologus*, infatti, le posizioni che egli propone sono quelle ritenute le *più ragionevoli*, le *più probabili* e le *più convenienti*. Sebbene questo tipo di procedimento non sia più richiamato in maniera esplicita nelle distinzioni successive al prologo – in quanto il testo tende a diventare progressivamente più essenziale e schematico –, esso è evidentemente sotteso all’architettura delle singole questioni e dei singoli articoli, in cui il *respondeo*, introdotto da un «Ad istam questionem dicendum est», deve essere assunto come l’espressione della posizione fatta propria da Giacomo e alla quale i testi di Egidio e di Tommaso offrono un solido e autorevole fondamento. In questo senso, particolarmente interessanti risultano le ‘parti proprie’, in genere utilizzate per riprendere i temi già affrontati, allo scopo di ribadirne o precisarne alcuni aspetti: trattandosi di sezioni di testo molto brevi – e che, in molti casi, presuppongono anch’esse testi di Egidio e di Tommaso –, esse non vanno assunte come uno strumento in grado di restituire l’originalità di un pensiero che, in realtà, resta sempre saldamente ancorato alle sue fonti, al punto da riproporne, salvo rare eccezioni, le medesime soluzioni e i medesimi argomenti. Nondimeno, queste parti possono contribuire in diversi casi a cogliere alcuni aspetti dell’argomentazione su cui Giacomo intende richiamare l’attenzione dell’ascoltatore: ciò, a nostro avviso, risulta tanto più significativo in considerazione del fatto che lo sviluppo argomentativo della lettura sentenziaria proposta da Giacomo doveva essere affidato in massima

---

<sup>1</sup> La rigorosa strutturazione della raccolta sentenziaria del Lombardo è una significativa testimonianza di una intelligenza della fede, che non segue più, evidentemente, il filo dei testi biblici mediante una glossa continua, ma comincia a concepirsi sul modello dell’architettura: cf. O. BOULNOIS, *L’histoire, le corps, l’architecture*, in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, a c. di J. Greisch, Beauchesne, Paris 1993, p. 83-100.



parte all'oralità e, come tale, resta per noi inaccessibile, a motivo della forma in cui la lettura ci è pervenuta.

Nel complesso, la trattazione si articola in distinzioni secondo l'impostazione offerta da Pietro Lombardo nelle *Sententiae*, sulla base della raccolta e della sistemazione di una tradizione precedente, riconducibile, in particolare, al *De sacramentis Christiane fidei* di Ugo di San Vittore e alla *Summa Sententiarum*<sup>2</sup>: a queste due opere si deve lo schema, secondo cui, alle distinzioni relative alla Trinità delle *persone* segue la riflessione su Dio, considerato secondo la *sostanza*, ma non in sé, quanto piuttosto *come causa di tutte le cose*. È proprio la riflessione sulla causalità divina a richiedere che ci si occupi degli attributi della scienza, della potenza e della volontà e il Lombardo prevede in questo caso un ordine diverso da quello seguito nell'ambito della dottrina trinitaria, la quale, di per sé, avrebbe richiesto di trattare della potenza (che è la proprietà del Padre) prima che della scienza di Dio (che è la proprietà del Figlio) e della volontà (alla quale si riconduce la bontà<sup>3</sup>, che è la proprietà dello Spirito)<sup>4</sup>. Alla *scientia Dei* sono dedicate le dd. 35-41<sup>5</sup>, alla *potentia Dei* le

---

<sup>2</sup> Sulla possibile anteriorità delle *Sententiae* del Lombardo rispetto alla *Summa Sententiarum*, cf. M. CHOSSAT, *La Somme des Sentences. Oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, Champion, Paris - Louvain 1923 (Spicilegium Sacrum Lovaniense), p. 140. Accanto all'influenza dell'ambiente vittorino, in ogni caso, non va dimenticata quella esercitata sul Lombardo da Abelardo, particolarmente sulla questione della scienza divina. Cf. O. BOULNOIS, *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002 (Épiméthée), p. 131: «Sur la question de la science divine, le texte du Lombard ratifie certaines décisions terminologiques et les acquis conceptuels d'auteurs antérieurs (Abélard et Hugues de Saint-Victor notamment). Il lui donne pourtant sa structure durable, notamment dans son rapport à la liberté humaine».

<sup>3</sup> Cf. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*: PL 196, col. 994B («Quid est enim bonitas nisi bona voluntas?»).

<sup>4</sup> Il Lombardo non si preoccupa di spiegare le ragioni della propria scelta, che, in molti casi, i successivi commentatori non avrebbero tralasciato di indagare. Già nella *Glossa* di Alessandro di Hales, ad esempio, si registra questa carenza e si tenta una soluzione: «Quare agit primo de scientia quam de potentia? Cum ipsa potentia attribuitur Patri, qui est principium Filii, sic potentia est principium sapientiae. Unde Richardus: 'Qualiter sciret aliquis nisi posset scire?' Dicendum quod dupliciter est agere de potentia, scilicet prout est principium faciendi res et gubernandi, vel prout est principium intelligendi. Primo modo potentia posterior est, secundo modo prior est, et sic attribuitur potentia Patri. Et prout est principium faciendi, extenditur ad bona: poteste nim Deus facere bona; et quod non potest male facere, non est in eo impotentia. Scientia autem eius extenditur ad bona facta et male facta, et iterum ad res temporales et aeternas; et sic communior est scientia quam potentia; et secundum istos modos agitur de potentia et scientia. Ideo prius de scientia quam de potentia, quoniam prior est secundum rationem intelligendi; nihilominus tamen potentia simpliciter dicta est prior, et sic appropriatur Patri» (ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* [in seguito *Glossa in Sent.*] I, d. 35, 2, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, Ex typographia Collegii s. Bonaventurae, Quaracchi [Florentiae] 1951 [Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12], pp. 348, 26-349, 14). A partire dalla *Glossa*, dunque, l'argomento a favore della priorità della scienza nella trattazione degli attributi divini sarebbe stato legato alla sua *ratio intelligendi* e, in particolare, alla possibilità di estendere la scienza a più cose di quelle che sono oggetto della potenza. Cf., ad esempio, THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 divisio textus: «(...) ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potential; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respect illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset». Sull'appropriazione di potenza, sapienza e bontà rispettivamente al Padre, al Figlio e allo Spirito santo nella *lectura* di Giacomo, cf. D. 34, II princ., q. 1, co., f. 47va-b («hec appropriatio est conueniens. Ad cuius euidenciam est sciendum quod, sicut superius dictum est, duplici ratione fit appropriatio in diuinis, scilicet conuenientie et similitudinis, ad propria diuinarum personarum, et ratione differentie et dissimilitudinis, ad propria personarum humanarum. Utroque autem modo conuenit appropriatio in littera posita diuinis personis. Ratione quidem dissimilitudini, quia apud nos patres conuenienter esse impotentes propter senectutem, et ideo per contrarium «Patri celesti» appropriatur potentia. Filli autem apud nos interdum sunt insipientes, propter inexperientiam et temporis paucitatem, et ideo Filio Dei appropriatur sapientiam. In nobis etiam ex multitudine ire fit maior attractio et expulsio spiritus, quia ira fit propter accensionem

dd. 42-44, alla *voluntas Dei* le dd. 45-48. Questa impostazione offerta dal Maestro sentenziario avrebbe contribuito, a cavaliere tra XII e XIII secolo, al consolidamento della riflessione teologica intorno ai temi dello *scire*, del *posse* e del *velle* di Dio<sup>6</sup>, facendo delle *summae* e delle *sententiae* un luogo privilegiato nel quale poter sviluppare in maniera sistematica, e all'interno di un quadro di riferimento rigorosamente e prevalentemente teologico, la questione degli attributi divini<sup>7</sup>.

La struttura argomentativa delle dd. 35-41 della *lectura* di Giacomo (che riportiamo di seguito) riprende l'impostazione generale delle *Sententiae* e, in linea con i commenti sentenziari di riferimento (quello di Tommaso e quello di Egidio), ma anche secondo la tradizione più comune, si occupa delle idee divine nella d. 36, all'interno della discussione su come le cose che Dio conosce siano presenti in Lui: in tal modo la d. 35, che è riservata alla scienza divina in sé e in rapporto alla *scientia nostra*, si presenta, in un certo senso, come introduttiva rispetto alla sezione costituita dalle dd. 35-41, in quanto con essa si intende rispondere alla domanda sul *quia* della conoscenza divina, indagata, nella distinzione 36, secondo il *cosa Dio conosce* e il *modo secondo cui conosce*.

*Distinctio*

XXXV

I princ.

*De scientia Dei in se*

- |      |  |
|------|--|
| q. 1 | Vtrum in Deo sit scientia                  |
| q. 2 | Vtrum Deus seipsum cognoscat               |
| q. 3 | Vtrum cognoscat alia a se                  |
| q. 4 | Vtrum habeat propriam cognitionem de rebus |

---

sanguinis circa cor, et propter hoc nomen spiritus sonat in quamdam asperitatem et uidetur importare quamdam uiolentam impulsione[m], prout dicitur in Ysaia [25,4]: *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*, et ideo Spiritus sancto appropriatur bonitas. Ratione uero similitudinis quia potentia habet rationem principii et sic habet similitudinem cum propriis Patris, qui est principium totius diuinitatis. Sapientia uero habet similitudinem cum proprio Filii in quantum procedit ut uerbum quod ad sapientiam pertinet, quia uerbum est nichil [*ms. est*] aliud quam conceptio ipsius sapientis. Bonitas uero habet similitudine[m] cum proprio Spiritus sancti, in quantum procedit ut amor, cuius obiectum est bonum. Sic ergo patet quod dicta appropriatio est competens»: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. I d. 34 q. 2 a. 1 co.; *S. th.* I, q. 39 a. 8 co.).

<sup>5</sup> È in questa parte che si colloca, in modo 'speculare' alla trattazione della presenza delle cose in Dio, la riflessione sulla onnipresenza divina nelle creature *per potentiam*, *per praesentiam*, *per essentiam*, *per gratiam* (d. 37). All'interno della medesima distinzione 37, poi, vengono affrontate le questioni relative alla localizzazione e al moto degli angeli, al fine di mostrare che, a differenza di Dio, le creature, anche le spirituali, si muovono, sia pure attraverso il tempo e non attraverso il luogo, come le creature dotate di corpo e che, pertanto, solo a Dio spetta non muoversi e non mutare né localmente né temporalmente ed essere presente ovunque nel medesimo tempo.

<sup>6</sup> La riflessione sullo *scire*, sul *posse* e sul *velle* divini richiama anche la dodicesima definizione del *Liber XXIV philosophorum*, traduzione latina di un testo scolastico alessandrino, vera e propria sintesi 'teologica' realizzata sulla base di una fonte greca più ampia esistente anche in versione arabo-latina (cf. *Liber viginti quattuor philosophorum*: CCCM 143A, ed. F. Hudry, Brepols, Turnhout 1997, pp. 59, 1-60, 30).

<sup>7</sup> Con ciò non si intende sottovalutare l'impianto e l'armamentario propriamente filosofici sottesi alla elaborazione di questa dottrina, le cui implicazioni, nel contesto delle *Summae* e dei commenti sentenziari, vengono però colte soprattutto a partire dalla rivelazione scritturale, nel quadro più ampio della 'catholica veritas', alla quale le diverse *auctoritates* devono servire.

II princ. *De ea per comparationem ad scientiam nostram*  
q. 1 Vtrum scientia Dei sit equiuoca scientie nostre  
q. 2 Vtrum scientia Dei sit uniuersalis et particularis uel in potentia  
uel in habitu sicut scientia nostra

XXXVI

I Princ. *De hiis que a Deo cognoscuntur*  
q. 1 Vtrum Deus cognoscat singularia  
q. 2 Vtrum cognoscat mala  
q. 3 Qualiter ea que Deus cognoscit in ipso esse dicuntur

II Princ. *De ydeis per quas res cognoscit*  
q. 1 An ydee sint  
q. 2 De pluralitate ydearum  
q. 3 Quorum sit habere ydeam

XXXVIIa

I Princ. *Quomodo Deus sit in omnibus rebus*  
q. 1 Vtrum Deus sit in omnibus rebus  
q. 2 De diuersitate modorum quibus in rebus esse dicitur

II Princ. *Quomodo sit ubique*  
q. 1 Vtrum Deus sit ubique  
q. 2 Vtrum esse ubique sit proprium solius Dei  
q. 3 Vtrum esse ubique conueniat Deo ab eterno

XXXVIIb

I Princ. *De loco angeli*  
q. 1 Vtrum angelus sit in loco  
q. 2 Vtrum unus angelus possit esse in pluribus locis simul  
q. 3 Vtrum plures angeli possint esse in uno loco

II Princ. *De motu ipsius*  
q. 1 Vtrum angelus moueatur  
q. 2 Vtrum pertranseat medium motu suo  
q. 3 Vtrum motus eius sit in tempore uel in instanti

XXXVIII

- q. 1 Vtrum scientia Dei sit causa rerum
- q. 2 Vtrum scientia Dei sit inuariabilis
- q. 3 Vtrum scientia Dei sit enuntiabilem
- q. 4 Vtrum scientia Dei sit non entium
- q. 5 Vtrum scientia Dei sit contingentium

XXXIX

I Princ. *De diuine scientie infinitate*

- q. un. Vtrum Deus possit scire infinita

II Princ. *De sue prouidentie uniuersalitate*

- q. 1 Vtrum prouidentia sit in Deo
- q. 2 Ad quod attributum pertineat et quid sit
- q. 3 Vtrum omnia sint subiecta diuine prouidentie
- q. 4 Vtrum Deus immediate omnibus prouideat

XL

I Princ. *De predestinatione*

- q. 1 De predestinatio in se
  - a. 1 Vtrum predestinatio ponat aliquid in predestinato uel in predestinante
  - a. 2 Quid sit uel ad quid pertineat predestinatio
- q. 2 Quorum sit
- q. 3 De eius certitudine

II Princ. *De reprobatione*

- q. un. Vtrum Deo conueniat aliquos reprobare

XLI

I Princ. *De diuina electione*

- q. un. Vtrum in Deo cadat electio

II Princ. *De predestinationis causa*

- q. 1 Vtrum prescientia meritorum sit causa predestinationis
- q. 2 Vtrum predestinatio possit iuuari precibus sanctorum

L'analisi di questa ampia sezione sarà articolata in quattro parti, corrispondenti ai nuclei tematici che scandiscono il succedersi delle distinzioni:

- 1) La scienza divina e la dottrina delle idee (dd. 35-36)
- 2) La causalità e l'estensione della scienza divina (dd. 38-39)
- 3) La predestinazione e la riprovazione (dd. 40-41)
- 4) La presenza di Dio nelle cose, la localizzazione e il moto degli angeli (d. 37)

Per motivi di coerenza e di linearità espositive, abbiamo preferito postporre l'analisi della d. 37 piuttosto che seguire l'ordine consueto delle distinzioni: già nelle *Sententiae*, infatti, la d. 37 determina una interruzione dello sviluppo argomentativo della sezione, tanto che i contenuti ivi trattati non trovano spazio, all'inizio della d. 35, all'interno delle indicazioni offerte dal Lombardo circa gli oggetti d'indagine delle successive distinzioni (*scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione*)<sup>8</sup>.

## 2.1 LA SCIENZA DIVINA E LA *QUAESTIO DE IDEIS*

La sezione relativa alla *scienza divina*, oltre ad essere la più lunga, è senza dubbio la più complessa delle tre, come annunciato già all'inizio della d. 35 nelle *Sententiae* del Lombardo, in quanto essa include anche la riflessione sui temi, ad essa connessi, di *prescienza*, di *provvidenza*, di *disposizione* e di *predestinazione*: se, infatti, la sapienza (o scienza) divina è in sé considerata una e semplice, essa, in relazione alle diverse realtà di cui è causa, assume diversi nomi:

Cumque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his communiter quae secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum; de quibus amodo tractandum est, scilicet de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia<sup>9</sup>. (...) sapientia vel scientia Dei, sum sit una et simplex, tamen propter varios status rerum et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur nimirum tantum scientia, sed etiam praescientia vel praeventia, dispositio, praedestinatio et providentia. Et est praescientia sive praeventia de futuris tantum, sed de omnibus: de bonis scilicet et malis; dispositio vero de faciendis; praedestinatio de hominibus salvandis, et de bonis quibus et hic

---

<sup>8</sup> Non si tratta, evidentemente, di un testo estraneo al contesto, rispetto al quale è assolutamente coerente, trattandosi di una distinzione 'speculare' rispetto alle due precedenti: in essa, infatti, si affronta la questione della presenza Dio nelle realtà create.

<sup>9</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae* (in seguito *Sententiae*) I, d. 35, cc. 1-6, 1, t. I, Editiones Collegii s. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, 4), p. 254, 17-22.

liberantur et in futuro coronabuntur<sup>10</sup>. (...) Providentia autem est gubernandorum, quae utique eodem modo videtur accipi quo dispositio (...)»<sup>11</sup>.

La già complessa articolazione del trattato sulla scienza divina (*de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione*) sarebbe stata ulteriormente sviluppata dai successivi commentatori scolastici. Già a partire dalla *Glossa* di Alessandro di Hales<sup>12</sup>, infatti, viene introdotta, all'interno della d. 36 («Ut omnia dicuntur esse in cognitione Dei vel praesentia») <sup>13</sup>, la questione (di ascendenza agostiniana) *de ideis*<sup>14</sup>, correlata, nel dibattito teologico dell'inizio del

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 254, 24-255, 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 255, 15-16.

<sup>12</sup> Ad Alessandro si deve l'introduzione della divisione in 'distinzioni' nella lettura delle *Sententiae* (cf. P. W. ROSEMANN, *Conclusion: the Tradition of the Sentences*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, 3 voll., ed. P. W. Rosemann, Brill, Leiden - Boston 2001-2015, II [2010], p. 501). Per quanto sia da ridimensionare il ruolo della *Glossa* nell'introduzione dell'opera del Lombardo nel corso di studi universitari a Parigi, senza dubbio Alessandro «gives a new importance in that he employed it as the one textbook in his ordinary lecture» (H. P. WEBER, *The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences* cit., pp. 79-80; cf. anche M. L. COLISH, *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa. Parisian Scholastic Theology, 1130-1215*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve [9-11 septembre 1993], a. c. di J. Hamesse, Brepols, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 9-29, in particolare p. 17).

<sup>13</sup> Non mancano casi in cui la questione sarebbe stata ripresa all'interno della d. 35. È questo, ad esempio, il caso di Bonaventura e di Odo Rigaldi, ma anche, in ambiente domenicano, di Alberto: cf. BONAVENTURA, *In I Sententiarum* (in seguito *In I Sent.*) d. 41, a. un., qq. 1-6, in ID., *Opera theologica selecta* (editio minor), cura pp. Collegii S. Bonaventurae, I, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1934, pp. 478b-488a; ODO RIGALDUS, *Lectura super quattuor libros Sententiarum*, I, d. 35, qq. 2-5, in L. SILEO, 'De rerum ideis'. *Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 11-43; ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in I librum Sententiarum* (in seguito *In I Sent.*) d. 35, aa. 7-10, in ID., *Opera omnia*, 21 voll., ed. P. Jammy, Lugduni 1651, t. 14, pp. 511a-515b.

<sup>14</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, ed. A. Mutzenbecher, Brepols, Turnhout 1975, p. 70, 1-73, 73. Agostino fa risalire direttamente a Platone la dottrina delle idee, almeno nella sua formulazione linguistica, e intende il termine *idea* – che è, di per sé, una semplice translitterazione dal greco – come *forma*, *species*, o, in certo senso, *ratio*: «Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus – rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae –, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales formae quaedam uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit» (*ibid.*, p. 71, 21-32). Nell'utilizzo di *forma* e *species*, Agostino si rivela erede anzitutto di Cicerone, che costituisce senza dubbio una fonte di primaria importanza per conoscenza della filosofia greca (la valutazione formulata da Harald Hagendahl al riguardo è stata ritenuta eccessiva da Albert Strenna: cf. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, 2 voll., Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1967 [Studia graeca et latina gothoburgensia, 20], II (Augustine's Attitude), pp. 569-588 e A. STRENNA, *Saint Augustin et la littérature païenne. Notes de lecture*, in «Revue des Études Latines» 45 [1967], pp. 182-183 [181-193]. Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *Academici libri* I, 8, 30-31, ed. C. F. W. Müller, in ID., *Scripta quae mansuerunt omnia*, ed. C. F. W. Müller - G. Friedrich, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1814ss, IV/1, p. 14, 3-5: ἰδέα = *species*; *Orator* 3, 10-13, ed. G. Friedrich, in *ibid.*, I/2, p. 316, 13-16: ἰδέα = *forma*; *species* sta per εἶδος in *Topica* 6, 30-7, 31, ed. G. Friedrich, in *ibid.*, p. 431, 14-29). La preferenza di Agostino per il termine *ratio* sembra, invece, attestare un'influenza stoica, riletta comunque in prospettiva platonica (cf. V. BOLAND, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 39-40: «Middle platonism was quite free in its use of stoic, platonic and peripatetic terminology and Augustine's preference, if stoic in terminology, is undoubtedly platonic in meaning»). Nella q. 46, comunque, mai il termine 'idea' viene reso con 'exemplar', secondo l'interpretazione di Seneca («Tertium genus est eorum quae proprie sunt; innumerabilia haec sunt, sed extra nostrum posita conspectum. Quae sint interrogas? Propria Platonis supellex est: 'ideas' vocat, ex quibus omnia quaecumque videmus fiunt et ad quas cuncta formantur. Hae immortales, inmutabiles, inviolabiles sunt. Quid sit ideas, id est quid Platoni esse videatur, audi: 'ideas est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum'»), LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, VI, 58, 2 voll., ed. L. D.

XIII secolo<sup>15</sup>, tanto alla dottrina della *causalità esemplare* quanto a quella della *illuminazione divina* e della *conoscenza delle ragioni eterne* in Dio da parte dell'anima umana, come attestano i casi di Filippo il Cancelliere e di Guglielmo di Auxerre<sup>16</sup>.

---

Reynolds, Clarendon Press, Oxford 1965 [Bibliotheca Oxoniensis], I, p. 157; cf. R. PLEVANO, *Exemplarity and Essence in the Doctrine of the Divine Ideas: Some Observations on the Medieval Debate*, in «Medioevo» 25 [1999-2000], p. 675). Agostino, comunque, afferma che *secundum eas* viene fatto quanto nasce e muore (sull'utilizzo agostiniano del *secundum* + accusativo per esprimere la causa esemplare, cf. J. PÉPIN, *Le maniemment des prépositions dans la théorie augustinienne de la création*, in «Revue des Études Augustiniennes» 35 [1989], pp. 271-273). La dottrina delle idee offre, in ogni caso, uno degli esempi più chiari del contrasto esistente tra la tradizione 'platonica' e la filosofia dello stesso Platone: cf. H. MEYERHOFF, *On the Platonism of St. Augustin's 'Quaestio de ideis'*, in «The New Scholasticism» 16 (1942), p. 21. Secondo Hans Meyerhoff, «beginning with Aristotle, i.e., almost during the lifetime of Plato himself, and, in spite of the sceptical development of the Academy, in spite of the Peripatetic and Stoic admixtures, continued by Cicero, Philo, and finally Plotinus, Plato's 'doctrine of ideas' entered into the intellectual history of the West as meaning principally two things: (a) There is a sharp division between the intelligible world of things, the latter being only a copy of the former, and (b) the only true objects of knowledge are to be found in the intelligible world of ideas» (*ibid.*, p. 22). La stessa collocazione delle idee nell'intelletto divino è il risultato dello sviluppo della riflessione platonica: si pensi, ad esempio, alla speculazione filoniana sulle idee, che sono i *παράδειγματα* secondo cui Dio crea tutte le cose (PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi* 4, 17-5, 22, ed. L. Cohn, in ID., *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn - P. Wendland - S. Reiter, 6 voll., Reimer, Berlin 1896-1915 [rist. W. De Gruyter, Berlin 1962], I, pp. 4, 21-7, 2). Sulla storia del passaggio delle idee nell'intelletto divino, si rimanda a quanto scrive Eric R. Dodds in PROCLUS, *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963<sup>2</sup>, prop. 20, pp. 206-208. Cf. anche C. J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden 1986. Cf. anche H. A. WOLFSON, *Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas*, in «Journal of the History of Ideas» 22 (1961), pp. 3-32. In quanto contenute nell'intelletto divino, le idee risultano *stabiles et immutabiles*, ma anche *non formatae*, ossia «des formes pures, qui ne résultent pas du processus hylémorphique, et par conséquent sont éternelles» (J. PÉPIN, *La quaestio De ideis de saint Augustin et la doxographie platonicienne*, in *Philosophy and doxography in the imperial Age*, a c. di A. Brancacci, Olschki, Firenze 2005 [Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria' - Studi 228], p. 132). In tal modo, le idee perdono il carattere tipicamente platonico di entità sussistenti: «Chez Platon, les Idées sont les essences parfaites et immuables des réalités imparfaites et changeantes de notre univers, exigées par le savoir véritable dont elles sont l'objet et auquel elles fournissent les normes absolues du bien et du beau. Elles interviennent cependant pas directement dans la formation de notre univers. Du moins Platon n'a-t-il jamais précisé, en dehors de leur statut de modèle pour le démiurge, leur rôle actif dans la participation. C'est Plotin qui les a dotées d'une énergie par la quelle elle peuvent communiquer la participation de leur similitude, leur donnant ainsi d'être à la fois objet de contemplation et cause exemplaire» (L.-B. GEIGER, *Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas*, in ID., *Penser avec Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions du Cerf, Suisse - Paris 2000, pp. 63-64; cf. anche E. R. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951). Le idee restano trascendenti e, dunque, lontane anche dalla dottrina stoica dei λόγοι σπερματικοί (cf. A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la Question 'De ideis'*, in «Augustinus Magister» 1 [1954], p. 310). Come ha notato Pépin, «c'est une notation nouvelle que celle de l'existence et de la vérité des idées; les qualités qui fondent cette vérité sont l'éternité sous le même mode et la permanence dans l'immutabilité; on est loin de la définition scolastique de la vérité comme *adaequatio mentis et rei*, mais, avec l'éternité, l'identité du monde et l'immutabilité, on rencontre divers traits de la description précédente. La mention de la participation des idées comme principe de l'existence universelle est une importante nouveauté que l'on retrouvera» (J. PÉPIN, *La quaestio De ideis de saint Augustin* cit., p. 134).

<sup>15</sup> Cf. M. GRABMANN, *Des hl. Augustinus quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 43 (1930), pp. 297-307.

<sup>16</sup> Ritenendo superfluo fare della causa esemplare una quinta causa da aggiungere alle quattro cause aristoteliche, Filippo la include nella causa formale, dalla quale, secondo l'insegnamento di Platone, si distingue come ciò che è esterno ed eterno si distingue da ciò che è interno e creato: «Similiter et Plato cum dividit inter ydeam et ydon, ydeam dicit eternam, ydon vero dicit non eternam, quam vocat animam mundi» (PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, 2 voll., Editions A. Francke, Berna 1985 [Corpus philosophorum Medii Aevii, 2], I, *De bono nature*, I, q. 5, pp. 54, 16-55, 18). Distaccandosi, poi, dalla dottrina platonica che negava l'identità delle idee con Dio, il Cancelliere, per giustificare la molteplicità di idee in Dio senza compromettere l'assoluta semplicità della natura divina, afferma l'unità/unicità del *mondo archetipo*, da cui, tuttavia, non deriva in maniera necessaria l'unità/unicità di ciò che è creato: «Et in hoc videtur Plato recedere a veritate, cum diceret ydeam non esse idem cum primo» (*ibid.*, p. 55, 29-30); «Sicut enim ab uno exemplari in mente artificis multa prodeant exemplata, sic a mundo archetipo multi possent prodire mundi sensibiles, quantum est de virtute mundi archetipi» (*ibid.*, 41-43. L'immagine dell'artefice e degli artefatti

ritorna più avanti, in relazione al triplice modo di intendere la forma, come esemplare di conoscenza, di operazione o di conoscenza e operazione insieme: cf. *ibid.*, II, q. 4, pp. 81, 175-82, 200). La molteplicità di idee può essere ricondotta, invece, alla molteplicità delle realtà ideate di cui Dio ha conoscenza in se stesso e, particolarmente, nel Figlio: «De ydeis autem queritur propter quoddam verbum Augustini in XLIII questione libri De LXXXIII questionibus ubi dicit: ‘Rationes vel ydee que eterne sunt et incommutabiles, quarum participatione fit ut sit quicquid est, quoquo modo est, absit ut ponantur nisi in Deo et ut a rebus ipsis accipiantur’. Ex quo videtur quod multe sunt ydee, cum multitudo sit ydeatorum. Quod autem non sit multitudo ydearum, sumitur ex hoc quod omnimoda simplicitas est in ipso secundum essentiam. Esse vero ydeam est dictum secundum essentiam, licet approprietur Filio. Ergo omnimoda simplicitas erit ydee, quod concedendum; se ipso enim omnia cognoscit. Multitudo autem in intentione nominis non est nisi propter multitudinem ydeatorum in suo esse. Et non est simile de exemplaribus que accipiuntur a rebus; illa enim numerantur secundum res» (*ibid.*, I, q. 5, p. 56, 56-66). La dottrina delle idee divine risulta centrale anche in rapporto alla dottrina della *conoscenza nel Verbo*: giacché tutte le cose nel Verbo non sono altro che l’*essenza creatrice*, mentre in sé considerate sono solo *creature*, la forma più alta di conoscenza che si può avere di una cosa è *nel Verbo*: in esso, Dio conosce simultaneamente l’universale e il particolare (cf. *ibid.*, II, q. 5, p. 84, 52-55: «Primum est ydea eque unius ut multorum, non coartata ad aliquid. Unde Primum intelligendo se intelligit omnia et secundum quandam indifferentiam, secundum quod unum sunt in ipso et in se causa indifferentia, et nichilominus secundum differentiam unius ad alterum in propria natura»). L’idea è *ciò mediante cui* si conosce nel Verbo e essa non è altro dal Verbo stesso; l’uomo, invece, che può conoscere solo la causa particolare che è secondo il genere, ha bisogno di una duplice illuminazione per conoscere: «(...) Id autem quo cognoscitur in Verbo est ydea que est eadem cum Verbo, illud autem quo cognoscitur in intelligentia est similitudo Verbi, illud autem quo cognoscitur in suo genere est causa particularis secundum suum genus» (*ibid.*, 69-72:); «Intellectus humanus receptibilis est illuminationis ad verum a summa veritate et hoc convenientiam habet cum intellectu angelico. Sed est duplex illuminatio, una que est cum cognitione in speculo creaturarum, et hec est possibilis intellectus differentis ab agente, altera que est visio in specie alicuius lucis spiritualis, sicut homines in raptu cognoscunt» (*ibid.*, p. 85, 94-98).

Per Guglielmo, Dio conosce tutte le cose «propter sue exemplaritatis ymaginem, et ex hoc modo significandi quo hoc verbum ‘scit’ significat divinam essentiam ut exemplar, connotat in creaturis quamdam imitationem qua creature imitantur summum bonum» (GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. I, tract. IX, c. I, sol., ed. J. Ribaillier, Editions du C.N.R.S. - Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aqua, Paris - Grottaferrata 1980 [Spicilegium Bonaventurianum, 16], pp. 177, 21-178, 24). Come Filippo il Cancelliere, anch’egli – che considera l’essenza divina modello delle cose create –, riprende la dottrina delle idee nel contesto della causa esemplare e in relazione anzitutto al Verbo divino, cui compete in maniera propria l’essere idea o esemplare delle cose, sulla base dell’appropriazione al Figlio dell’attributo della sapienza, della quale è proprio *disporre*: «exemplar sive ydea dicitur de Filio Dei et proprie et appropriate: appropriate, quia tota Trinitas est exemplar omnium rerum, in quo sunt rationes omnium rerum et dispositio tota mundi sensibilis, et quia dispositio ad sapientiam pertinet per appropriationem, potest dici de Filio quod sit exemplar vel ydea rerum appropriate. Sed secundum quod ipse proprie dicitur ymago Patris, eadem ratione qua ipse est Verbum, et in illa ymagine predicta ratione relucent omnia, secundum hoc proprie dicitur ipse ydea vel exemplar rerum, et ideo potius de Filio quam de Patre vel Spiritu Sancto dicit Augustinus: ‘Qui negat ydeas esse’ etc...» (*ibid.*, lib. II, t. 1, tract. I, c. I, sol., ed. J. Ribaillier, Editions du C.N.R.S.-Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aqua, Paris - Grottaferrata 1982 [Spicilegium Bonaventurianum, 17], p. 13, 37-46). Gli archetipi non sono altro che la *dispositio* o l’*ordinatio* presente dall’eternità nell’intelletto divino (cf. *ibid.*, c. II, sol., pp. 15, 46-16, 48: «mundus archetipus nil aliud est quam dispositio divina sive ordinatio que fuit ab eterno in mente divina de creaturis faciendis»); sulla base di questa premessa, Guglielmo affronta la questione della molteplicità delle idee, affermando che la diversità non va individuata nell’esemplare, ma nelle realtà che sono prodotte a partire dall’unico esemplare: «Deus est diverse ydee <sub> diverso tropo loquendi (...) Cum enim dicuntur diverse ydee, diversitas non notatur in exemplari sed in exemplatis» (*ibid.*, ad 1, p. 17, 90-91; 97-98); (...) licet omnia sint unum in Deo, tamen in se omnia sunt diversa et ut distincta (*ibid.*, 99-100). In Dio, dunque, l’esemplare coincide con la stessa essenza divina, nella quale Egli conosce tutte le cose: come afferma Agostino, dunque, Dio conosce *per essentiam* o *per causam* (cf. *Summa aurea*, lib. I, tract. IX, c. I, sol., pp. 177, 15-178, 24: «Dicimus quod scire de Deo dicitur per similitudinem naturalium; in naturalibus autem ‘scientia est assimilatio intellectus ad rem’; unde hoc verbum ‘scit’ divinam essentiam significat ut exemplar. Sic enim dicit beatus Augustinus quod visio qua videtur coloratum est ymago colorati in oculo. Sive ergo dicit hoc beatus Augustinus per essentiam sive per causam, patet quod Deus dicitur scire omnia quodam modo propter sue exemplaritatis ymaginem, et ex hoc modo significandi quo hoc verbum ‘scit’ significat divinam essentiam ut exemplar, connotat in creaturis quamdam imitationem qua creature imitantur summum bonum»). Tanto Guglielmo quanto Filippo ritengono, dunque, che la semplicità divina richieda che in Dio sia ricondotta all’unità la molteplicità ravvisabile nelle realtà create, in ciò confortati da quanto sostenuto dall’autorità di Anselmo, alla quale entrambi si richiamano (cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion* 37, ed. F. S. Schmitt cit., I, p. 55, 17-19: «Summa autem essentia non est nisi una, quae sola creatrix et solum principium est omnium quae facta sunt. Ipsa namque sola fecit non per aliud quam per se omnia ex nihilo»). Contro l’opinione di Platone, il quale non identifica le idee con Dio, ma con i generi e le specie delle cose, Guglielmo chiarisce che «genera et species non sunt ydee rerum, sicut dicebat Plato, sed sunt idem quod ipse res, sicut dicit Boetius, et bene. (...) potest etiam dici mundus intelligibilis ydea mundi



A differenza del Lombardo, che si era limitato ad affermare l'unità e la semplicità della scienza divina, senza affrontare la questione specifica del suo rapporto con i molteplici 'oggetti' conosciuti da Dio<sup>17</sup>, Alessandro, come già Filippo e Guglielmo, tenta di offrire una soluzione alla questione della pluralità delle idee in Dio in relazione alla semplicità divina.

Quoniam alius est modus secundum quem bona sunt in Dei cognitione et mala, ideo nunc determinat hoc. Si idea et ratio et sapientia sunt idem secundum substantiam, quae differentia est? Ideae sunt in mente divina (...). Idea autem nihil aliud est quam exemplar divinum. Quod autem ideae sint idem quod rationes, Augustinus, 83 *Quaestionum*: 'Ideae sunt rationes rerum stabiles et immutabiles, quae divina continentur intelligentia'. Quod autem sint idem quod sapientia Dei, patet per hoc quod ipsa aeternae sunt (...) Et quia unum et idem est secundum rem causa exemplaris et finis et causa cognoscens, unum et idem secundum rem est sapientia et idea et ratio<sup>18</sup>.

Ammettere in Dio una *pluralità di idee realmente distinte* non sembra essere compatibile con la fede cristiana, in quanto ciò equivarrebbe a porre in Lui una *pluralità reale di essenze* distinte dall'unica essenza divina comune alle tre persone divine. Per sottrarsi a un tale rischio, senza cadere nell'errore opposto (che è quello di negare la presenza in Dio di qualunque idea<sup>19</sup>), la soluzione che Alessandro propone nella *Glossa* si basa sulla constatazione che *sapientia*, *idea* e *ratio* indicano una medesima realtà, mentre differiscono sul piano logico, quanto al *modus dicendi*. In quanto *esemplari divini* o anche, secondo il linguaggio agostiniano, *rationes aeternae* delle cose, le idee possono essere identificate con la sua sapienza. Tuttavia sulla base della distinzione tra *sapientia* (che riguarda *Dio* come colui che conosce in quanto causa efficiente), *idea* (che riguarda la *forma*) e *ratio* (che riguarda il *fine*), risulta che la sapienza non può che essere una, dal momento che si

---

sensibilis, sicut figura et exemplar alicuius domus quandoque dicitur domus et pictura hominis homo, et secundum hoc Deus est mundus intelligibilis, quia mundus intelligibilis idem est tunc quod mundus architipus» (GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. II, t. 1, tract. I, c. II, ad 2b, pp. 20, 171-173; 180- 21, 184; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, pp. 72, 57-73, 62). Come Filippo, anche Guglielmo ritiene che la conoscenza nel Verbo sia più 'vera' che non la conoscenza della cosa in sé: «Non enim est mirum, si illud quod cognoscitur non per se in prima causa, cognoscitur magis quam illud quod per se cognoscitur in propria natura, quia illud quod cognoscitur in prima causa, cognoscitur in sua luce; quod autem in propria natura, in tenebris cognoscitur» (*ibid.*, tract. VI, c. I, sol., p. 127, 82-85).

<sup>17</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 35, cc. 1-6, 1, pp. 254, 17-255, 1.17-21: «Cumque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his communiter quae secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum; de quibus amodo tractandum est, scilicet de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia. Sciendum est igitur quod sapientia vel scientia, cum sit una et simplex, tamen propter varios status rerum et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina (...) Sapientia vero vel scientia de omnibus est: scilicet bonis et malis, et de praesentibus, praeteritis et futuris, et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia ut se ipsum nesciat, sed ipse solus se ipsum perfecte novit, cuius scientiae comparatione omnis creaturae scientia imperfecta est».

<sup>18</sup> ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 36, 4, p. 357, 9-12; 17-22; 28-30.

<sup>19</sup> Come avremo modo di vedere più avanti, la negazione delle idee in Dio sarebbe negazione dello stesso Figlio di Dio.

riferisce direttamente alla conoscenza divina, mentre le idee e le nozioni sono molteplici, in considerazione della molteplicità delle creature conosciute alle quali si riferiscono:

Propter respectum ergo ideae ad formam et rationis ad finem, cum sint formae rerum plures et fines plures, dicuntur ideae plures et rationes plures. (...) dicuntur ideae plures propter respectum creaturarum ad ipsas, non quod sint ab ipsis creaturis, vel ab eis recipiant multitudinem<sup>20</sup>.

Nella *Quaestio disputata 46*, Alessandro ritorna sul medesimo problema, ‘sfumando’ la propria posizione<sup>21</sup>. Le idee, che restano gli esemplari a somiglianza dei quali qualcosa è fatto o può essere fatto, vengono ora presentate come veri e propri *intermediari* (logicamente distinti gli uni dagli altri) tra Dio e le creature: poiché un’idea è più vicina al Creatore di quanto non lo sia alla creatura, essa è *una*, in senso proprio. Parlare di *molte idee*, invece, è improprio, in quanto la molteplicità è, in questo caso, non significata, ma *consignificata*:

Dico ergo quod idea media est secundum rationem intelligentiae inter essentiam divinam et creaturam quam facit; nihil autem est medium secundum rem. Et quia per modum medii est secundum intelligentiam, idea habet aliquem modum ex parte una, et aliquem modum ex parte altera. Ex parte creaturarum habet quod sit ‘multae’; ex parte autem Dei, quod sit ‘una’. Unde notandum quod non proprie dicitur ‘multae’, ut multitudo quae est in illis exprimatur per dictionem significantem multitudinem, sed per dictionem consignificantem multitudinem. (...) Et haec est ratio: quia ex parte Dei idea propinquius se tenet, unde magis ei convenit unitas quam pluralitas; unde, si proprie exprimatur illa pluralitas, debet exprimi per multitudinem ‘consignificatam’, et non ‘significatam’. Unde haec est propria, ‘ideae’; haec autem minus propria, ‘multae ideae’<sup>22</sup>.

Non bisogna parlare, allora, di *multae ideae* (cioè *in se multae*), quanto piuttosto di *idea multorum*<sup>23</sup>, di modo che una sola idea risulti esemplare di molte realtà<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 5-6, p. 358, 17-19; 24-26.

<sup>21</sup> Sulle idee divine nel pensiero di Alessandro di Hales, cf. R. WOOD, *Distinct Ideas and Perfect Solitude: Alexander of Hales, Richard Rufus and Odo Rigaldus*, in «Franciscan Studies» 53 (1993), pp. 9-14.

<sup>22</sup> ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae ‘antequam esset frater’* (in seguito *Quaestiones disputatae*), q. 46, 33, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, 3 voll., Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Florentiae) 1960 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevii, 19-21), II, pp. 799, 23-800, 9.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 23, pp. 795, 27-796, 16.

<sup>24</sup> Questa concezione viene ripresa nella questione *De scientia divina*, la cui attribuzione ad Alessandro non è certa, ma molto probabile: qui viene enfatizzata l’identità delle idee divine con l’essenza divina, mentre l’origine della pluralità è ritenuta strettamente temporale e creaturale. Cf. ID., *Quaestiones disputatae ‘antequam esset frater’*, III, *Quaestio de scientia divina*, 17; 29, pp. 1462, 4-13; 1464, 33-1465, 11. Anche la *Summa fratris Alexandri* insiste sull’esemplarità dell’essenza divina, dalla quale le idee non sono distinte: «Si vero idea dicat ipsam essentiam, in quantum est ars vel species secundum quam sunt res, secundum hoc est divina scientia per ideam, quia per se ipsam, quae est ars et exemplar rerum» (*Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. V, sect. I, quaest. un., membr. 2, co., studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, 6 voll., Ex typographis Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1924-1979, I, p. 250b, n. 167).

A partire da Alessandro di Hales, la questione agostiniana *de ideis* avrebbe fornito al dibattito sulla scienza divina un solido argomento di autorità, in relazione al *fatto* della conoscenza divina tramite le idee, lasciando tuttavia irrisolto il nodo relativo al *modo* in cui intendere il rapporto tra l'*essenza divina*, le *idee* e le *realtà create*:

- da un lato, dunque, si pone il problema di conciliare l'assoluta semplicità e l'unità perfetta della natura divina con un'attività intellettuale, che, di per sé, in considerazione del modo umano di conoscere, comporterebbe una dualità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: evidentemente, tale dualità non è ascrivibile a Dio, a meno di non voler affermare che in Lui vi sia un cambiamento, equivalente a un incremento di conoscenza, frutto dell'assimilazione ai diversi oggetti conosciuti<sup>25</sup>;

- d'altro canto, occorre spiegare come Dio, che è semplice, possa essere il modello di una molteplicità di creature e come la Sua conoscenza possa estendersi ad ogni singola realtà creata<sup>26</sup>. Se così non fosse, infatti, non sarebbe possibile neppure attribuire a Dio un piano provvidenziale dal quale nessuna delle creature è esclusa e che, in relazione alle creature intellettive, implica la predestinazione di alcuni e la riprovazione di altri<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> La conoscenza è *assimilatio intellectus ad rem*: cf. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. I, tract. IX, c. I, sol., pp. 177, 16-17; *Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. V, sect. I, quaest. un., membr. 1, co., I, p. 245b, n. 163.

<sup>26</sup> Cf. V. BOLAND, *Ideas in God* cit., p. 5: «With regard to God's knowledge of creation, a fascinating tension is set up between the Christian conviction that God's knowledge must extend to the last and least fragment of the creation, and the philosophical requirement that genuine knowledge be intellectual, abstract and universal».

<sup>27</sup> Un significativo tentativo di soluzione di questi nodi teoretici è ravvisabile senza dubbio nello pseudo-Dionigi, al quale si deve l'elaborazione di un modello secondo cui il Principio primo può conoscere altro da sé senza che ciò implichi potenzialità o cambiamento: conoscendo se stesso, in quanto causa prima, Dio conosce in maniera immateriale tutte le cose materiali («'Αλλ' ὅτι μὲν σοφίας αὐτῆς καὶ πάσης καὶ νοῦ παντὸς καὶ λόγου καὶ αἰσθήσεως πάσης ἢ θεῖα σοφία καὶ ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ ὑποστάτις καὶ τελείωσις καὶ φρουρὰ καὶ πέρασ εἴρηται, πῶς δὲ αὐτὸς ὁ ὑπέροστος σοφία καὶ νοῦς καὶ "λόγος" καὶ "γνώστης" ὑμνεῖται; Πῶς γὰρ νοήσει τι τῶν νοητῶν οὐκ ἔχων νοεράς ἐνεργείας ἢ πῶς γινώσεται τὰ αἰσθητὰ πάσης αἰσθήσεως ὑπεριδρυμένος; Καίτοι πάντα αὐτὸν εἰδέναι φησὶ τὰ λόγια καὶ οὐδὲν διαφεύγειν τὴν θεῖαν γνῶσιν. [...] Ἐαυτὴν οὖν ἡ θεῖα σοφία γινώσκουσα γινώσεται πάντα ἀύλως τὰ ὑλικά καὶ ἀμερίστως τὰ μερίστα καὶ τὰ πολλὰ ἐνιαίως τῶ ἐνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα. Καὶ γὰρ εἰ κατὰ μίαν αἰτίαν ὁ θεὸς πᾶσι τοῖς οὐσι τοῦ εἶναι μεταδίδωσι, κατὰ τὴν αὐτὴν ἐνικήν αἰτίαν εἴσεται πάντα ὡς ἐξ αὐτοῦ ὄντα καὶ ἐν αὐτῷ προϋφεστηκότα καὶ οὐκ ἐκ τῶν ὄντων λήφεται τὴν αὐτῶν γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ἐκάστοις τῆς αὐτῶν καὶ ἄλλοις τῆς ἄλλων γνῶσεως ἔσται χορηγός», DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 2, pp. 196, 1-7; 197, 3-9). In tale prospettiva, dunque, gli oggetti conosciuti non si trovano nell'intelletto divino secondo il modo d'essere che loro è proprio, ma a partire dal modo che è proprio di Dio, a titolo di causa, nella quale tutte le cose *pre-esistono*. Come afferma lo stesso Dionigi, «Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν» (DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V, 8, p. 188, 6-10). Nessun intermediario ontologico tra Dio e le realtà create, se non i *paradigmi*, che sono i λόγοι presenti in Dio: questi non vanno ipostatizzati, «in qualche sorta di 'dei' o 'demiurghi' o 'essenze angeliche' (come fanno la gnosi e Proclo) – nella teologia essi non hanno perciò nulla a che fare con le gerarchie angeliche –, ma non sono neppure semplicemente 'pensieri' archetipici di Dio (come per esempio le idee platoniche nell'interpretazione di Agostino): sono principi che si partecipano – ai singoli esseri partecipanti (*metechonta*) –, in un rapporto di partecipazione, poiché la vita-in-sé partecipa all'essere-in-sé e lo spirito-in-sé a entrambi» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971, II, p. 166. Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V, 5, pp. 183, 12-184, 1). Questa dottrina, come ha dimostrato da D'Ancona Costa, sarebbe passata in Occidente oltre che grazie alla lettura diretta del *Corpus Areopagiticum*, anche attraverso il canale della filosofia araba (cf. C. D'ANCONA COSTA, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, in *Le contemplateur et les idées: modèles de la science divine du*

Sulla base di questi interrogativi, il processo di elaborazione della dottrina delle idee divine all'interno della più ampia riflessione sulla scienza divina in epoca scolastica si presenta come estremamente complesso e problematico<sup>28</sup>, in quanto in esso non solo convergono *opinioni teologiche diverse*, ma si confrontano e si scontrano *impianti metafisici radicalmente differenti*:

nel contesto di questo secolo [scil. XIII] (...) la dottrina delle idee, forse più di ogni altra, segna il confine di demarcazione tra due concezioni metafisiche divergenti che suppongono pure due mondi culturali generali che solo a fatica si possono ritenere conciliabili. (...) la divergenza è remota ma lo scontro si data nel passaggio tra la prima e la seconda metà del secolo XIII, in coincidenza e con la maturazione della prima forma di 'secolarizzazione' del pensiero occidentale e con il delinarsi della prima sintesi tra l'aristotelismo e il cristianesimo, quella che il Gilson, con una celebre metafora, aveva detto essere la celebrazione delle 'nozze' tra la filosofia e la teologia<sup>29</sup>.

È innegabile il peso che, nel dibattito scolastico sulla scienza divina, ha avuto il confronto con le opere aristoteliche di *fisica* e di *metafisica* e con i loro commentatori arabi<sup>30</sup>:

---

*néoplatonisme au XVIIIe siècle*, a c. di O. Boulnois - J. Schmutz - J. L. Solère, Vrin, Paris 2002 [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], pp. 37-44). Il *Liber de causis*, in particolare, nella proposizione 9, introduce la concezione di una creazione mediante l'intelligenza: «Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquias res mediante intelligentia. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intelligibilis neque sicut scientia animalis, immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias» (testo in THOMAS DE AQUINO, *Super Librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Vrin, Paris 2002 [Textes philosophiques du Moyen Age, 21], p. 57). Alla luce dell'ampia ricostruzione di fonti offerta da Vivian Boland nella *Prima parte* della già citata monografia sulle idee divine in Tommaso d'Aquino, non si può, comunque, ritenere il filone pseudo-dionisiano, diretto o indiretto, come l'unico (e forse neppure come il principale) canale dal quale il Medioevo latino avrebbe attinto nell'elaborazione della dottrina delle idee divine. Per una ricostruzione della storia e dell'influenza della filosofia platonica e neoplatonica nel Medioevo, cf. F. BRUNNER, *Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliciennes au moyen âge*, in «Revue de théologie et de philosophie» 5 (1955), pp. 179-192; M. DE WULF, *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie» 33 (1932), pp. 5-20; É. GILSON, *Le christianisme et la tradition philosophique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 30 (1941-1942), pp. 249-266; R. IMBACH, *Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, in «Revue de théologie et de philosophie» 110 (1978), pp. 427-448; R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Kraus International Publications, Milwood (N.Y.) 1982; *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung - Band 197).

<sup>28</sup> Questo processo non risulta ad oggi ancora precisamente ricostruito. A questa ricostruzione Leonardo Sileo ha dedicato un progetto di ricerca, che è approdato alla pubblicazione del già citato volume 'De rerum ideis', nel quale sono raccolti, insieme ad altri, i testi principali di Odo Rigaldi sulla questione della scienza divina e dell'esistenza delle cose in Dio. Nella prefazione al volume, l'autore annuncia che «il presente volume raccoglie il primo risultato di un progetto di ricerca che sarà completato nel volume secondo, di prossima pubblicazione, nel quale si tenterà la ricostruzione storico-dottrinale dello svolgimento, lungo tutto il secolo [scil. XIII], del dibattito sull'onniscienza divina con il quale, in realtà, veniva declinato l'altro, non meno spinoso, sulla creazione» (L. SILEO, 'De rerum ideis' cit., p. 8\*).

<sup>29</sup> ID., *Il ruolo della dottrina delle idee nel quadro epistemologico di Bonaventura e Pecham*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, a c. di R. Martínez, Armando editore, Roma 1994, p. 42.

<sup>30</sup> Per farsene un'idea basterebbe il confronto con autori quali Ugo di San Vittore o Pietro Lombardo, i quali, in mancanza degli strumenti che di lì a poco sarebbero stati offerti ai 'teologi' dalla metafisica aristotelica, potevano ammettere in maniera ancora piuttosto 'pacifica' la scienza divina, senza andare molto al di là di una sua generica

Nel contesto di una sempre più avvincente riflessione sugli attributi divini, la discussione sulla *scientia Dei* divenne il vertiginoso topos di decifrazione della sorgente dell'essere e dell'intelligenza di ogni cosa. Assunti aristotelici dei capitoli 7 e 9 del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele, interpretati con tutti gli apporti correttivi e/o integrativi, provenienti da fonti cristiane e islamiche, portatrici a loro volta di spunti esegetici di Plotino e di Temistio, vennero inseriti a pieno titolo nella costruzione del discorso sull'autointellezione di Dio – in atto, comprensiva dell'obiettivazione di Sé e di altro da Sé, al di là e al di qua dell'effettività nel tempo di ciascuna creatura<sup>31</sup>.

Per quanto la riduzione aristotelica dell'attività intellettuale del Principio primo<sup>32</sup> al solo *pensiero di pensiero* (νοήσεως νόησις<sup>33</sup>)<sup>34</sup> risultasse difficilmente conciliabile con la fede cristiana, chiamata a fare i conti con le nozioni di *creazione* e di *provvidenza*<sup>35</sup>, la metafisica aristotelica non appariva, in realtà, del tutto inconciliabile con la tradizione platonizzante-agostiniana ai fini dell'elaborazione di una riflessione genuinamente cristiana sulla scienza divina, alla quale, di fatto, avrebbe offerto nuovi argomenti e nuove possibilità speculative. Pur senza voler troppo accentuare

---

definizione all'interno della relazione del Creatore con la creature e in prospettiva decisamente soteriologica: cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei* I, 2, 9, ed. R. Berndt, p. 65, 6-8 («DIVINA autem sapientia. & scientia uocatur. & prescientia. & dispositio. & predestinatio. & prouidentia. Scientia existentium. prescientia futurorum. Dispositio faciendorum. predestinatio saluandorum. Prouidentia subiectorum»); PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 35, c. 1-6, 2, pp. 254, 24 – 255,6 («Sciendum est igitur quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios status rerum et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam praescientia vel praeventientia, dispositio, praedestinatio et providentia. – Et est praescientia sive praeventientia de futuris tantum, sed de omnibus: de bonis scilicet et malis; dispositio vero de faciendis; praedestinatio de hominibus salvandis, et de bonis quibus et hic liberantur et in futuro coronabuntur»).

<sup>31</sup> L. SILEO, 'De rerum ideis' cit., pp. 7\*-8\*.

<sup>32</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ, 7, 1072 b 22-26: «Τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε» (cf. anche *ibid.*, 9, 1074 b 15-21). Cf. C. D'ANCONA COSTA, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine* cit., p. 19: «La tradition aristotélicienne et la vision chrétienne de Dieu sont en accord quant au fait que Dieu possède la connaissance au plus haut degré concevable, mieux, que le plus haut degré de connaissance que nous pouvons concevoir n'est qu'imparfaitement comparable à la connaissance que Dieu possède». È probabilmente la critica aristotelica alla teoria platonica delle idee ad aver favorito la successiva collocazione delle idee in un intelletto divino: cf. V. BOLAND, *Ideas in God* cit., p. 147 («The philosophy of Aristotle plays a crucial role in the story of the divine ideas. His critique of Plato's theory, well known in antiquity and in the middle ages, could not be ignored by platonists, and probably helped to bring out that development within the Academy which involved placing the ideas within a divine mind»).

<sup>33</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ, 9, 1074 b 34-35. Per Aristotele, il Principio primo pensa solo se stesso, in quanto deve pensare qualcosa che sia più divino e più degno di onore e che non possa mutare (cf. *ibid.*, 25-27).

<sup>34</sup> Cf. C. D'ANCONA COSTA, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine* cit., p. 19: «La tradition aristotélicienne et la vision chrétienne sont par contre en désaccord quant à l'objet de cette connaissance, qui n'est que le premier principe lui-même selon Aristote, tandis que dans la vision chrétienne il est indispensable d'admettre que Dieu non seulement se connaît lui-même mais connaît aussi ce qu'il a créé, et, de plus, qu'il connaît aussi les événements contingents qui prennent place dans le temps – condition nécessaire afin qu'il puisse juger les événements produits par des agents volontaires».

<sup>35</sup> Cf. L.-B. GEIGER, *Les idées divines* cit., pp. 75-77. «Geiger indicates the range of issues to which a consideration of the divine ideas must lead: the relations between Greek wisdom and speculative knowledge on the one hand and the revelation of a free creation on the other, the balancing of Aristotelian and neoplatonic elements, the themes of creation and providence, the expression of creatures in the word, the theme of exemplar causality and the question of intermediary creation» (V. BOLAND, *Ideas in God* cit., p. 12).

l'opposizione tra 'aristotelici' e 'agostiniani'<sup>36</sup>, è da rilevare, comunque, una certa ostilità di quello che si è soliti definire 'agostinismo scolastico' all'ingresso di Aristotele e del pensiero greco-arabo<sup>37</sup>, ostilità che sarebbe emersa in maniera chiara proprio nell'ambito della riflessione *teologica* sulle idee divine. A questo proposito, è emblematico il caso di Bonaventura: il *Doctor seraphicus*, denunciando gli errori che, a suo avviso, renderebbero l'aristotelismo inconciliabile con la concezione cristiana della creazione (vale a dire: negazione dell'esemplarismo, della provvidenza e della disposizione delle realtà terrestri, eternità del mondo, unità dell'intelletto agente), li ritiene tutti concatenati e ne individua la radice nella negazione dell'esemplarismo di matrice platonica<sup>38</sup>. Unico antidoto contro tali derive dell'aristotelismo in teologia<sup>39</sup> è affermare

quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit<sup>40</sup>.

Rispetto all'istanza propriamente cristiana di assumere l'ontologia divina come «*prius* ermeneutico della struttura del mondo e del suo intrinseco senso esistentivo-escatologico»<sup>41</sup>, non è ad Aristotele – 'esecratore' di Platone – che, secondo Bonaventura, bisogna guardare, quanto

---

<sup>36</sup> Cf. B. NARDI, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Acta Congressus Internationalis Romae Anno Sancto MCML celebrati, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, pp. 607-626. Emblematico il caso di Tommaso d'Aquino, che «sempre più vicino all'impostazione aristotelica, e piuttosto perplesso (e forse anzi sempre più perplesso) nei confronti della linea agostiniano-platonizzante adottata dai francescani», in numerosi altri ambiti ha sovrapposto alcuni decisivi elementi neoplatonici alle genuine tesi aristoteliche (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 104).

<sup>37</sup> Cf. A. MAIERÙ, *La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII*, in *Unità e autonomia del sapere* cit., p. 36.

<sup>38</sup> Cf. BONAVENTURA, *In Hexaëmeron Collatio* VI, 2-4, in *Opera omnia*, cura pp. Collegii S. Bonaventurae, editio maior, 10 voll., Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1882-1902, V, pp. 360a-361b: «(...) aliqui negaverunt, in ipsa [*scil.* causa prima] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut *desideratum* et *amatum*. Ex hoc ponunt, quod *nihil*, vel *nullum particulare* cognoscit. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. (...) Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. Dicunt enim, quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. Et ex hoc sequitur, quod omnia fiunt *a casu*, vel *necessitate fatali*. Et quia impossibile est fieri *a casu*; ideo indicunt necessitatem fatalem Arabes (...) Ex hoc sequitur *veritas occultata*, scilicet *dispositionis mundialium* secundum poenas et gloriam. (...) Iste est ergo triplex error, scilicet: *occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae*. Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de *aeternitate mundi* (...) Ex isto sequitur alia caecitas de *unitate intellectus* (...) Ex his duobus sequitur, quod post hanc vitam non est *felicitas nec poena*». Cf. G. A. WILSON, *Henry of Ghent on Fatalism and Naturalism*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, a c. di P. d'Hoine - G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 591-592. Questa posizione appare, in parte, condivisa anche da Enrico di Gand (il quale vede nella dottrina dell'eternità del mondo e nella negazione della provvidenza divina una limitazione della volontà divina): cf. anche HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, qq. 7 et 8, pp. 27, 1-46, 78 e *Quodlibet VI*, q. 10, ed. G. A. Wilson, ID., *Opera omnia*, X, Leuven University Press, Leuven 1987 (*Ancient and Medieval Philosophy*, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,10), pp. 87, 1-127, 67.

<sup>39</sup> Il paradigma aristotelico-averroista della scienza divina, infatti, attribuisce a Dio un'attività intellettuale avente solo Dio come suo oggetto. Cf. O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *Le contemplateur et les idées* cit., p. 45.

<sup>40</sup> BONAVENTURA, *In Hexaëmeron Collatio* VI, 5, p. 361b.

<sup>41</sup> L. SILEO, *Il ruolo della dottrina delle idee* cit., p. 50.

piuttosto ad *altri filosofi illuminati*, i quali riconoscono la presenza in Dio degli esemplari di tutto ciò che è, ammettendo in Dio l'esistenza perfino degli *exemplaria virtutum*<sup>42</sup>:

(...) alii philosophi illuminati posuerunt *ideas*; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes *exemplares*, a quibus fluunt virtutes *cardinales*, primo in vim *cognitivam* et per illam in *affectivam*, deinde in *operativam*, secundum illud 'scire, velle et impermutabiliter operari', sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius de secta academicae. Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem<sup>43</sup>.

Sia pure con diverse accentuazioni, il *modello esemplarista*, caro alla tradizione agostiniano-francescana, appare ampiamente condiviso dai teologi del secolo XIII, non ultimo Tommaso d'Aquino<sup>44</sup>: ciò non apparirà strano, se si considera che

la rinuncia all'esemplarismo comportava inevitabilmente (...) lo scivolamento nel determinismo e nel necessitarismo della tradizione peripatetica greco-araba<sup>45</sup>.

Nel tentativo di contrastare i rischi cui esponeva, soprattutto tra gli 'artisti', l'uso indiscriminato di Aristotele, anche l'autorità ecclesiastica parigina sarebbe intervenuta a più riprese sull'argomento, contribuendo, mediante l' 'arma' della censura, a definire i limiti entro i quali la riflessione sulla scienza divina si sarebbe potuta dire genuinamente cristiana. Il primo intervento risale al 1270, quando, tra le 13 proposizioni condannate da Stefano Tempier, se ne trovano due riguardanti la scienza divina<sup>46</sup>:

---

<sup>42</sup> BONAVENTURA, *In Hexaëmeron Collatio* VI, 6, p. 361b.

<sup>43</sup> *Ibid.*, VII, 3, p. 365b. Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* II, 4, 1105 a 31-33. La duplice valenza, ontologica e noetica, della dottrina delle idee risulta ampiamente condivisa dagli autori scolastici, anche da parte di coloro che, come Tommaso d'Aquino, non si sono mai spinti al punto da ammettere la conoscenza nelle *rationes aeternae*.

<sup>44</sup> Rispetto alla centralità dell'esemplarismo nella riflessione tommasiana sulla scienza divina, cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2008. Se, sulla base dello studio di Gregory Doolan, non è più possibile ritenere l'esemplarismo come un elemento 'accessorio' del pensiero di Tommaso, bisogna tenere conto, comunque, che, come ha notato Porro, l'accentuazione dell'esemplarismo inteso in senso forte «si lega almeno implicitamente alla dottrina della pluralità delle forme, che è in questi stessi anni [*scil.* quelli che storiograficamente precedono la cosiddetta crisi averroista a Parigi] il grande terreno di scontro tra i francesani e Tommaso stesso» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 104). Su questo aspetto torneremo più avanti.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>46</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277* cit., p. 159: «Les 13 articles en question offrent un condensé des principaux thèmes qui, formulés de manière beaucoup plus précise et joutés à des nouvelles problématiques, seront tous, sans exception, repris 7 ans plus tard dans la plus retentissante condamnation doctrinale de l'autoritaire évêque de Paris». Dall'analisi di questi articoli David Piché trae soprattutto una *matrice ermeneutica* e un *principio d'ordine* necessari, a suo avviso, ad individuare i grandi temi dottrinali del *Sillabo* del 1277, che, in realtà, costituirà solo il primo momento di un processo più ampio, avente come obiettivo alcune tendenze filosofico-teologiche a rischio di eterodossia sulla base di ben precise categorie ermeneutiche (cf. *ibid.*, pp. 171-174): «en frappant d'interdit un nombre important de thèses qui appartenaient à cette zone équivoque où la philosophie se trouve à 'succomber à la tentation' de 'théologiser', l'évêque de Paris entendait ramener une philosophie devenue 'envahissante', animée d'un désir d'universalité et de 'divinité', aux proportions plus restreintes des *artes liberales* conçues comme chemin préparatoire conduisant à l'étude de la science sacrée. (...) La fréquentation des écrits des maîtres des arts accusés

Deus non cognoscit singularia.

Deus non cognoscit alia a se<sup>47</sup>.

In occasione della condanna parigina del 1277, poi, tra le 219 proposizioni censurate, ve ne sono addirittura quattro relative allo *scire* divino<sup>48</sup>:

Deus non cognoscit alia a se

(...)

causa prima non habet scientiam futurorum contingentium.

(...)

Deus non potest immediate cognoscere contingentia, nisi per aliam particularem causam proximam.

(...)

alius est intellectus in ratione secundum quod Deus intelligit se et alia. Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem<sup>49</sup>.

Come nella precedente condanna, anche nel 1277 le proposizioni poste sotto accusa rimandano tutte all'utilizzo della filosofia aristotelica in teologia<sup>50</sup>:

---

d' 'hérésie' par l'autorité épiscopale de Paris en 1277 nous permet d'induire, à la suite de Luca Bianchi, que leur principal motif de culpabilité, aux yeux des censeurs, ne résidait pas dans leur supposée adhésion aux thèses les plus hétérodoxes d'un fictif 'averroïsme', mais se situait plutôt dans leur remise en question de l' 'absolutisation' de la sagesse chrétienne qui était posée, par des théologiens tels que Bacon, Bonaventure et Tempier, comme unité originaire par rapport à laquelle les diverses connaissances ne représentaient que des moments auxiliaires d'une dialectique dont la théologie constituait le 'surpassement-achèvement', l'*Aufhebung* ultime par et dans laquelle tous les 'degrés du savoir' devaient se trouver à la fois synthétisés, dépassés par négation de leurs éléments dissidents et reconduits finalement au sein de cette unité originaire» (*ibid.*, pp. 176; 189-190).

<sup>47</sup> CUP I, p. 487, n. 432, artt. 10 e 11.

<sup>48</sup> A questi articoli andrebbe accostato anche l'art. 21, che si riferisce al *caso*, la cui trattazione ha normalmente luogo, in un commento sentenziario, all'interno della d. 39, nel contesto della trattazione della provvidenza: «Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas. – Error, qui concursus causarum est de diffinitione casualis, ut dicit Boetius libro de Consolatione» (*ibid.*, p. 545). La tesi condannata in questo caso, ortodossa se riferita all'ordine della natura, in quanto afferma solo il determinismo fisico, è incompatibile con la concezione cristiana della libertà. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977, p. 172.

<sup>49</sup> CUP I, pp. 544-546; 552, n. 473, artt. 3, 42, 56 e 149. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles cit.*, pp. 36-43.

<sup>50</sup> Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 165; 168-171; 174-175:

«(...) les mobiles de cet acte sont de trois ordres.

I. La volonté de préserver l'orthodoxie catholique. Inutile s'attarder trop longuement sur ce point. (...)

II. La défense et la promotion d'une tradition théologique particulière. (...) Il s'agit donc d'une 'bataille' opposant deux rationalités spécifiques, l'une religieuse, l'autre philosophique. C'est pourquoi, tout autant qu'une mesure visant la protection du 'patrimoine' catholique contre l'érosion que pouvait lui faire subir l'essor d'une pensée philosophique 'païenne', la condamnation parisienne de 1277 doit également être interprétée comme une intervention dont l'un des principaux objectifs – bien qu'il ne fût évidemment pas avoué comme tel par l'évêque Tempier et son équipe de censeurs – consistait à assurer la prééminence, au sein de l'institution universitaire, d'une théologie à teneur philosophique particulière, le néo-augustinisme. (...)

III. Le problème des 'états limites' de la pensée. Tant que la philosophie se contente d'être un art du raisonnement et de la dispute bien conduits, elle ne risque pas de déranger l'oeuvre de compréhension de 'l'être-aumonde' et de 'l'être-en-rapport-avec-le-divin' élaborée par les artisans de la science sacrée, les théologiens, sur la base séculièrement affermie de l'Écriture sainte. Mais lorsque le savoir philosophique accroît son envergure au point de se transformer en une 'omniscience' capable de saisir la totalité des 'figures' de l'être – l'être divin, l'être humain, les êtres



- la prima proposizione è relativa alla ripresa, da parte di alcuni maestri, della dottrina aristotelica del motore primo come pensiero di se stesso<sup>51</sup>: se fosse vera, bisognerebbe escludere la conoscenza da parte di Dio degli enti creati, compromettendo l'integrità e l'universalità del piano creazionale e provvidenziale di Dio;
- la seconda e la terza proposizione sono tra loro profondamente correlate: entrambe hanno a che fare con la questione della conoscenza di ciò che avviene in maniera contingente<sup>52</sup>. La prima delle due nega la conoscenza dei futuri contingenti<sup>53</sup> sulla base di quattro argomenti: i futuri contingenti non esistono; essi sono dei particolari, di cui, in quanto particolari, l'intelletto divino non può avere conoscenza; se Dio li conoscesse essi perderebbero il loro carattere di contingenti, in quanto la scienza divina è causa necessaria di ciò che è preconosciuto; se preconosciuti, essi sarebbero anche determinati. Poiché le proposizioni relative ai futuri contingenti non sono né vere né false<sup>54</sup>, esse non

---

mondains – grâce à une méthodologie (a dialectique), un principe épistémologique (le principe de raison naturelle) et une conceptualité (celle du péripatétisme gréco-arabe) qui lui sont propres, alors il est en mesure de conquérir des 'états' de la pensée humaine sur lesquels les gardiens de la culture du Révélé (les théologiens) avaient traditionnellement exercé et entendaient exercer pour toujours leur juridiction exclusive, comme par exemple la spéculation sur la nature et les attributs de Dieu ou la question de l'origine du monde. C'est à cette formidable évolution de la philosophie que les maîtres en théologie ont assisté à partir de la seconde moitié de XIII<sup>e</sup> siècle. (...) la volonté de distinguer clairement les compétences et les objets propres à chacune des disciplines du savoir est une préoccupation qui apparaît régulièrement dans plusieurs sermons universitaires prononcés par des maîtres en théologie, anonymes ou connus – tels que Bonaventure, Raymond de Boulogne et Guillaume de Luxi –, entre 1265 et 1277. Selon l'érudit de la Commission Léonine, ces prédicateurs universitaires, en fustigeant ceux que Guillaume de Luxi appelle les '*philosophi theologizantes*' – les 'philosophes qui théologisent, assurément des maîtres des arts – se trouvent à exprimer du haut de leur chaire ce qui correspond à l'opinion générale des maîtres en théologie durant cette période: ils dénoncent ceux qui veulent soumettre tous les problèmes à la dispute *per rationem*, ceux qui débattent de questions théologiques telles que les sacrements, l'éternité ou l'adventicité du monde et la providence divine – des thèmes qui sont tous au coeur de la condamnation parisienne de 1277 – et qui veulent les déterminer à l'aide d'arguments rationnels inspirés de la philosophie, empiétant ainsi sur le territoire des théologiens et allant même jusqu'à refuser de croire ce qui n'est pas à la portée de la raison».

<sup>51</sup> Il riferimento, in questo caso, è a Sigieri di Brabante: «Intelligentia quidquid intelligit, intelligit per rationem intelligendi suam substantiam. Et hoc sentit Aristoteles in hoc tertio, cum dicit: in separatis a materia idem est sciens et scitum, et in undecimo Metaphysicae, ubi dicit: Prima Causa aliud a se non intelligit» (SIGIERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, in *Siger de Brabant, Écrits de logique. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva*, ed. B. Bazán, Béatrice-Nauwelaerts - Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 [Philosophes médiévaux, 11], p. 63, l. 77-81). La dottrina della conoscenza divina delle realtà create è, tuttavia, frequente nell'opera di Sigieri: cf. J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Sigier de Brabant*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1954, p. 327; F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Sigier de Brabant*, Publications universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977, p. 316.

<sup>52</sup> Ancora una volta, Sigieri sembra essere stato uno dei bersagli della condanna, anche se, sulla base dell'analisi dei suoi testi, non sembra essere stato l'unico: cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., pp. 38-43.

<sup>53</sup> Anche se attestata dalla tradizione teologica latina a partire da Agostino, la dottrina dei futuri contingenti non è stata mai considerata come rivelata e, dunque, oggetto di fede: cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Connaissance divine et liberté humaine*, in «Revue théologique de Louvain» 2 (1971), pp. 49-50; H. BOURGEOIS, *Revoir nos idées sur Dieu*, Paris - Montréal 1975, pp. 62-74. Le obiezioni sollevate alla conoscenza dei futuri contingenti rimarcano la difficoltà di affermare che il Primo li conosce non solo nella sua causa, ma anche *in sua praesentialitate*.

<sup>54</sup> Cf. *CUP* I, pp. 545-546, n. 473, art. 42 («Prima ratio, quia futura contingentia sunt non entia. Secunda, quia futura contingentia sunt particularia; Deus autem cognoscit virtute intellectiva, que non potest particulare cognoscere. Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. Tertia est ordo cause ad causatum; prescientia enim divina est causa necessaria prescitorum. Quarta est ordo scientie ad scitum; quamvis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem

possono essere determinate in un senso o in un altro. La seconda proposizione limita il potere conoscitivo di Dio alle sole cause prossime (purché necessarie o determinate) di quanto è contingente, ispirandosi alla filosofia naturale aristotelica, che considera gli effetti del mondo sublunare come dovuti a una serie di cause subordinate l'una all'altra: Dio, il motore di una sfera celeste, la sfera corrispondente e le cause sublunari.

- La quarta proposizione non nega direttamente la scienza divina, ma ponendo una distinzione di ragione tra l'intelletto con cui Dio conosce se stesso e le cose che sono altro da sé, compromette l'unicità dell'atto intellettuale divino, rendendolo di fatto estraneo alle realtà creaturali<sup>55</sup>.

Le condanne del '70 e del '77 avrebbero senza dubbio contribuito a fissare una base comune dalla quale l'indagine teologica non avrebbe potuto facilmente prescindere<sup>56</sup>, ma non sarebbero riuscite ad arrestare il dibattito sul modo di intendere la presenza delle *res* nella scienza divina. Basti pensare al caso del francescano Pietro di Giovanni Olivi, sottoposto a censura nel 1283 da parte di una commissione di sette teologi parigini, chiamati dal Generale dell'Ordine, Bonagrazia di San Giovanni in Persiceto, ad esaminare i suoi scritti sospetti di errore<sup>57</sup>: tra le critiche mosse dai censori al maestro francescano vi era la sua opposizione alla dottrina delle idee divine formulata da Tommaso<sup>58</sup> e che, tra l'altro, rappresentava l'*opinio communis*<sup>59</sup>, generalmente condivisa anche in

---

contradictionis; et hoc multo magis in scientia divina, quam nostra»). Cf. ARISTOTELES, *De interpretatione* 9, 18 a 33-b 5.

<sup>55</sup> In effetti, la distinzione concettuale tra l'intelletto che Dio ha di sé e quello che ha delle realtà esterne non è contro l'ortodossia: cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 36.

<sup>56</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure: le cas Olivi (1248-1298)*, in «Revue Thomiste» 103 (2003), p. 411, nota 2: «Toute doctrine doit tenir compte de données avérées: premièrement, que Dieu se connaît lui-même; deuxièmement, qu'il connaît toutes les autres chose, nécessaires ou contingentes, passées, présentes ou futures, jusqu'aux singuliers et leur plus infime réalité; troisièmement, que la connaissance divine ne saurait être altérée par les objets muables et multiples; quatrièmement, qu'aucun événement contingent ne se produit nécessairement du fait qu'il est connu d'avance».

<sup>57</sup> Cf. L. SILEO, *Escatologia, renovatio spirituale e utopia del sapere*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., III, p. 169.

<sup>58</sup> F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., p. 415: «De manière inattendue, la question apparemment irénique des idées divines est engagée dans cette censure, puisqu'elle fera l'objet de deux thèses parmi les vingt-deux censurées dans la *Lettre des sept sceaux* (...)». Cf. *Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita*, ed. G. Fussenegger, in «Archivum franciscanum historicum» 47 (1954), pp. 45-53.

<sup>59</sup> Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Summa quaestionum super Sententias* I, q. 6, in F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., p. 413, nota 9: «Ille autem qui hunc modum adinvenit deceptus fuit ex modo loquendi sanctorum, et precipue Augustini et Dionysii qui huius rationes divinas dicunt esse plures et infinitas et esse alias et alias, qui in hoc secuti sunt modum loquendi scripture sacre. (...) Non enim fuit intentio scripture sacre vel sanctorum ponere in Deo realem pluralitatem. Aut alietatem huius rationum, sed solum intendunt ponere in Deo veritatem earum absque omni distinctione sic quod, per hoc quod in Deo est veritas earum, habet in se Deus equivalenciam seu potius pevaleenciam plurium et infinitarum formarum seu perfectionum. Intenduntque per hoc exprimere quod si in Deo essent huiusmodi rationes ut inter se distincte, non esset ibi verius et plenius veritas propria et specialis uniuscuiusque quam sit modo cum omnimoda indistinctione earum. Quod autem sic intendunt manifeste colligitur ex eo quod in divinis nullam ponunt realem distinctionem nisi solum inter personalia que sunt propria personis». Non meno dura, però, è la critica mossa da Olivi a coloro che negano qualunque idea in Dio: «Quemdam vero audivi qui hanc caripdim volens stulte effugere, negabat omnem realitatem rationum in Deo. Non enim volebat quod essent ibi iste rationes nisi solum modum intelligendi nstrum, secundum quam plures respectus connotatorum seu obiectorum attribuiamus Deo et sius intellectui,

ambiente francescano<sup>60</sup>. La censura di Olivi è senza dubbio una significativa attestazione della tendenza, ormai consolidata nell'ultimo quarto del XIII secolo, a concepire la questione della *scienza divina* come indissolubilmente legata a quella delle *idee in Dio*<sup>61</sup>, nonostante i limiti e i rischi – lucidamente messi a fuoco da Olivi, sia pure nel contesto di un evidente fraintendimento delle posizioni dei suoi avversari e, in particolare, dei *cultores Aristotelis*<sup>62</sup> –, ai quali queste dottrine potevano esporre la nozione cristiana di Dio, creatore libero e provvidente.

---

et secundum quam diversitatem que est in actibus nostri intellectus quodammodo attribuiamus divine essentie prout est a nobis sub diversis rationibus intellecta» (*ibid.*, nota 10). Il riferimento, in questo caso, è ad Arnaud Gaillard (cf. D. BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscan persécuté*, Traduction et préface de F.-X. Putallaz, Éditions Univeritaires - Cerf, Fribourg - Paris 1997, p. 102).

<sup>60</sup> François-Xavier Putallaz mostra, infatti, che Olivi è in disaccordo non solo con Tommaso, ma anche con Guglielmo de la Mare (per il quale le cose future e contingenti non sono presenti a Dio nella loro propria natura fino a che non sono, ma diventano a Lui presenti solo grazie al tramite delle idee) e, in generale, con quanti ammettono l'esistenza delle idee in Dio: cf. F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., pp. 421-424. Olivi si confronta in maniera diretta con coloro che intendono l'idea/eseplare come l'essenza divina stessa in quanto partecipabile diversamente dalle diverse creature: «Quidam enim volunt quod exemplar significet divinam essentiam prout est diversimode participabilis et imitabilis a diversis creaturis, una vero ratio ymitabilitatis unam dicit ydeam [et alia aliam], et specialiter respectu illorum que Deus fieri disposuit seu voluit» (PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Summa quaestionum super Sententias* I, q. 6, in F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., p. 415, nota 18). La critica di Olivi alla dottrina di Tommaso è costruita intorno a tre argomenti (cf. *ibid.*, pp. 416-421):

- in primo luogo, la dottrina dell'Angelico non rispetta la trascendenza divina: nella lettura che Olivi offre della concezione tommasiana dell'atto intellettuale divino, tale atto, come quella umano, sembra dipendere dalle specie intelligibili, mentre l'Angelico è chiaro nell'affermare che il *medium* tramite cui Dio conosce tutte le cose è la Sua stessa essenza;
- in secondo luogo essa sembra incapace di pensare l'intellezione del singolare, che costituisce la 'causa terminativa' di un atto intellettuale che, agostinianamente, viene inteso da Olivi come una produzione attiva che si modella interamente su di un oggetto che è il termine di quell'atto;
- in terzo luogo essa non riesce a rendere ragione dell'esistente in quanto esistente, dal momento che le *rationes rerum* dicono solo la quiddità della cosa, indipendentemente dalla loro esistenza.

Di fronte alla inadeguatezza della dottrina tradizionale delle idee divine, Olivi elabora una dottrina che fa appello al *primato della volontà sull'intelletto*: «Et iterum est eis praesens per hoc, quod efficacia divini velle seu potentiae creantis ita ex parte sua est eis praesens, sicut est quando actu creat eas; et hoc est, quia ipsa potentia seu ipsum velle ita est praesens temporibus futuro, in quo creandae sunt, sicut est praesens temporibus hodierno, quamvis ipsum futurum secundum se ipsum et in se ipso sit penitus nihil» (PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta*, ed. D. Laberge, in «Archivum franciscanum historicum» 28 [1935], n. 18, p. 400, 10-15 [= *Responsio secunda*]). Le idee divine, dunque, riguardano la conoscenza immediata che Dio ha dei singolari che Egli *vuole* che siano: la sola volontà divina funge, così, da *intermediario* tra l'intellezione delle sole quiddità e l'esistenza reale dei singolari, in quanto è dal libero volere divino che dipende l'esistenza (o la non esistenza) di tutte le cose. È la volontà divina che presenta all'intelletto diversi oggetti nella loro esistenza attuale: «Licet enim intellectus divinus secundum modum intelligendi nostrum precedit actum divini velle quidditates obiectorum absque actualitate essendi acceptas, sequitur tamen ipsum quantum ad apprehensionem actualis existentie rerum» (PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Summa quaestionum super Sententias* I, q. 6, in F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., p. 431, nota 61). Dio conosce tutte le cose come esistenti, anche se esisteranno solo nel futuro. La scienza divina, in tale prospettiva, conosce i futuri contingenti di cui *vuole* la creazione dall'eternità. Per tutelare l'assoluta e libera volontà divina, nel contesto di un vivace dibattito sulla contingenza del mondo all'indomani delle condanne del 1277, Olivi ritiene che la scienza divina non possa conoscere le quiddità se non come esistenti.

<sup>61</sup> Contro la dottrina di Olivi, i censori ribadiranno che «dicere quod ydea dicit essentiam divinam imitabilem a creatura, non est contrarium fidei nec etiam rationi, sed est potius communis opinio» (*Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita*, n. 4, p. 51).

<sup>62</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure* cit., p. 418, nota 27 («On peut bien sûr se demander si Olivi a véritablement compris Thomas, et en particulier la thèse thomasienne que Dieu ne connaît pas les choses en elles-mêmes, mais en lui-même»).

È forse la coscienza della problematicità della dottrina delle idee divine ad aver spinto lo stesso Tommaso, almeno nella redazione finale della *Summa contra Gentiles*<sup>63</sup>, a limitare l'utilizzo del termine *idea* in favore del termine *ratio*:

Non sembra trattarsi di una rinuncia definitiva, se è vero in *Summa theol.*, I, q. 15, che è un testo più tardo, Tommaso torna ad avvalersi del primo vocabolo. Ma la faticosa rielaborazione del testo è comunque un indice del fatto che Tommaso non si sentisse completamente a suo agio con il termine, e non è improbabile che la rilettura sistematica di Aristotele lo abbia sempre più insospettito nei confronti di un termine così marcatamente platonico<sup>64</sup>.

Di certo, come Porro stesso ha sottolineato<sup>65</sup>, l'esemplarismo, inteso *in senso forte*, appariva conciliabile più facilmente con la teoria della pluralità delle forme che non con quella dell'unicità della forma sostanziale e questo costituiva, senza dubbio, uno dei terreni di scontro più aspri tra i francesani e Tommaso: in tal senso, dunque, l'esemplarismo viene dall'Angelico inteso soprattutto in termini di imitabilità dell'unica essenza divina, risultando ai suoi occhi meno problematica l'insistenza sulle *rationes imitabilitatis* che quella sulle *ideae*, «anche se non fino al punto di scartare completamente il termine 'idea' nelle opere successive» alla *Summa contra Gentiles*<sup>66</sup>. Questa «anomalia di percorso»<sup>67</sup> ha probabilmente contribuito a far sì che alcuni interpreti del pensiero di Tommaso abbiano ritenuto la sua dottrina delle idee divine 'non genuinamente tommasiana', spiegandola esclusivamente alla luce del linguaggio platonico in uso nel suo ambiente o del riconoscimento dell'autorità teologica di Agostino<sup>68</sup>: d'altro canto, spogliate dall'astrazione aristotelica della loro funzione di oggetti della conoscenza intellettuale (essendo questa rivolta alla cosa in sé, di cui può essere colta la forma intelligibile), le idee risultano persino difficilmente

---

<sup>63</sup> Il rimaneggiamento di quest'opera è attestato dall'autografo di Tommaso, conservato nel manoscritto della Biblioteca Apostolica Vaticana Vat. lat. 9850.

<sup>64</sup> P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 103. Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 111ss.

<sup>65</sup> Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 103-104.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>68</sup> Antonin-Dalmace Sertillanges, ad esempio, ritiene che, a partire da Tommaso, «l'idée, en Dieu, s'identifie à l'essence divine considérée comme source une et simple de toute intelligibilité comme le tout être. Les idées, dans leur diversité, ne se définissent que par un rapport des réalités mêmes – j'entends des réalités concrètes, et par suite, individuelles – à cette unique Source. C'est pourquoi je dis qu'en dehors de l'exemplarité (...) la doctrine des Idées est chez saint Thomas un encombrement, non une lumière, un nid à équivoques où beaucoup de disciples ont pris occasion d'erreur. Laisse à lui-même notre auteur eût préféré sans doute suivre Aristote, à qui il prête, plus ou moins valablement d'ailleurs, une doctrine d'exemplarité sans Idées obsédantes. Le langage platonicien en usage dans son milieu ne le lui permit pas» (A.-D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophes*, 2 voll., Aubier, Paris 1939-1941, I, p. 276). In questa linea si muovono anche Robert J. Henle e, soprattutto, Étienne Gilson, il quale ritiene che non sia esagerato considerare la dottrina tommasiana delle idee come una delle tante concessioni fatte al linguaggio di una filosofia che non era veramente la sua, sulla base del riconoscimento dell'autorità teologica di sant'Agostino: «il est à peine exagéré de dire qu'au fond, tout ce que saint Thomas a dit des Idées était dans son esprit une concession de plus faite au langage d'une philosophie qui n'était pas vraiment la sienne. C'était aussi, n'en doutons pas, la reconnaissance de l'autorité théologique de saint Augustin» (É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960, pp. 173-174; cf. R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Nijhoff, The Hague 1956, p. 359). Cf. anche J. F. ROSS, *Response to Maurer and Dewan*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 65 (1991), p. 235 («I say Aquinas explains the plurality of idea as a multiplicity from the vantage of things made, but says, strictly speaking, there is only one divine idea; therefore, there is little left of Augustine's doctrine, except for the words»).

conciliabili con la semplicità dell'*Ipsum esse subsistens*. Louis-Bertrand Geiger fa notare che, assumendo radicalmente una tale prospettiva, la soppressione di questa dottrina non dovrebbe comportare alcun danno all'equilibrio del pensiero tommasiano, che, anzi, «n'en sortirait que plus clairement»<sup>69</sup>: eppure, nonostante ciò, egli stesso si trova costretto a dover ammettere che

si saint Thomas a conservé les idées divines tout au long de son enseignement, c'est justement pour éviter la contradiction entre la thèse de la simplicité divine et la nécessité d'affirmer la connaissance distincte, par Dieu, d'une multiplicité d'*objets* de sa connaissance (...) Si saint Thomas a donné au mot *idée* un sens que lui est propre, il a pu en maintenir la présence pour des raisons positives et systématique<sup>70</sup>.

E così, nelle conclusioni della sua monografia sulle idee divine nel pensiero di Tommaso, Geiger scrive:

Sa [*scil.* de Thomas] conception des idées divines, en tout cas, loin de se présenter comme le résultat de causes fortuites ou extrinsèques au problème, constitue le résultat d'un effort pour trouver la synthèse entre les données, dont on peut montrer, sans doute, qu'elles viennent ou de Denys, ou d'Aristote ou de saint Augustin, mais qui apparemment, étaient pour lui les exigences objectives du problème lui-même<sup>71</sup>.

Rispetto al complesso intreccio di *nodi teoretici* e di *spunti platonici, aristotelici, stoici, agostiniani e dionisiani* confluiti nella dottrina *de scientia Dei*, le *opiniones* dei *theologi* appaiono, non diversamente da quella di Tommaso, come *tentativi di sintesi*, risultanti non tanto dal differente 'dosaggio' delle fonti, quanto piuttosto dalla possibilità di una integrazione di queste all'interno di precise prospettive metafisiche.

Come è già emerso nel corso del precedente capitolo, nel caso della lettura sentenziaria di Giacomo è evidente la dipendenza dalle due fonti di riferimento, ossia da Tommaso e da Egidio (anch'egli, a sua volta, profondamente legato al modello tommasiano): questa dipendenza emerge anzitutto a livello di struttura generale della sezione e delle singole distinzioni. Nella tabella che segue, riportiamo la struttura delle distinzioni 35 e 36 nella lettura di Giacomo e nei commenti di Tommaso e di Egidio.

---

<sup>69</sup> L.-B. GEIGER, *Les idées divines* cit., p. 65.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 69-70. Sulla centralità della dottrina delle idee in Tommaso, cf. anche M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales - Vrin, Montréal - Paris 1993, pp. 267-268 e G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. xiii-xviii.

<sup>71</sup> L.-B. GEIGER, *Les idées divines* cit., pp. 108-109.

Giacomo

Tommaso

Egidio

D. XXXV

D. XXXV

D. XXXV

I Princ.: *De scientia Dei in se*

- q. 1 Vtrum in Deo sit scientia  
q. 2 Vtrum Deus seipsum  
cognoscat  
q. 3 Vtrum Deus cognoscat alia a  
se

Q. 1: *De praedestinatione*

- a. 1 Utrum scientia conveniat Deo  
a. 2 Utrum Deus intelligat alia a se

I Princ.: *De scientia Dei in se*

- q. 1 Vtrum in Deo sit scientia  
q. 2 Vtrum Deus seipsum intelligat  
q. 3 Vtrum Deus cognoscat alia a se

- q. 4 Vtrum Deus habeat propriam  
cognitionem de rebus

II Princ.: *De scientia Dei per  
comparationem ad scientiam nostram*

- q. 1. Vtrum scientia Dei sit uniuoca  
scientie nostre  
q. 2 Vtrum scientia Dei sit  
uniuersalis et particularis uel  
in potentia uel in habitu sicut  
scientia nostra

- a. 3 Utrum habeat cognitionem  
certam et propriam de aliis a se

- a. 4 Utrum scientia Dei sit univoca  
scientiae nostrae  
a. 5 Utrum scientia Dei sit  
universalis

- q. 4 Vtrum Deus habeat propriam  
cognitionem de rebus

II Princ.: *De scientia Dei in comparationem  
ad scientiam nostram*

- q. 1 Vtrum scientia Dei sit uniuoca scientie  
nostre  
q. 2 Vtrum scientia Dei possit dici  
uniuersale

D. XXXVI

D. XXXVI

D. XXXVI

I Princ.: *De hiis que a Deo  
cognoscuntur*

- q. 1 Utrum Deus cognoscat  
singularia  
q. 2 Utrum Deus cognoscat mala  
q. 3 Qualiter ea que Deus  
cognoscit in ipso esse dicuntur

II Princ.: *De ydeis per quas res  
cognoscit*

- q. 1 An ydee sint  
q. 2 De pluralitate ydearum  
q. 3 Quorum sit habere ydeam

Q. 1: *De his quae a Deo  
cognoscuntur*

- a. 1 Utrum Deus cognoscat  
singularia  
a. 2 Utrum Deus cognoscat mala  
a. 3 Utrum res quae cognoscuntur a  
Deo sint in Deo

Q. 2: *De ideis, per quas res cognoscit*

- a. 1 Quid nomine ideae importetur  
a. 2 Utrum ideae sint plures  
a. 3 Utrum in Deo sint ideae  
omnium quae cognoscit

I Princ.: *De cognitione diuina*

- q. 1 Utrum Deus cognoscat singularia  
q. 2 Utrum Deus cognoscat mala  
q. 3 Utrum res in Deo existant

II Princ.: *De ideis*

- q. 1 Vtrum sit dare ideas  
q. 2 Vtrum sit dare plures ideas  
q. 3 Vtrum idee pertineant ad scientiam  
practicam uel speculatiuam  
q. 4 Vtrum mala habeant ideam

Da questa tabella sinottica, emerge che:

- quanto alla d. 35, Giacomo riprende fedelmente la struttura del commento sentenziario di Egidio, che, rispetto al commento tommasiano, introduce, nel *I principale*, la questione «Vtrum Deus seipsum intelligat» (q. 2);
- quanto alla d. 36:

- 1) il *I principale* presenta la medesima struttura del commento di Tommaso, già utilizzata da Egidio;
- 2) nel *II principale*, viene seguito il commento sentenziario di Tommaso, omettendo la q. 3 del commento egidiano («Vtrum idee pertineant ad scientiam practicam uel speculatiuam»), che, insieme alla q. 4 («Vtrum mala habeant ideam»), viene risolta all'interno della q. 3 («Quorum sit habere ydeam»).

La *divisio textus*, dunque, permette di registrare una sostanziale convergenza con la struttura dei commenti di Tommaso e di Egidio: laddove, però, Egidio non segue Tommaso, Giacomo assume la struttura dell'uno o dell'altro, per motivi che andranno di volta in volta valutati sulla base dell'analisi dei testi.

### 2.1.1 *Distinzione 35*

#### 2.1.1.a I princ., q. 1

Giacomo introduce la questione sulla scienza divina richiamandosi esplicitamente al paradigma epistemologico aristotelico, che fa della scienza *l'abito delle conclusioni* e, in quanto tale, una *conoscenza causata* dalla conoscenza dei principi:

Scientia enim cum sit habitus conclusionum secundum Philosophum VI *Ethicorum* est quedam cognitio causata ab alio, scilicet ex cognitione principiorum<sup>72</sup>.

A rendere problematica l'applicabilità a Dio della *scientia* aristotelica è, dunque, il suo essere concepita come forma di conoscenza deduttiva, che, mediante un procedimento argomentativo, si muove da principi di per sé noti verso conclusioni di carattere universale<sup>73</sup>. Una tale prospettiva sembra difficilmente conciliabile con la natura divina che, in quanto atto puro, non può che essere attività intellettuale non suscettibile di un progressivo passaggio dalla potenza all'atto mediante l'acquisizione di specie intelligibili. Ciò, tuttavia, non equivale alla negazione di ogni forma di scienza in Dio; su questo punto la tradizione scritturale converge con la tradizione esegetica della metafisica aristotelica:

In contrarium tamen est 'quod dicit Apostolus *ad Romanos*<sup>74</sup>: *O altitudo diuitiarum sapientie et scientie Dei*<sup>75</sup>. 'Et Commentator dicit in XII *Metaphysice* quod *uita et scientia proprie in Deo esse dicuntur*<sup>76,77</sup>.

In linea con Tommaso, Giacomo afferma che a Dio sono da attribuire scienza e intelligenza in sommo grado<sup>78</sup>:

<sup>72</sup> D. 35, I princ., q. 1, arg. 1. Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 3, 1139 b 33-34.

<sup>73</sup> Per questo motivo, lo stesso Aristotele aveva inteso l'attività intellettuale in Dio come pensiero di se stesso.

<sup>74</sup> *Rm* 11,33.

<sup>75</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 sed c.

<sup>76</sup> AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 39, f. 322va H.

<sup>77</sup> D. 35, I princ., q. 1, sed c. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 sed c. 1.

‘in Deo perfectissime est scientia’<sup>79</sup>. Quod quidem tripliciter ostendi potest ‘secundum quod Deum tripliciter cognoscimus, scilicet per superexcellenciam, per remotionem et per causalitatem’<sup>80</sup> (...) ‘Has autem tres vias tangit Dionysius VII *De diuinis nominibus*’<sup>81</sup>.

L’argomento della *triplice via* dionisiana è il medesimo utilizzato da Tommaso e da Egidio nei rispettivi commenti sentenziari<sup>82</sup>, ai quali Giacomo rimanda esplicitamente nella sua lettura. In particolare, come l’Angelico nel suo commento<sup>83</sup>, il Viterbese si concentra direttamente sull’argomento delle *vie* attraverso cui l’uomo conosce Dio: esse corrispondono ad altrettanti modi di predicabilità degli attributi divini<sup>84</sup>. L’ordine egidiano, che articola la triplice via in *supereminenza-rimozione-causalità*, viene preferito a quello tommasiano di *rimozione-causalità-supereminenza*<sup>85</sup>. Quanto agli argomenti utilizzati per spiegare ciascuna delle vie, Giacomo si riferisce al *Compendium theologiae*<sup>86</sup>, nel quale, pur senza essere presentate in modo esplicito, le *tre vie dionisiane* si succedono secondo il medesimo ordine di Egidio. Ne risulta, dunque, un’argomentazione ‘composita’, nella quale convergono l’impostazione del modello egidiano della q. 2 del *I principale* della d. 35 e gli argomenti del *Compendium theologiae* di Tommaso:

- In Dio *preesistono* tutte le perfezioni di ciò che è, *superabundanter*. Dio non può non essere intelligente e, dunque, deve avere scienza, dal momento che, come afferma Tommaso nel testo citato dal *Compendium theologiae*, tra le perfezioni delle creature dotate di intelletto, la più alta è l’*intelligere vel scire*, mediante cui il soggetto conoscente ha in sé, in qualche

---

<sup>78</sup> D. 35, I princ., q. 1, co.

<sup>79</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 co.

<sup>80</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va K.

<sup>81</sup> *Ibid.*, L. Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* VII, 3, pp. 197, 18-198, 3.

<sup>82</sup> Egidio, in realtà, si serve di questo argomento non nella q. 1, ma nella q. 2 della d. 35, il cui *respondeo* si apre con un esplicito richiamo all’argomentazione del *respondeo* della q. 1, che il Romano si preoccupa qui di precisare: «(...) licet ex precedenti questione haberi possit Deum esse cognoscentem et intelligentem, suppletentes tamen quod ibi dimissus est, hoc idem triplici uia uenari possumus, secundum quod Deum tripliciter cognoscimus: per superexcellenciam, per remotionem et causalitatem» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va K). L’argomento utilizzato nella q. 1, è quello che la *triplex via* presuppone e che si fonda sui *modi essendi* e sulla distinzione tra *modus significandi* e *res significata*: «Modi tamen essendi qui secundum tres gradus distinguuntur, uidelicet essentialiter, superexcellenter et participatiue, non in omnibus reseruantur (...) si modum significandi nominum attendimus, Deus non est uiuens nec sciens, sed superuiuens et supersciens. Sed si rem signatam consideramus uita et scientia proprie dicuntur de Deo» (*ibid.*, q. 1, co., f. 180ra C-b E).

<sup>83</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 co.

<sup>84</sup> Nel *De veritate* (q. 2 a. 1 co.), Tommaso non dimostra come sia possibile dire di Dio che è sciente, ma, sulla base dell’idea che la scienza non sia in Dio altro dalla Sua essenza (a motivo della Sua semplicità), insiste sul fatto che i diversi modi secondo cui è possibile attribuire la scienza a Dio sono il riflesso dell’eccedenza divina rispetto all’intelletto creato, il quale, per rappresentarsi l’essenza divina, ha bisogno di molti e diversi concetti (tutti non falsi). Nella *Summa theologiae* l’argomento ruota intorno alla immaterialità divina, che rende Dio perfettamente sciente: questo argomento corrisponde a quello che qui viene detto *per remotionem* (ID., *S. th.* I, q. 14 a. 1 co.).

<sup>85</sup> L’ordine *supereminenza-rimozione-causalità* corrisponde, sia pure in maniera speculare, all’itinerario conoscitivo ascensionale dell’uomo delineato dallo pseudo-Dionigi (anche se nel *De diuinis nominibus* l’ordine è *rimozione-eminenza-causalità*: «ὁδῶ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἀνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ»: DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* VII, 3, p. 198, 1-2).

<sup>86</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co. (ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 5-191).



modo, gli oggetti conosciuti. A questo proposito, va notato che nel commento egidiano l'*intelligere* non viene mai presentato come la più alta delle perfezioni, ma solo come una delle tante attribuibili a Dio<sup>87</sup>: Giacomo propende, in questo caso, per la prospettiva tommasiana<sup>88</sup>, che, tuttavia, non trova ulteriori riscontri nella successiva produzione del Viterbese, il quale accorderà sempre una certa superiorità alla volontà e alle sue operazioni rispetto all'intelletto e alle sue operazioni<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 1, ad 1, f. 180rb F («perfectiones omnium generum congregantur in primo principio»).

<sup>88</sup> In relazione a Tommaso, Porro parla di «superiorità relativa (non assoluta) dell'intelletto sulla volontà» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 122). Cf., al riguardo, l'argomentazione offerta in THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22 a 11 co.: «aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia; quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentialia, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est rationale animal, leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior, si comparetur secundum fortitudinem corporalem: hoc autem est esse nobilium secundum quid. Ut igitur consideretur quae harum potentialium sit potior simpliciter, voluntas, an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est. Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit; cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent, quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate. Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam eius nobilitatem in seipso habere; quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in seipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel aequè nobiliter, vel nobilium quam in re cuius est, tunc, absque omni dubitatione, nobilium erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in Lib. de causis. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus. Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem. Uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei; et sic intellectus est eminentior voluntate; sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per respectum ad res materiales sensibiles: et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem; quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur. Tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores; et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere; quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in ipso Deo prout a voluntate desideratur, quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur».

<sup>89</sup> Diversi sono, peraltro, i luoghi dell'opera di Giacomo da cui emerge un 'volontarismo moderato': nella q. 8 della *I de quolibet*, chiedendosi se la beatitudine consista principalmente in un atto dell'intelletto o della volontà, si afferma, che la beatitudine deve consistere in un atto della volontà, essendo la volontà superiore all'intelletto: «illa potentia est nobilior, per quam anima magis et perfectius conformatur rebus. Cuius ratio est, quia ex hoc anima perficitur, quod rebus conformatur. Sed per voluntatem anima perfectius conformatur rebus quam per intellectum, ut patet ex praemissis. (...) Ratio tamen boni perfectio est quam ratio veri. Et quod dicitur, quia verum est simplicius et secundum rationem prius, dicendum quod hoc non arguit, quod verum sit perfectius. Multa enim sunt quae sunt simpliciora et priora secundum rationem, quae tamen sunt minus perfecta, sicut genus, quod est simplicius et abstractius et secundum rationem prius quam species, minus perfectum est quam species. Licet igitur verum sit secundum rationem prius quam species, minus perfectum est quam species. Et sic voluntas, cuius obiectum est bonum, perfectior est. (...) per operationem intellectus attingitur ad ipsum Deum prius; secundum vero per operationem voluntatis attingitur ad Deum perfectius, quia attingit ad ipsum sub ratione boni et finis, quod est perfecte ipsi coniungi. (...) Et ideo sola operatio voluntatis debet dici proprie finis intra. (...) Et sic in ipsa ratione obiecti voluntatis includitur unio, non autem in ratione obiecti intellectus. Hinc est quod plus amatur aliquid quam cognoscatur, et intrat dilectio ubi scientia foris stat» (*I de quolibet*, q. 8, pp. 120, 273-277; 120, 302-121, 308; 125, 446-449; 451-452). La superiorità della *dilectio* rispetto alla *cognitio* (e, quindi, della volontà rispetto all'intelletto) viene ancora ribadita nella *II de quolibet*: «Delectatio enim est perfectior operatio quam cognitio, quia perfectior est unio animae ad rem secundum appetitum quam secundum cognitionem» (*II de quolibet*, q. 8, p. 114, 45-47). Nella q. 1 della *III de quolibet*, interrogandosi sul carattere pratico o speculativo della teologia, il Viterbese afferma che nella beatitudine «dilectio est principalior» (*III de quolibet*, q. 1, p.

- In Dio, che è atto puro, non vi è alcuna potenzialità: da Lui occorre *rimuovere* ogni imperfezione o materialità. Dal momento che la conoscibilità di qualcosa è proporzionale al suo grado di immaterialità, ne consegue che ciò che è separato dalla materia è intelligibile in atto; l'immateriale, però, non ha a che fare solo con l'intelligibilità di qualcosa, ma anche con l'attività intellettuale, così che anche la possibilità di conoscere, come la conoscibilità, dipende dalla immaterialità del conoscente (rispetto ai sensi, ad esempio, che possono ricevere le specie delle cose senza la materia, ma non senza le condizioni materiali, l'intelletto può ricevere le specie delle cose 'spogliate' anche di queste ultime). Dio, che è di per sé sussistente (*per se subsistens*<sup>90</sup>), risulta intelligente in atto, essendo sganciato da ogni forma di materialità: Egli, dunque, è massimamente intelligente e sciente.
- Dio è il «primum mouens»<sup>91</sup> e la «summa omnium causa»<sup>92</sup> e, come tale, non può agire per una necessità di natura<sup>93</sup>: tutto ciò che agisce per natura, infatti, è mosso da un agente che agisce per mezzo dell'intelletto. Questo agente è Dio, che agisce mediante conoscenza e intelletto e può essere detto, pertanto, intelligente e sciente<sup>94</sup>.

---

31, 726), rispetto alla conoscenza: «scientia Dei et beatorum esset imperfecta, si non esset dilectiva. (...) Non enim minus, immo magis perfecte cognoscit Deum qui cognoscit ut amet, quam qui ut cognoscat solum. (...) Et ita dilectio nihil minuit de cognitione, sed magis augeat eam» (*ibid.*, p. 32, 732-733; 738-740; 751-752). Diversamente Tommaso: «ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X Confess., quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 3 a. 4 co.).

<sup>90</sup> Egidio parla di ciò a cui «competit per se esse»: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va L.

<sup>91</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co. Cf. anche ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 2; d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1.

<sup>92</sup> *Ibid.*, lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 sed c. 4.

<sup>93</sup> Alla luce delle distinzioni successive risulterà più chiaro che è la volontà a sottrarre l'attività creatrice di Dio a una necessità di natura.

<sup>94</sup> Contro il necessitarismo greco-arabo, dunque, viene affermata una causalità prima da parte di Dio che non è senza l'intelletto e la conoscenza: «Quando tuttavia si dice che la scienza è causa delle cose, occorre una precisazione, perché la causalità della scienza divina non è immediatamente operativa, proprio per non ricadere in una forma di necessitarismo emanazionistico. Tra la scienza di Dio e le cose prodotte servono in realtà due intermediari: uno è la volontà divina, che decide liberamente cosa porre in atto, e l'altro è il sistema delle cause seconde, perché Dio non pone direttamente in essere tutto, ma si serve di cause intermedie (secondo) per pervenire agli effetti» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 99).

In Dio, dunque, la scienza non risulta aggiunta alla Sua essenza, come avviene negli intelletti creati, nei quali l'assimilazione all'oggetto conosciuto comporta un perfezionamento del conoscente<sup>95</sup>. Nell'uomo, infatti, la *scienza* è distinta tanto dall'*intelligenza*, che è conoscenza dei principi, tanto dalla *sapienza* che è conoscenza della causa prima, tanto dalla *prudenza* (o *consiglio*), che è conoscenza delle cose che si possono fare<sup>96</sup>. In Dio, invece, si trova *simpliciter et unite* ciò che nell'uomo si trova *divisim et multipliciter*, di modo che in Lui sia esclusa ogni forma di imperfezione. La scienza, dunque, non è causata da altro in Dio, il quale tutto conosce *uno simplici intuitu*, secondo l'insegnamento di Tommaso<sup>97</sup>, recepito già da Egidio<sup>98</sup>: l'intuizione mediante la quale Dio conosce tutte le cose è, simultaneamente, *semplice*, cioè non discorsiva (e, come tale, non diversa da quella mediante la quale l'uomo conosce i principi e gli angeli conoscono tutte le cose<sup>99</sup>), e *una* (e, pertanto, diversa da quella di ogni altra natura intellettuale creata), in quanto non richiede un atto intuitivo per ciascuno degli oggetti conosciuti<sup>100</sup>.

#### 2.1.1.b I princ., qq. 2-4

All'oggetto della scienza divina vengono dedicate le questioni 2-4 del *I principale*, in cui Giacomo afferma che Dio *conosce se stesso*, ma *conosce anche le realtà create* con una conoscenza propria.

Oggetto della scienza divina è prima di tutto Dio stesso (q. 2). Stando a quanto insegna Proclo<sup>101</sup>, solo ciò che è incorporeo può rivolgersi a se stesso: una *virtus cognoscitiva*, pertanto, non può rivolgersi a se stessa in ragione della materialità, ossia a motivo della materia che quella *virtus*

<sup>95</sup> La concezione della scienza come assimilazione del conoscente alla cosa viene ripresa all'inizio della successiva questione, all'interno dell'argomento con cui si intende negare che Dio conosca se stesso, in quanto nulla si può perfezionare da sé: «Scientia enim est assimilatio ad rem scitam et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nichil perficitur a seipso, neque est sibi simile ut dicit Ylarius. Ergo Deus non est sciens seipsum» (D. 35, I princ., q. 2, a. 1; THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 2 arg. 2); cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* III, 23: CCSL 62, ed. P. Smulders, Brepols, Turnhout 1979, pp. 95, 1-96, 30.

<sup>96</sup> D. 35, I princ., q. 1, ad 1 («Homo autem, secundum diuersa cognita, habet diuersas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; sic secundum uero quod cognoscit conclusiones, scientiam; secundum quod cognoscit causam altissimam, sapientiam; secundum uero quod cognoscit agibilia, consilium uel prudentiam. Sed hec omnia Deus una simplici cognitione cognoscit»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 ad 2.

<sup>97</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 9 ad 5; q. 12 a. 10 co; ID., *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno* (in seguito *De substantiis separatis*), cap. 14 co. (ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XL D, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1968).

<sup>98</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, arg. 1, f. 180va I e q. 3, ad 6, f. 181vb P.

<sup>99</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8 a. 15 co.: «Ut enim dicit Dionysius, VII de Divin. Nomin., *divina sapientia fines primorum coniungit principiis secundorum*. Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et Angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur; et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus».

<sup>100</sup> Ciò risulterà più chiaro alla luce della dottrina delle idee divine.

<sup>101</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 1, co.: «probat Proclus quod *omne ad se conuersium est incorporeum et nullum corporeum ad seipsum conuertitur*» (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va M. Cf. PROCLUS, *The Elements of Theology*, prop. 15, p. 16, 30-31; PROCLUS DIADOCHUS, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Morbecca, ed. H. Boese, Leuven University Press, Leuven 1987, prop. 15, p. 11, 1 [Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, - Series 1,5]: «Omne quod ad se ipsum conuersium est incorporeum est»).

perfeziona<sup>102</sup>, esattamente come l'occhio non può vedere se stesso a causa della corporeità che è connessa alla vista. Dopo un primo argomento tratto dal commento egidiano, il *respondeo* segue la *Summa theologiae* e il *Compendium theologiae* di Tommaso. Essendo Dio atto puro, Egli *conosce* se stesso di una conoscenza che è una vera e propria *comprehensio*: la conoscenza, infatti, è, di per sé, proporzionale alla attualità di esistenza e Dio conosce se stesso e le altre cose *per essentiam suam* e non, come avviene per ogni altro intelletto conoscente, mediante una qualche specie intelligibile distinta dalla propria essenza (l'intelletto creato, infatti, sta alla specie intelligibile come la potenza all'atto, mentre in Dio non vi è potenzialità alcuna<sup>103</sup>). La conoscenza *per essentiam* comporta, dunque, che Dio conosca se stesso *directe et principaliter*, dal momento che l'essenza di una cosa non conduce alla conoscenza diretta e principale di qualcosa se non di quella cosa di cui è essenza (come, ad esempio, si conosce propriamente l'uomo mediante la definizione di uomo). Essendo Dio la sua stessa essenza, occorre, inoltre, che in Lui l'*intelletto*, *ciò mediante cui si conosce* e l'*oggetto conosciuto* siano una medesima realtà<sup>104</sup>.

Giacomo adduce, a questo punto, due argomenti (attinti da due diversi testi di Tommaso<sup>105</sup>), in base ai quali è possibile chiarire ulteriormente che l'*intelligere* in Dio non è altro dalla Sua sostanza divina<sup>106</sup>:

- In primo luogo, occorre considerare il *rapporto tra una sostanza e la sua operazione*. Una sostanza, infatti, è in potenza rispetto alla sua operazione. Dio, però, è atto puro e, dunque, non è in potenza rispetto ad alcunché: quindi, la sostanza divina non può essere altro dal Suo *intelligere*.
- In secondo luogo, occorre considerare il *rapporto tra intellectus e intelligere e tra essentia ed esse*. Dio è intelletto per Sua essenza, ma l'essenza divina è il Suo stesso essere: l'intelletto divino, allora, è il Suo *intelligere*. Questo argomento è analogo al precedente ed è

<sup>102</sup> Giacomo riprende qui la seconda parte del *respondeo* della q. 2 della d. 35 nel commento di Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, arg. 1, f. 180 va M-b Q.

<sup>103</sup> L'argomento della proporzionalità tra l'immaterialità di una realtà e la sua intelligibilità è analogo a quello che si trova in *De veritate*, q. 2 a. 2 co. (che non viene citato nel presente contesto): «Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde eius natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est sibi maxime cognoscitivo; unde Avicenna dicit in VIII suae metaphysicae, quod ipse est intellectus et apprehensor sui eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est rei quae est ipsemet». Più avanti, viene ribadito che l'intelletto divino non è perfezionato dall'intelligibile né ad esso si assimila mediante la specie intelligibile (che è una *similitudo rei intellectae*), in quanto ciò implicherebbe una potenzialità, che non è attribuibile a Dio. Cf. D. 35, I princ., q. 2, ad 1; THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 6 co.

<sup>104</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 2, co. («Si igitur Deus per essentiam suam est intelligens, oportet quod id quod est intellectus ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur ulterius quod in eo intellectus et quo intelligit et intellectus sint omnino idem»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 30 co.

<sup>105</sup> Cf., rispettivamente, ID., *S. th.* I, q. 14 a. 4 co. e ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 31 co.

<sup>106</sup> Cf. *De divinis praedicamentis*, VIII, p. 261, 891-892: «intelligere in Deo est substantia».

anch'esso fondato sul rapporto potenza/atto inteso in relazione al rapporto tra un atto primo (*substantia* o *intellectus*) e un atto secondo (*operatio* o *intelligere*).

Ne risulta la perfetta coincidenza in Dio di intelletto (*intellectus*), di oggetto conosciuto (*illud quod intelligitur*), di similitudine della cosa conosciuta (*species intelligibilis*) e di atto conoscitivo (*ipsum intelligere*)<sup>107</sup>. Rispetto al testo del *Compendium theologiae* precedentemente citato nel *respondeo*, sulla base della proporzione *intellectus : intelligere = essentia : esse*, qui viene aggiunto l'*intelligere* all'intelletto, all'oggetto conosciuto e alla specie intelligibile, che in Dio sono una medesima realtà.

La coincidenza in Dio di *essere* e *conoscere*, apre la strada alla soluzione della questione circa la conoscenza che Dio ha di altro da sé (q. 3). Si tratta di una questione intorno alla quale, come si è visto, la riflessione cristiana si scontra<sup>108</sup> con l'insegnamento aristotelico sviluppato in *Met.* Λ, 9, che esclude la possibilità che l'intelletto divino possa pensare qualcosa di diverso da se stesso (in tal caso, infatti, vi sarebbe qualcosa di altro e di più degno di onore dello stesso intelletto divino)<sup>109</sup>. Contro tale prospettiva filosofica, che sembra peraltro confermata dall'autorità di Agostino («Deus nichil extra se ipsum intuetur»<sup>110</sup>), la Scrittura attesta che «omnia nuda et aperta sunt oculis eius»<sup>111</sup>.

Riprendendo l'impostazione di Tommaso nella *Summa theologiae*, Giacomo afferma che per conoscersi perfettamente, Dio deve conoscere perfettamente anche la propria *virtus* e, con essa, ciò cui essa si estende, vale a dire tutti gli enti di cui Dio è causa efficiente<sup>112</sup>. Questo primo argomento, che fa leva anzitutto sulla *relazione di ordine conoscitivo* tra un soggetto intelligente e gli oggetti cui può estendersi il proprio potere conoscitivo, è rafforzato in Dio dal fatto che la *virtus divina* è anche *prima causa effectiva* di tutto ciò che è; questo argomento, quindi, si completa e si chiarisce ulteriormente nel secondo, che sposta la riflessione a un *livello di ordine più propriamente ontologico*, che è quello del rapporto tra una qualunque causa e i suoi effetti, che in essa

---

<sup>107</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 4 co.

<sup>108</sup> È opportuno ricordare che tra gli errori condannati da Tempier nel 1270 e, nuovamente, nel 1277 vi era anche l'opinione di quanti negavano a Dio una conoscenza di altro da sé. Cf. *CUP*, I, 432 (1270, Decembris 10, Parisiis), p. 487, art. 11 e 473 (1277, Martii 7, Parisiis), p. 544, art. 3.

<sup>109</sup> D'altro canto, la stessa tradizione peripatetica, attestata da Averroé, aveva escluso la possibilità che Dio possa conoscere cose distinte da sé: cf. AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 51, ff. 336va GI: 336ra A; 337ra A.

<sup>110</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 72, 55-57 («Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est»).

<sup>111</sup> *Eb* 4,13.

<sup>112</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 3, co. («Deus seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem aliquid perfecte cognoscitur, necesse est quod uirtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad que uirtus se extendit. Vnde, cum uirtus diuina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiua entium necesse est quod Deus alia a se cognoscat»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

preesistono<sup>113</sup>. Nel caso di Dio, poiché il Suo *esse* è il Suo stesso *intelligere*, tutto ciò che preesiste in Lui come nella causa prima dev'essere anche nel Suo conoscere<sup>114</sup>.

Giacomo segue in maniera puntuale lo sviluppo argomentativo tommasiano della *Summa theologiae* (costruito intorno alla nozione di causa efficiente/agente e in considerazione della relazione che Dio, in quanto causa intelligente, ha con i Suoi effetti), preferendo questa argomentazione a quella di Egidio, sviluppata intorno a tre argomenti, mediante i quali, a partire dalla considerazione delle realtà create, è possibile risalire da queste a una causa prima e intelligente. Nel commento di Egidio, infatti, gli argomenti utilizzati sono introdotti da tre verbi che indicano la prospettiva *ex parte creaturarum* nella quale egli intende porsi («Videmus... aspiciamus... inuenimus»<sup>115</sup>):

- tutte le realtà che sono distinte dal principio primo sono *mobili* e, in quanto tali, presuppongono un artefice immobile, che non è agente per necessità naturale;
- in tutte le realtà dell'universo è osservabile *un certo ordine*, così che non è possibile che tutte le cose tendano al proprio fine direttamente, se non in quanto sono ordinate ad esso da un intelligente<sup>116</sup>;
- tutte le realtà create manifestano *una certa imperfezione*, potenzialità o privazione: occorre, pertanto, che Dio conosca in maniera distinta non solo le cose in quanto lo imitano in qualche modo, ma anche in quanto sono mancanti rispetto alla sua perfezione<sup>117</sup>.

In linea con la *Summa theologiae*, dunque, Giacomo preferisce fondare la necessità di ammettere la scienza divina di ciò che è altro da Dio sull'argomento della *autoconoscenza divina*, vale a dire della conoscenza che Dio ha della propria *virtus* e delle cose alle quali questa si estende. Tale argomento, che, come si è visto, rimanda al potere di Dio di creare qualcosa (a prescindere dal fatto che una data cosa sia effettivamente creata o meno), viene preferito a quello 'teleologico'<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> Questo argomento lo si trova anche in ID., *De veritate*, q. 2 a. 3 co., subito dopo l'argomento relativo all'ordine di tutte le cose a un fine.

<sup>114</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 3, co. («Oportet enim effectus in sua causa aliquantulum preexistere. 'Ipsium autem esse cause agentis prime, scilicet Dei, est eius intelligere. Et ideo oportet quod omnia sint in eo secundum intelligibilem modum'»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

<sup>115</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 3, co., f. 181rb H: «Videmus enim omnia alia a primo mobilia esse (...). Solus autem Deus (...) est omnino immobilis per omnem modum. Secundo in omnibus rebus uniuersi aspiciamus quemdam ordinem (...) solus autem Deus proprie in huiusmodi ordine non continetur, sed est huiusmodi ordinis institutor. Tertio in omnibus creaturis inuenimus aliquam imperfectionem ammistam, aliquam potentialitatem et priuationem (...)».

<sup>116</sup> È questo il medesimo argomento di cui si serve Tommaso nel commento sentenziario: «Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co.).

<sup>117</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 3, co., f. 181rb H-va L.

<sup>118</sup> Cf. G.T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., p. 50. È proprio l'argomento teleologico quello di cui Tommaso si serve più frequentemente, anche nel *De veritate*, dove esso viene integrato dall'argomento 'di similitudine'. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co. («ex secunda via quae supra, art. praeced.,

(proposto da Tommaso nel commento sentenziario), ma anche a quello ‘di similitudine’<sup>119</sup> (che si trova, invece, nel *De veritate*), dal momento che li include entrambi, in qualche modo: il primo si

---

facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniatur, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 93, 9: *qui finxit oculum non considerat?* Quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare? Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta»).

<sup>119</sup> Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., p. 54. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 co. («Sciendum est igitur, quod, cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod illud quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus eius est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, etiam effectus eius in eo immaterialiter erit. Dicitur autem est supra, quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab altero secundum quod in eo immaterialiter recipitur; et inde est quod principia activa materialia non cognoscunt effectus suos, quia non sunt effectus sui in eis secundum quod cognoscibiles sunt; sed in principiiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter; unde omne principium activum immateriale cognoscit effectum suum. Et inde est quod in Lib. de causis dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ei. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio»). Questo argomento viene ripreso anche all'interno della dottrina delle idee: cf. *ibid.*, q. 3 a. 3 co. («sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II Metaphys. Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producit. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa omnia quae ad eius esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim eius est causativa rerum. Quaedam ergo cognoscit ordinando ea proposito suae voluntatis ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus, et horum habet practicum cognitionem in actu. Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, ut in praecedenti quaestione, dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicum, sed virtute tantum. Et quia res quas facit vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes etiam intentiones quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam et quaedam quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicum et speculativam cognitionem ponimus. Nunc ergo videndum, secundum quem modum praedictorum, idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut Augustinus dicit, secundum proprietatem vocabuli forma dicitur; sed si rem attendamus, idea est rei ratio, vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen forma importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius quod secundum ipsam formatur; sive talis formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsicis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic

fonda sulla constatazione che, essendo tutto orientato verso un fine, deve esistere un agente intelligente che dirige tutte le cose verso il loro fine<sup>120</sup>, mentre il secondo è fondato sul principio causale *omne agens agit sibi simile*<sup>121</sup>. Lo slittamento dal piano del rapporto conoscitivo tra l'intelletto divino e i suoi oggetti alla *relazione ontologica tra la prima causa agente* (efficiente) e *tutto ciò che è* (e che, come effetto di quella causa, preesiste in essa ed è pertanto pre-conosciuto<sup>122</sup>), prepara la strada alla dottrina delle idee sulla base della duplice relazione, *pratica e speculativa*, tra Dio e le cose che sono<sup>123</sup>.

---

non se extendit nisi ad illam scientiam secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica, vel virtute tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam practicam quam speculativam»).

<sup>120</sup> Questo argomento è implicitamente richiamato nell'ambito della dottrina delle idee: queste, infatti, appartengono, *proprie loquendo*, alla scienza pratica (cf. D. 36, II princ., q. 3, co.) e questa, come Giacomo chiarisce più avanti, differisce dalla speculativa poiché «conuenienter est de fine et de eo quod est ad finem» (D. 39, II princ., q. 2, ad 1).

<sup>121</sup> Cf. P. W. ROSEMANN, *Omne agens agit sibi simile. A 'Repetition' of Scholastic Metaphysics*, Leuven University Press, Leuven 1996 (Louvain Philosophical Studies, 12), pp. 22-23: «It has already been pointed out that the unity of the mediaeval universe is, metaphysically speaking, based upon the principle of causal similarity, *omne agens agit sibi simile* – a principle which ensures that even the greatest degree of difference or dissimilitudo between diverse elements of the cosmos can never become an absolute otherness, that is to say, a dualism of opposed poles without any proportion, or *similitudo*. Causality is the 'cement' which holds the mediaeval universe together, linking all its elements in a 'great chain of being' ordered according to their respective degrees of (dis)similarity to the First Cause». Il principio *omne agens agit sibi simile* è affine a quello dell'autoconoscenza divina, tanto da essere richiamato nella d. 36, I princ., q. 3, co., a proposito della presenza delle cose in Dio: «Secundo autem modo, scilicet per similitudinem, omnes creature sunt in Deo, in quantum eius essentiam imitantur. Sed esse in aliquo secundum similitudinem dupliciter contingit: scilicet secundum similitudinem cognoscentis et secundum similitudinem cause agentis. Nam cognitio fit per similitudinem. Omne etiam agens agit sibi simile aliquo modo; et utroque modo creatura est in Deo. Est enim in eo secundum similitudinem cognoscentis; et quantum ad hoc dicitur esse in eius scientia. Est etiam in eo secundum similitudinem cause agentis et quantum ad hoc dicitur esse in eius actiua potentia. Sed hec duo in creaturis distinguuntur. Nam aliquid est in aliquo ut in potentia actiua eius, existens, quod non est in eo per modum cognoscibilem et e contrario. In Deo uero ista duo coniunguntur: nam hoc modo cognoscit res quod causat eas». Sulle applicazioni di questo principio, cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47), pp. 154-161 (ch. VI: *Thomas Aquinas on our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent produces Something like Itself*).

<sup>122</sup> Si noti che «in its most formal definition, causal similarity is reduced to this: the cause 'precontains' its effect» (P. W. ROSEMANN, *Omne agens agit sibi simile* cit., p. 23). Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontology*, tr. L. Moonan, Publications universitaires - Wagner, Louvain - New York 1970, p. 185: «in saying that a cause *pre-contains* the perfection of its effect, we do not mean that causality is the 'transfer' of some perfection or other which would be imagined to 'pass' from the cause to the effect. Such a crude image would not do justice to the mysterious nature of the causal influx. What we do mean is that, in order to have the *capacity* or power for producing a given effect, the cause must itself possess a *degree of perfection* at least equal to that of the effect produced».

<sup>123</sup> Una distinzione analoga la si trova in Enrico di Gand: «(...) secundum rationes ideales Deus alia a se intelligit dupliciter. Vno modo secundum quod sunt essentie uel existentie quedam in se. Alio modo secundum quod sunt quedam operabilia a Deo. Primo modo cognoscit illa notitia pure speculatiua, et idee ut sunt rationes cognitionis illorum hoc modo sunt idee pure speculatiue, de quo nulla est dubitatio. (...) Secundo autem modo secundum aliquos cognoscit illa scientia practica et per ideas practicas, ut sunt rationes cognoscendi illorum, sed ad huiusmodi intellectum est aduertendum quod notitia practica proprie dicta et speculatiua penes rationes diferentes cognitorum non differunt, sed potius secundum rationes diferentes finium ad quos sunt» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, q. 1, co., Iodocus Badius, Parisiis 1518, f. 300r D). Nel caso di Dio, precisa Enrico, l'intelletto pratico non va inteso nel senso che Egli sia determinato dalla bontà delle cose a produrle in un certo modo, ma nel senso che Dio stesso produce le cose in modo che tutte siano buone (*ibid.*, f. 300v F).



Quanto al *come* di questa conoscenza<sup>124</sup>, viene individuato un duplice modo secondo cui una qualunque cosa può essere conosciuta, vale a dire in sé o in altro<sup>125</sup>. *Conoscere qualcosa in sé* significa conoscere un oggetto per mezzo della sua specie intelligibile adeguata all'oggetto stesso in quanto conoscibile (come quando l'occhio vede un uomo per mezzo dell'immagine di tale uomo); *conoscere qualcosa in altro*, invece, significa conoscere un oggetto per mezzo di una immagine di ciò che la contiene (come quando un uomo viene visto nello specchio per mezzo dell'immagine dello specchio). Dio vede se stesso in se stesso, ma in se stesso vede anche le altre cose, in quanto la Sua essenza contiene la similitudine (o rappresentazione) di ciò che è altro da Lui.

Questa distinzione chiarisce, anzitutto, il senso dell'affermazione agostiniana *Deus nihil extra se ipsum intuetur*<sup>126</sup>, che non intende escludere in Dio la conoscenza di cose distinte da sé, ma si riferisce al modo in cui tali cose sono conosciute da Lui. In secondo luogo, essa consente di superare, nel caso della conoscenza divina, l'ostacolo legato al fatto che l'oggetto conosciuto è perfezione del soggetto conoscente mediante la sua immagine, in quanto questa è presente nell'intelletto<sup>127</sup>: come già emerso dalla precedente questione, nulla può essere perfezione dell'intelletto divino se non la stessa essenza divina, che è pura attualità, nella quale sono contenute le specie di tutte le realtà create. Dio, come insegna Tommaso<sup>128</sup>, conosce se stesso come oggetto primo e principale, mentre conosce le altre cose solo attraverso la conoscenza che ha di sé: poiché è dall'oggetto principale<sup>129</sup> che viene la perfezione della conoscenza, Dio trova nella Sua stessa essenza la perfezione del suo conoscere. La distinzione tra *oggetto principale* e *oggetto secondario*

(...) es la clave de la teoría personal de Santo Tomás acerca del conocimiento divino del mundo  
 (...) El fundamento aristotélico de la solución tomista es incuestionable. Si se trata de entender el texto del libro Λ en sus estrictos alcances literarios, admítase que el único *non* de Aristóteles

<sup>124</sup> Sul *come* della conoscenza, Giacomo tornerà ampiamente nella distinzione successiva.

<sup>125</sup> È questo il medesimo argomento usato da Tommaso nel commento sentenziario: «Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co.).

<sup>126</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 72, 55.

<sup>127</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima* Γ 8, 431 b 29.

<sup>128</sup> Il medesimo insegnamento si trova in Egidio Romano: «Si primum cognosceret alia a se tanquam obiecta principalia uilesceret; immo in eo quodammodo esset summa utilitas, quia acquireret utilitatem et imperfectionem ex intelligere suo, unde in eo nobilitas esse debet. Sed cum non intelligat ea tanquam obiecta principalia, nulla utilitas ex hoc in eo existit, cum nihil aliud ab ipso secundum hanc hypothesis sit perfectio eius. Non enim consideratur perfectio intellectus ex intelligibili secundario, sed ex principali» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 3, ad 1, f. 181 vb N).

<sup>129</sup> Questa precisazione viene presentata da Giacomo tramite un testo di Egidio (*ibid.*, f. 181rb G), che corrisponde, comunque, a un testo della *Summa theologiae* di Tommaso (I, q. 14 a. 5 ad 3).

no apunta al conocimiento divino del mundo *ut sic*, sino en cuanto ese conocimiento acaezca in alio<sup>130</sup>.

Ci sembra opportuno, a questo punto, ricordare che la dottrina della conoscenza divina *per essentiam suam* viene ampiamente discussa da Giacomo nella q. 5 della *I de quolibet* («Utrum essentia creaturae, antequam habeat esse, sit verum ens»). Per il *Doctor speculativus*, prima di essere *in actu*, una creatura è *in scientia Dei* e, pertanto, deve *essere* in qualche modo:

Deus autem creaturas cognoscit, cognoscendo essentiam suam (...) Non autem cognosceret alia per essentiam suam, nisi aliquo modo essent in sua essentia<sup>131</sup>.

Il modo di considerare le creature in Dio, dunque, dipende dal fatto che l'essenza divina si può considerare in duplice modo, vale a dire *in quanto essenza* o *in quanto potenza e causa*:

Et secundum hanc duplicem considerationem entia creata dupliciter sunt in Dei essentia<sup>132</sup>.

- a) Tutti gli enti creati, allora, se considerati in Dio in quanto essenza, non sono distinti da Lui, ma sono una cosa sola con l'essenza divina. È questa la medesima posizione che emerge nella lettura sentenziaria:

*I de quolibet*, q. 5, p. 63, 35-36

D. 36, I princ., q. 3, ad 1  
(cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*,  
lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1)

Hoc enim modo creatura in Deo non est aliud quam creatrix essentia, quia essentia non dicit respectum ad aliquid extra

'in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt'

- b) Al tempo stesso, però, le realtà create sono in Dio in quanto potenza e causa, poiché Dio può produrre e causare quelle realtà, e in tal senso esse sono distinte da Dio:

---

<sup>130</sup> M. E. SACCHI, Utrum Deus cognoscat alia a se. *La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino*, in «Divinitas» 26 (1982), p. 158. Sacchi ricostruisce con estrema precisione l'interpretazione tommasiana del libro Λ della *Metaphysica* di Aristotele, sulla base della lettura dei luoghi del *corpus thomisticum* in cui si fa riferimento alla questione della scienza divina e tenendo conto dei luoghi paralleli del *corpus aristotelicum* richiamati dallo stesso Tommaso. Per l'Angelico negare che la scienza divina possa avere come oggetto le realtà create non sarebbe coerente con la speculazione aristotelica globalmente considerata e non si accorderebbe, peraltro, con il principio secondo cui la causa intelligente, e particolarmente quella il cui intelletto non è altro dalla sua essenza, non può ignorare i propri effetti (*ibid.*, pp. 160-161).

<sup>131</sup> *I de quolibet*, q. 5, p. 62, 23-26.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 63, 28-29.

Potentia enim et causa dicunt respectum ad aliquid extra et ad distinctum<sup>133</sup>.

In base a questa distinzione, si può dire che Dio è tutte le cose in maniera sovremenente e che *può causare* tutte le cose nella loro natura<sup>134</sup>. In tal modo, inoltre, si comprende come le cose siano presenti nella *scientia Dei* in maniera duplice, in quanto sono nella sua essenza e in quanto sono nella sua potenza<sup>135</sup>. Una realtà creata, allora, risulta essere una *vera res*, anche prima di essere in atto:

- Se si considerano le cose come non distinte dall'essenza divina, infatti, esse sono certamente *verae res*, in quanto sono la stessa essenza di Dio.
- Se le creature sono considerate in quanto distinte da Dio, bisogna considerare che le realtà create sono nella scienza divina, come un oggetto conosciuto e, in quanto tali, occorre che siano qualcosa (*oportet aliquid esse*<sup>136</sup>).

Dio, dunque, conosce nel modo più nobile possibile le cose, in quanto conosce *per causam*:

Hoc enim est scire per causam aliquid, non solum cognoscere id quod est causa, sed etiam cognoscere illud quantum ad id quod causa est, et quoniam illius est causa<sup>137</sup>.

Nella q. 5 della *I de quolibet*, la *conoscenza nella causa*, che comporta la nozione di partecipabilità dell'essenza divina, rimanda in maniera immediata alla questione delle idee divine, che nella lettura sentenziaaria Giacomo introduce solo nel *II principale della d. 36*<sup>138</sup>.

*I de quolibet*, q. 5, p. 64, 84-89

D. 36, II princ., q. 2, co.

Et ex hac cognitione, qua scilicet Deus cognoscit alia a se per suam essentiam ut causa est, sumuntur rationes ideales. Nam, ut communiter ponitur, idea est ipsa divina essentia intellecta ab ipso ut imitabilis ab aliis, et per consequens ut causa est, quia imitabile, secundum quod huiusmodi, habet rationem causae. Unde et secundum diversos modos et gradus imitabilitatis accipitur idealium rationum distinctio

Hos autem 'imitabilitatis modos' Deus in sua essentia cognoscit, cum suam essentiam perfectissime intelligat. Ipsa igitur diuina essentia secundum quod est intellecta a Deo sic imitabilis, est propria ratio uel ydea huius creature; et secundum quod <est> intellecta<sup>1</sup> ut imitabilis ab altera est propria ratio et ydea alterius. Et sic sunt plures ydee uel rationes secundum diuersos respectus ad creaturas

Già nella q. 4 del *I principale* della d. 35, però, Giacomo fa riferimento alla diversa *partecipabilità dell'essenza divina*: qui, interrogandosi sul modo in cui Dio conosce ciò che è altro

<sup>133</sup> *Ibid.*, 38-39.

<sup>134</sup> Cf. *Ibid.*, 31-32: «Deus autem illa est supereminenter, sed potest illa causare in propria ipsa natura».

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, 40-42.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 64, 67.

<sup>137</sup> *Ibid.*, 81-83.

<sup>138</sup> Quanto alle idee, esse vengono intese, sia nella *I de quolibet* che, come vedremo, nella lettura, come la stessa essenza divina in quanto diversamente imitabile dalle realtà create.

da sé, il Viterbese, in linea con Tommaso, ritiene che, contrariamente all'opinione di alcuni<sup>139</sup>, Dio conosca le realtà create non solo *in communi*, ma *in speciali*. Il primo tipo di conoscenza, infatti, è imperfetto e, in quanto tale, non può convenire a Dio: è la conoscenza umana a procedere dall'imperfetto (vale a dire da una conoscenza universale e confusa) al perfetto (vale a dire a una conoscenza propria delle cose)<sup>140</sup>. Dio, invece, conosce ogni cosa propriamente, *per propriam rationem*<sup>141</sup>, vale a dire secondo il suo *quid est*<sup>142</sup>: Egli, infatti, conosce tutte le cose, in quanto tutte le cose preesistono in Lui non solo quanto a ciò che è comune, cioè l'*essere*, ma anche quanto a ciò secondo cui si distinguono, ossia la *forma*, che è una perfezione ed è ciò per mezzo di cui ciascuna cosa è costituita nella propria specie. In tal modo, Dio conosce tutte le cose in ciò per cui sono distinte, oltre che in ciò che esse hanno in comune, così che neppure conoscerebbe in maniera perfetta la natura dell'essere se non conoscesse tutti i modi dell'essere<sup>143</sup>.

Posto, dunque, che realtà diverse non possono avere il medesimo costitutivo formale (*ratio diversorum*), di modo che questo sia adeguato a ciascuna di esse, l'essenza divina, in quanto trascende tutte le creature, può essere intesa simultaneamente come essenza e anche come costitutivo di ogni cosa, in quanto diversamente partecipabile dalle diverse creature<sup>144</sup>.

---

<sup>139</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 4, co.: «Circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia a se cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sed hoc esse non potest» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 co.). Il riferimento qui non viene esplicitato: Tommaso, tuttavia, nel commento sentenziario (lib. 1 d. 35 q. 1 a.3 co.) attribuisce questa opinione ad Averroé, il quale, in realtà, nel commento alla *Metaphysica* si limita a richiamare con la posizione di altri sull'argomento: cf. AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 51, f. 337ra A: «(...) dixerunt quidam, quod ipse scit omnia, que sunt hic, scientia uniuersali, non scientia particulari».

<sup>140</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* I, 1, 184 a 21-23. ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, translatio vetus, ed. F. Bossier - J. Brams, Brill, Leiden - New York 1990 (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 7, 14-8, 1: «Sunt autem nobis primum manifesta et certa que confusa magis, posterius autem ex his fiunt nota elementa et principia diuidentibus hec».

<sup>141</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 4, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 arg. 3 e ad 3.

<sup>142</sup> *Ibid.*, arg. 2.

<sup>143</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 4, co. («Immo 'nec ipsam naturam essendi perfecte cognosceret, nisi cognosceret omnes modos essendi'»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

<sup>144</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 14 a. 5 ad 3: «'Idem non potest accipi ut ratio diuersorum per modum adaequationis', ita quod sit ratio unicuique eorumque adaequata. 'Sed diuina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Vnde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diuersimode est participabilis uel imitabilis a diuersis'». In maniera molto chiara, Enrico di Gand afferma che ammettere che si diano delle nozioni di relazioni di imitabilità nell'essenza divina significa garantire la perfezione stessa della scienza divina: «(...) si in Deo diuina essentia non haberet nisi rationem essentiae et absoluti, absque omni ratione respectus et imitabilis ad extra, nihil Deus cognosceret nisi suam essentiam et se ipsum et illa quae intra se sunt, ipsa essentia, et nihil eorum quae sunt extra, nisi sciendum quod sunt in ipsa et id ipsum cum ipsa. Quod non esset aliud quam cognoscere ipsa ut ipsa est, et alia ab ipsa, ut alia sunt, ignorare. Ulterius, si non esset in ipsa nisi una ratio imitabilitatis et respectus ad creaturam simpliciter, non cognosceret per suam essentiam alia a se nisi in uniuersali et scientia uniuersali, scilicet in quantum sunt simpliciter entia, et esset cognitio sua in cognoscendo alia a se [ed. de] imperfecta et in potentia. (...) Ulterius, si non essent respectus imitabilitatis in ipsa nisi secundum numerum generum aut specierum subalternarum, adhuc non haberet scientiam nisi uniuersalem ipsarum specierum quae super formam communem generis addunt proprias formas differentiarum» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 2, co., pp. 32, 73-84; 33, 87-90). Affermare, poi, l'esistenza di idee divine è garantire la sua potenza creatrice: «(...) si in Deo non esset idea, non posset aliquid extra se, ut aliud est ab ipso, cognoscere, et per consequens nec aliquid omnino extra se in esse producere, et si in Deo non essent plures ideae, non posset scire plura extra se, nec per consequens producere. Unde ponere ipsum Deum esse et ideas non habere, est ponere nihil aliud extra se cognoscere aut producere, et ita nec Deus esse» (*ibid.*, pp. 44, 30-45, 36).

È interessante notare che l'argomentazione di Tommaso, fatta propria da Giacomo, ruota intorno alla nozione di perfezione divina, nella quale preesiste ogni perfezione creata: essa, dunque, è in linea con quanto preannunciato nella q. 1 dall'utilizzo della *triplex via* dionisiana e dalla priorità accordata alla via *per superexcellentiam* così come formulata nel *Compendium theologiae*<sup>145</sup>. Ciò sembra spiegare la preferenza per il testo tommasiano della *Summa theologiae*: nel commento sentenziario<sup>146</sup> e nel *De veritate*<sup>147</sup> l'argomentazione è sviluppata da Tommaso a partire dall'ordine di ciascuna realtà al proprio fine<sup>148</sup>. Nella corrispondente questione del commento sentenziario di Egidio, invece, l'argomentazione è incentrata sulla conoscenza perfetta della causa in rapporto ai suoi effetti<sup>149</sup>:

Ad hoc autem quod causata perfecte cognoscantur, quia propter talia est questio introducta, quatuor concurrunt. Primo quod sciat eius causa: nam sygilli per signa deficiunt et immo cognoscere rem per signum et non per causam est cognoscere rem imperfecte. Secundo oportet scire quoniam illius est causa: nam qui cognosceret interpositionem terre que est causa eclipsis secundum quod res quedam est et non cognosceret eam secundum quod causa eclipsis est, huiusmodi effectus quod est eclipsis imperfectam cognitionem haberet. Tertio oportet illam causam esse causam simpliciter, quia si esset causa per accidens et secundum quod non assignaret scientiam. Quarto oportet eam esse immutabilem, quia secundum Boetium in primo Arithmetice<sup>150</sup> scientia est eorum que immutabilem substantiam sortiuntur<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> Come è emerso nel corso dell'analisi della q. 1, la formulazione delle tre vie dionisiane riprende l'ordine suggerito da Egidio, ma, quanto ai contenuti, dipende dal *Compendium theologiae* di Tommaso: mentre il testo tommasiano accentua la *preesistenza* in Dio delle perfezioni rinvenibili nelle creature, il testo egidiano si limita a registrare il *modo eminente* cui le perfezioni create sono in Dio.

D. 35, I princ., q. 1, co.  
(cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.)

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f.180va K

‘in Deo preexistunt superabundanter omnes perfectiones quorumlibet entium. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Quare oportet Deum esse intelligentem’

In quantum Deum per superexcellentiam cognoscimus, omnia que sunt in omnibus in eo superexcellenter ponimus. Et ideo scire et intelligere, que sunt perfectionis in genere entium productorum a primo, per amplius et perfectius existunt in ipso

<sup>146</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 3 co.

<sup>147</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 4. co.

<sup>148</sup> Come già nella questione precedente, tuttavia, Giacomo non predilige l'argomento di ordine 'teleologico', quanto piuttosto quello della autoconoscenza divina.

<sup>149</sup> Egidio parte dall'obiezione sollevata alla luce degli *Analytica posteriora* (I, 2, 71 b 19-22): se la conoscenza, come insegna Aristotele, è «ex veris primis et immediatis», certamente Dio non conosce in questo modo, perché in tal caso conoscerebbe attraverso molti principi e molte cause, mentre Egli conosce «unico medio et per seipsum» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 4, co., f. 181 vb Q).

<sup>150</sup> Cf. BOETHIUS, *De arithmetica*: PL 63, col. 1079D (Boezio, in realtà, parla di *sapientia* e non di *scientia*).

<sup>151</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 4, co., f. 182 rb F.

Poiché conoscendo se stesso, Dio conosce la causa di tutte le cose nel modo perfetto che solo a Lui può convenire, Egli deve avere una conoscenza distinta delle cose<sup>152</sup>.

### 2.1.1.c II princ., qq. 1-2

Nel *II principale*, dalla scienza divina in sé considerata si passa al suo rapporto con la scienza umana.

La prima questione riguarda, in generale, il modo in cui intendere questo rapporto; come insegna Tommaso, infatti, qualcosa può essere comune a più cose in tre modi<sup>153</sup>: in maniera univoca<sup>154</sup>, equivoca<sup>155</sup> o analoga. Ad essere subito scartata è la possibilità che ‘scienza’ si predichi in maniera univoca di Dio e dell’uomo, dal momento che *univoce* significa *secundum eandem rationem*: la creatura non è un effetto adeguato alla sua potenza della causa agente e pertanto, come viene chiarito nell’ad 1,

‘scientia Dei non est mensura coequata scientie nostre sed excedens; et ideo non sequitur quod sit eiusdem rationis secundum uniuocationem cum scientia nostra’<sup>156</sup>.

All’opposto si colloca, invece, la predicazione puramente equivoca, in quanto essa comporta che *ex uno non cognoscitur alterum*. Come poi viene chiarito nell’ad 2,

‘scientia non ponitur de Deo secundum rationem generis sui, ut qualitatis uel accidentis, sed solum secundum rationem differentie, que ad perfectionem pertinet’<sup>157</sup>.

Resta, quindi, la possibilità di una predicazione *analogica*, vale a dire *secundum prius et posterius*. L’analogia non va intesa, in questo caso, come la convenienza in *qualcosa di unico*, che

---

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*, f. 182 va I («Deus tamen sciendo se esse causam omnium, scit omnia perfecte, quia cognoscit causam rerum cum se cognoscit, et quoniam illius est causa, cum se esse causam rerum cognoscat; et talis cognitio est per causam rei simpliciter quod non conuenit aliter se habere cum ipse sit simpliciter causa rerum ab omni transmutatione semotus; et quia solus ipse proprie res perfecte cognoscit ab eo negare distinctam cognitionem rerum non possumus»).

<sup>153</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, co. («tripliciter conuenit aliquid aliquibus esse commune: uel uniuoce uel equiuoce uel analogice. Vniuoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.

<sup>154</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, arg. 1: «Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed scientia Dei est mensura scientie nostre; ergo uidetur quod sit uniuoca scientie nostre» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2). Giacomo non esplicita qui il riferimento alla *Metaphysica*, che si trova nel testo di Tommaso.

<sup>155</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, sed c.: «Nichil enim uniuoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 7).

<sup>156</sup> D. 35, II princ., q. 1, ad 1. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2.

<sup>157</sup> D. 35, II princ., q. 1, ad 2. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 7.

risulta pertanto predicabile di entrambi i termini (Dio e l'uomo) secondo un prima e un dopo<sup>158</sup>: questo tipo di analogia, infatti, comporta che questo *qualcosa* sia prima degli analoghi che in esso convengono, in modo da abbracciarli tutti<sup>159</sup>. Se la scienza fosse tale, essa sarebbe anteriore e più semplice, alla maniera di un genere specificato rispettivamente dalla differenza divina e dalle differenze create. Piuttosto, bisogna intendere l'analogia nel senso che una cosa imita l'altra per quanto può, senza uguagliarla perfettamente<sup>160</sup>: è questa una forma di analogia che si fonda sulla partecipazione intrinseca degli attributi divini<sup>161</sup>, secondo una 'somiglianza deficiente' delle realtà

---

<sup>158</sup> Il tipo di analogia che Giacomo scarta è quella che nel *De veritate* Tommaso definisce come *analogia proportionis* e che comporta il rapporto a un primo: «Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi» (ID., *De veritate*, q. 2 a. 11 co.). Nel *De veritate*, dunque, Tommaso preferisce concepire l'analogia come una *proporzione*, in cui non vi è un rapporto tra il finito e l'infinito, ma una somiglianza tra un rapporto di termini finiti da un lato e uno di termini infiniti dall'altro (nel nostro caso, occorrerebbe dire che la scienza divina sta all'ente infinito e a Dio in proporzione al loro essere). Questo tipo di analogia non richiede che ci sia un determinato rapporto tra le cose che hanno in comune qualcosa di analogo: nessuna creatura ha un rapporto con Dio in virtù del quale si possa definire l'essenza divina. Rispetto alla dottrina dell'analogia, il *De veritate* rappresenta per Tommaso un punto di rottura rispetto al suo insegnamento precedente, ma anche rispetto a quello successivo: nelle opere successive, Tommaso ritorna sull'analogia basata sul riferimento a un termine, distinguendo l'analogia *duorum ad tertium* (che viene scartata in quanto porterebbe a ritenere l'essere superiore a Dio e agli enti) e l'analogia *unius ad alterum* (che egli adotta, in quanto capace di esprimere il rapporto immediato dell'ente a Dio): si pensi a ID., *S. th.* I, q. 13 a. 5 co. ad esempio. Cf. B. MONTANGES, *La doctrine de l'analogie de l'être*, pp. 72 e 75ss.

<sup>159</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, co. («Hec autem analogia Dei ad creaturam non attenditur 'secundum convenientiam in aliquo uno, quod per prius et posterius eis conveniat', quia illud esset prius utroque»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.

<sup>160</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, co. («Sed attenditur 'secundum quod creatura ipsum quantum potest imitatur, nec perfecte ipsius similitudinem assequitur'»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co. Sulla dipendenza della dottrina tommasiana da Alberto e sui testi albertini che fanno da sfondo al commento sentenziario, cf. cf. B. MONTANGES, *La doctrine de l'analogie de l'être* cit., pp. 73-75, nota 20.

<sup>161</sup> Questo tipo di analogia riguarda l'esemplarismo della natura divina e dei suoi attributi (in questo caso la *scienza*): questo esemplarismo si distingue da quello delle idee divine, che implica, invece, una perfetta imitazione del modello da parte della creatura, come emerge, nella riflessione di Tommaso, da *Super Sent.*, lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 («similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utrouque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum

create rispetto al loro modello. Questa analogia è in grado di esprimere al tempo stesso la diretta dipendenza delle creature da Dio e il possesso intrinseco della perfezione partecipata.

Fatta salva la non perfetta somiglianza tra i termini analoghi, a motivo della non adeguatezza dell'effetto creato alla *virtus* della causa agente<sup>162</sup>, la posizione di Giacomo risulta più prossima a quella di Tommaso che a quella di Egidio, almeno sul versante linguistico: il Romano, infatti, accentua soprattutto l'equivocità tra la *scientia Dei* e la *scientia nostra*, in considerazione del fatto che l'analogia è un caso particolare della equivocità entro la quale è inclusa:

(...) largo modo sumendo equiuocum ut non distinguitur contra analogum, sed ut includens analogum, distinguitur contra uniuocum, dicere possumus scientiam de scientia nostra et scientia Dei equiuoce predicari<sup>163</sup>.

Un confronto con le questioni quodlibetali e con le questioni *De divinis praedicamentis*, redatte a Parigi negli anni compresi tra il 1293 e il 1299, consente di verificare una sostanziale fedeltà di Giacomo alla dottrina dell'analogia assunta nella sua lettura sentenziarica, sia pure con delle significative precisazioni.

Nella q. 1 della *I de quolibet*, Giacomo ritorna esplicitamente sulla nozione di analogia: nell'ambito di una riflessione sulla predicabilità dell'*ens*, egli chiarisce che quando tra più realtà vi è una *convenientia in nomine et in re*, questa può essere una *convenientia similitudinis et conformitatis* (che dà luogo a una *communitas univocationis*) o può essere una *convenientia attributionis*, che dà luogo, invece, a una *communitas analogiae*, intesa come comunione di qualcosa che a uno compete in maniera primaria e principale, agli altri *secundum prius et posterius*, in maniera diversa a seconda della relazione con l'analogo primo<sup>164</sup>:

Vel [*scil.* plura] habent convenientiam attributionis, et ex hac convenientia sumitur communitas analogiae; qualis communitas est in ente. Quod autem sic est commune, et si de pluribus dicatur, tamen secundum prius et posterius de uno, scilicet primo et principaliter, de aliis autem secundum quod habent attributionem ad illud secundum aliquem modum alicuius habitudinis.

---

similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boetius quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est, et ideo ipsa sola dicitur imago Dei»). Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 148-153.

<sup>162</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 1, co. («cum sit 'effectus non adequans uirtutem ipsius Dei agentis, recipit similitudinem eius non secundum eandem rationem, sed deficienter'»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 13 a. 5 co.

<sup>163</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 1, co., f. 182vb OP.

<sup>164</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 1, p. 14, 300-301: («Unde etiam de genere, secundum quod accipitur ut analogum, latent enim aequivocationes, id est analogiae»); *De divinis praedicamentis*, XII, p. 14, 962-966 («[...] analogice dicitur relatio in Deo et in creaturis, quia alio modo est in Deo quam in creaturis; non omnino diverso sed convenienti aliquo modo, tamen magis diverso quam convenienti, sicut et in ceteris quae de Deo dicuntur»).



Unde et licet significet illa plura in actu, in quo differt ab univoco, non tamen aequae principaliter, in quo differt a pure aequivoco. Propter quod etiam et medium dicitur inter pure aequivocum et univocum, conveniens quantum ad aliquid cum utroque, et quantum ad aliquid ab utroque differens<sup>165</sup>.

L'analogia fondata sulla *convenientia attributionis*, tuttavia, può essere considerata 'analogia' solo in modo improprio<sup>166</sup>, in quanto, propriamente parlando (*secundum proprietatem vocabuli*<sup>167</sup>), l'analogia indica una comunione che è secondo la proporzione piuttosto che secondo l'attribuzione. Questo tipo di analogia, tuttavia, non solo consente di predicare l'ente di diverse realtà, ma è particolarmente efficace nella predicazione divina.

Nella q. VII *De divinis praedicamentis*, Giacomo affronta la questione della predicazione divina, distinguendo ciò che di Dio si dice *secundum proprietatem e per attributionem* (come, ad esempio, *buono*), ciò che di Lui si dice *secundum similitudinem e per translationem* (come, ad esempio, *pietra*), ciò che di Lui si dice in entrambi i modi (come, ad esempio, *luce*)<sup>168</sup>. Quando si *attribuisce* qualcosa a Dio e alla creatura, lo si fa in considerazione della *relazione di causalità*; quando si *trasferisce* qualcosa in Dio o nella creatura si considera, invece, la loro *similitudine*. Tuttavia, anche in questo secondo caso, non sarebbe possibile la *translatio* se non vi fosse una relazione di causalità tra Dio e i suoi effetti:

si non essent effectus Dei, non possent transferri; quia nulla esset similitudo, quia omnino non essent. Nam a Deo habent quod sint similes Deo, sicut habet quod sint<sup>169</sup>.

Escludendo che la somiglianza tra Dio e le creature possa essere di *conformità*, data l'evidente eccedenza della natura divina rispetto alle realtà create, Giacomo individua una duplice somiglianza:

- di *imitazione*: secondo questa somiglianza *le creature sono simili a Dio* come alla loro causa. Questo caso, pertanto, ricade nella predicazione *secundum attributionem*<sup>170</sup>;

---

<sup>165</sup> *I de quolibet*, q. 1, p. 6, 48-57. Cf. *De divinis praedicamentis*, X, p. 280, 316-319: «Ideo ab illo ad alia derivatur sicut a primo cui convenit, non solum secundum nomen. Nam non est omnino ratio aequivoca, ratio mensurae et quantitatis. Per consequens in omnibus his, sed analogice dicta secundum prius et posterius».

<sup>166</sup> F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe* cit., p. 177: «Au lieu de dire que l'être est analogue, on dirait avec plus de propriété qu'il est 'commun d'une communauté d'attribution'».

<sup>167</sup> *I de quolibet*, q. 1, p. 6, 60.

<sup>168</sup> In quest'ultimo caso, quanto a ciò *a quo nomen imponitur* si ha una predicazione secondo attribuzione, mentre quanto a ciò *ad quod significandum imponitur* si ha una predicazione secondo traslazione (cf. *De divinis praedicamentis*, VII, p. 210, 630-633).

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 211, 645-647.

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, 651; 653-655: «(...) triplex est similitudo. (...) Alia est imitationis. Et secundum hanc Deus non est similis creaturis, tamen creaturae sunt similes Deo sicut causae. Et secundum hanc attenditur attributio». Questa prospettiva è rinvenibile anche nella q. VI *De divinis praedicamentis*, in cui si afferma che Dio non è una *res generis*, in

- di *proporzione*: secondo questa somiglianza, *Dio è simile in qualche modo alle creature*. Ciò consente una predicazione *per translationem*, che si può considerare come un modo della equivocità, anche se non in senso proprio<sup>171</sup>.

*Propriamente parlando*, dunque, dovrebbe dirsi ‘analogo’<sup>172</sup> quella predicazione che si fonda su di una proporzione (*sicut hoc se habet ad hoc, ita illud ad illud*) ed è un caso dell’equivocità; tuttavia, in ragione della relazione di causalità tra Dio e le creature, si può parlare *in senso lato* di predicazione analoga ogniqualvolta di diverse realtà si predichi qualcosa che si *attribuisce* a una realtà in senso primo rispetto alle altre. Ciò risulta confermato, peraltro, da quanto Giacomo afferma nella q. 10:

Omnia nomina quae hic distinguuntur, ‘sunt dicta secundum attributionem ad unum’ cui primo convenit; et sic analogice<sup>173</sup>.

In tal senso, assumendo Dio come il ‘primo’ dei termini analoghi, si può comunque intendere l’analogia *secundum prius et posterius*, nel senso di una proporzione *unius ad alterum*, capace di rendere in maniera immediata il rapporto tra il Creatore e la creatura. Nella q. XIII *De divinis praedicamentis*, nella quale vengono discussi i modi delle relazioni, Giacomo specifica ulteriormente che la predicazione analoga *secundum prius et posterius* va intesa nel senso che qualcosa può competere agli analoghi *secundum se* o *secundum accidens*<sup>174</sup>.

Nel passaggio dalla lettura alle questioni parigine, dunque, Giacomo preferisce parlare dell’analogia tra Dio e la creature in termini di *attribuzione* più che di somiglianza deficiente. Viene mantenuta la centralità della nozione di *imitazione*, in base alla quale si riconosce che quanto a Dio

senso proprio, ma è una *res praedicamenti* in qualche modo: «Quod autem non sit res generis potest ostendi ex dictis de genere, triplici ratione. Prima ratio talis est. Illud quod non habet cum aliquo convenientiam similitudinis, non est res alicuius generis. Desu est huiusmodi. Ergo, et cetera. Maior est manifesta ex supra dictis. Dictum est enim quod genus sumitur ex convenientia plurium secundum similitudinem. Minor declaratur sic. Dupliciter enim accipitur similitudo. (...) Uno modo proprie, quando aliqua sunt convenientia in forma aliqua (...). Alio modo sumitur communiter pro imitatione vel participatione quacumque» (cf. *ibid.*, VI, p. 167, 650-666). Se si pensa a una ‘conformità’ tra Dio e la creature, dunque, non si può dire che vi sia somiglianza della creatura con Dio né di Dio con la creatura; se si pensa a una imitazione o partecipazione della creatura nei confronti di Dio, si può dire che la creatura è simile a Dio, ma non che Dio sia simile alla creatura, in quanto nel rapporto tra la causa e i suoi effetti la somiglianza non è convertibile.

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, VII, p. 211, 656-660 («Tertia est proportionis, ut cum dicimus sicut hoc se habet ad hoc, ita illud ad illud. Et secundum hanc aliquo modo potest dici quod Deus est similis creaturis. Et hoc sufficit ad translationem. Et est translatio quasi quidam modus aequivocationis, licet non proprie, secundum Simplicium»). Sul rapporto tra equivocità e univocità, cf. SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d’Aristote*, I, p. 47, 91-48, 25.

<sup>172</sup> In realtà, Giacomo non si serve qui della nozione di *analogia*, ma solo del «non (...) omnino univoce, nec omnino aequivocae, proprie sumpta aequivocatione» (*De divinis praedicamentis*, VII, p. 211, 621-622).

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, X [IX], p. 271, 80-82. Cf. AVERROES, *In Metaph.*, V, text. comm. 1, f. 100va I: «omnia ista nomina dicuntur secundum relationem ad unum quid modis diuersis».

<sup>174</sup> Cf. *De divinis praedicamentis*, I, p. 129, 209-213 («Modos autem relationum distinguit Aristoteles in V Metaphysicae, ubi distinguit significata et modos nominum multipliciter dictorum analogice secundum prius et posterius hoc modo. Quaedam enim dicuntur ad aliquid secundum se; quaedam vero secundum accidens»).

competere in maniera primaria e principale può essere attribuito alle realtà create in maniera diversa a seconda della relazione con Lui: tuttavia, laddove l'analogia per somiglianza deficiente era l'unica presente nella giovanile lettura (come nel commento sentenziario di Tommaso), nelle successive questioni l'analogia secondo attribuzione è considerata 'analogia' solo in senso improprio, a vantaggio dell'analogia secondo proporzione a quattro termini. Questo passaggio, a nostro avviso, è rivelativo di una precisa conoscenza da parte di Giacomo della dottrina tommasiana dell'analogia: l'analogia secondo proporzione, che nella q. 1 della *I de quolibet* viene ritenuta analogia in senso proprio, corrisponde all'*analogia proportionalitatis*<sup>175</sup> del *De veritate*<sup>176</sup>, mentre l'analogia secondo attribuzione corrisponde all'analogia *unius ad alterum*, alla quale Tommaso si riferisce nella *Summa theologiae*<sup>177</sup>: le due distinte soluzioni adottate da Tommaso convergono, nel pensiero di Giacomo, in un'unica soluzione<sup>178</sup>, sulla base della distinzione tra analogia in senso proprio

<sup>175</sup> D'altro canto, il termine *proportio* significa per Tommaso ogni relazione di una cosa a un'altra: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 ad 6; ID., *De veritate*, q. 23 a. 7 ad 9.

<sup>176</sup> *Ibid.*, q. 2 a. 11 co.: «(...) nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem. Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictae convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi».

<sup>177</sup> Cf. ID., *S. th.* I q. 13 a. 5 co.: «Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis».

<sup>178</sup> Bernard Montagnes ha mostrato come, nelle opere successive al *De veritate*, Tommaso abbandoni l'*analogia proportionalitatis* sulla base di un significativo cambiamento della propria riflessione sull'analogia trascendentale. Per sottrarre l'analogia al rischio di generare una certa confusione tra il Creatore e la creatura, sin dalla *Summa contra Gentiles*, l'Angelico preferisce concepire «l'être non plus comme forme mais comme acte, et la causalité

(analogia secondo proporzione) e in senso improprio (analogia secondo attribuzione). A fondare la possibilità di utilizzare anche questa seconda analogia, benché di per sé impropria, è la distinzione tra il modo in cui un attributo compete a Dio (*secundum se*) e alle creature (*secundum accidens*), sulla base del rapporto di tutte le realtà create a Dio come alla loro causa: tale distinzione esclude ogni forma di univocità tra Dio, analogato primo, e le creature, analogati secondi, e consente pertanto di non escludere neppure un'analogia basata sul riferimento a un primo.

Tornando alla lettura sentenziaria, dal momento che la scienza di Dio e la scienza nostra *non sunt eiusdem rationis*<sup>179</sup>, la prima diversamente dalla seconda, non può dirsi universale né particolare né in potenza né in abito (q. 2), come insegna Tommaso, sulla scia di Averroè<sup>180</sup>. L'argomentazione offerta da Giacomo risulta dalla fusione di argomenti egidiani e tommasiani.

In primo luogo, *la scienza divina non è universale né particolare*. Il primo argomento si basa sulla considerazione che a specificare un abito è il suo *oggetto principale* e nel caso della scienza divina, l'oggetto principale, come si è visto, è la stessa essenza divina, la quale non può dirsi né particolare né universale<sup>181</sup>. Qui<sup>182</sup> Giacomo si richiama alla D. 19, II pars, q. 2, co. (f. 34rb), in cui viene escluso che in Dio vi siano l'universale e il particolare:

- l'universale viene escluso perché «*secundum Auicennam ubicumque est genus et species oportet quidditatem et esse quidditatis differre*»<sup>183</sup>, e ciò non compete a Dio; inoltre, nelle

---

non plus comme la ressemblance de la copie au modèle mais comme la dépendance d'un être vis-à-vis d'un autre être qui le produit. Voilà ce qu'implique la causalité efficiente: exercée par un être en acte, elle fait exister un nouvel être en acte qui ne se confond pas avec le premier puisque l'effet et la cause existent chacun pour son compte, mais qui communie avec lui dans l'acte puisque l'acte de l'agent devient celui du patient. L'acte est en même temps ce que l'effet a de commun avec la cause et ce par quoi il ne s'identifie pas à elle. Ainsi, c'est par une véritable communication d'être que Dieu produit les créatures et la causalité créatrice établit entre les êtres et Dieu le lien de participation indispensable pour qu'il y ait entre eux une analogie de rapport» (B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être* cit., pp. 91-92).

<sup>179</sup> D. 35, II princ., q. 2, sed c.

<sup>180</sup> Cf. AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 51, f. 337ra BC: «Scientia igitur eius non dicitur esse uniuersalis, neque particularis; ille enim cuius scientia est uniuersalis, scit particularia, que sunt in actu in potentia scita. Eius igitur scientia necessario est scientia in potentia, cum uniuersale non est nisi scientia rerum particularium. Et, cum uniuersale est scientia in potentia et nulla potentia est in scientia eius, ergo scientia eius non est uniuersalis. Et magis manifestum est, quoniam scientia eius non est particularis: particularia enim sunt infinita et non determinantur a scientia».

<sup>181</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 2, co. («*habitus enim quilibet trahit speciem et proprias differentias ab obiecto et non a quolibet obiecto, sed a principali*». Deus autem primo et per se et tamquam principale obiectum intelligit essentiam suam, que neque est particularis nec uniuersalis, ut superius ostensum est. Quare nec ipsa diuina scientia uniuersalis aut principalis dici debet»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, co., f. 183va L.

<sup>182</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 2, co.: «Deus autem primo et per se et tamquam principale obiectum intelligit essentiam suam, que neque est particularis nec uniuersalis, ut superius ostensum est. Quare nec ipsa diuina scientia uniuersalis aut principalis dici debet».

<sup>183</sup> Occorre qui riferirsi alla D. 8, nella quale si afferma la coincidenza in Dio di essere ed essenza (D. 8, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 13va-b): questo argomento viene presentato come *ratio Avicennae* e viene assunto da Giacomo come primo (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 13 a. 11 co.; nel commento sentenziario di Tommaso questo argomento costituisce la *quarta ratio*: cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.): «*1* Prima *sumitur ex eius significatione, que* talis est. Hoc enim nomen 'Qui est' significat ipsum esse. In Deo autem ipsum esse suum esse est quidditas, quod nulli alii conuenit. Cum igitur unumquodque denominetur a sua quidditate, sicut homo ab humanitate, patet quod hoc nomen

realtà create, «natura uniuersalis non est una numero in suis inferioribus sed secundum rationem tantum», mentre l'essenza divina è una numericamente nelle tre persone;

- il particolare viene escluso, perché si ottiene sempre con un'aggiunta all'universale, mentre in Dio «propter summam simplicitatem non est possibilis additio»<sup>184</sup>.

Il secondo argomento è tratto dalla considerazione che le condizioni di ogni scienza vengono considerate in rapporto al *mezzo*, mediante il quale si acquisisce la conoscenza. Nel caso della scienza divina, Dio conosce mediante la Sua essenza e questa non può dirsi né universale né particolare<sup>185</sup>. Sul *medium* della conoscenza, Giacomo ritorna nell'ad 1 e nell'ad 2<sup>186</sup>:

- La scienza divina non può essere detta universale semplicemente perché si estende a tutte le cose, in quanto non è in questo senso che si intende l'universalità:

‘non debet dici scientia uniuersalis, ut hic de uniuersalitate loquimur, que est respectu omnium, sed que est per medium uniuersale, uel de obiecto uniuersali per se et primo: quod diuine scientie non competit’<sup>187</sup>.

---

‘Qui est’, quod ab esse sumitur, maxime proprie Deum nominat «et hec est ratio Auicenne». Cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 4, testo latino ed. S. Van Riet, in ID., *Metafisica*, a c. di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 783.

<sup>184</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 4 a. 2 co.: «in diuinis non potest esse universale et particulare. Et huius ratio potest quadruplex assignari: primo, quia, secundum Avicennam, ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse, ut prius, dist. 8, quaest. 1, art. 1, dictum est; et hoc in diuinis non competit; secundo, quia essentia uniuersalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum; essentia autem diuina est eadem numero in pluribus personis; tertio, quia universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inueniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis; sed quod inueniatur tantum in uno, est ex parte materiae debitae illi speciei, quae tota adunatur in uno individuo, ut patet in sole, qui constat ex tota sua materia; et ista pluralitas est secundum numerum, qui numerus simpliciter est fundatus in substantiali distinctione: tres autem personae non numerantur tali numero, ut dictum est, art. antec., et ideo essentia non habet rationem uniuersalis; quarto, quia particulare semper se habet ex additione ad universale. In diuinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particulare». Si noti che, rispetto al testo tommasiano, Giacomo omette il terzo argomento relativo all'assenza di qualcosa di universale in Dio.

<sup>185</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 2, co. («‘conditiones scientie et cuiuslibet cognitionis precipue attenduntur secundum rationem medii. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, que neque est uniuersalis nec particularis. Quare et sua scientia neque uniuersalis neque particularis dici debet’»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 co.

<sup>186</sup> La distinzione tra oggetto principale e secondario, unitamente alla considerazione del mezzo della conoscenza, aiuta a cogliere la distanza che intercorre tra questa soluzione e quella offerta, ad esempio, da Enrico di Gand, per il quale, in ragione dell'estensione del solo oggetto (secondario), la scienza divina può dirsi sia singolare, propriamente parlando, sia universale. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 38, q. 1, co., ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, XXVIII, Leuven University Press, Leuven 1994 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,28), pp. 162, 54-55; 163, 78-81: «(...) scientia diuina debet dici singularis proprie loquendo, et hoc secundum naturam singularitatis sui obiecti. (...) Deus, secum cognoscendo se ipso, in seipso omnia alia a se usque ad minima cognoscit (...) dico quod scientia Dei verissime debet dici uniuersalis».

<sup>187</sup> D. 35, II princ., q. 2, ad 1. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, ad 1, f. 183vb O.

Si noti, a questo proposito, che Giacomo omette la seconda parte della risposta egidiana, nella quale si riconosce invece una certa somiglianza della scienza divina con la scienza universale a motivo del estendersi a tutte le cose:

licet scientia Dei non sit uniuersalis, habet tamen aliquam similitudinem cum scientia uniuersali eo quod omnia comprehendat. Quod si tamen propter hoc uniuersalis dici uellet non acciperetur ille uniuersale ut de ipso loquimur, sed equiuoce<sup>188</sup>.

Grazie a questa omissione, Giacomo, come Tommaso, esclude che, sia pure in maniera equivoca, si possa predicare l'universalità della scienza divina.

- La scienza divina non può essere detta particolare, in quanto non comporta un mezzo particolare:

‘habere scientiam particularem, ut hic loquimur, est habere scientiam per medium particolare: quod Deo non conuenit’<sup>189</sup>.

Che la scienza divina non sia in potenza né in abito appare facilmente dimostrabile (*de facili patet*)<sup>190</sup>:

- Che non sia *in potenza* lo si deduce dal fatto che Dio è atto puro e nulla è in potenza in Lui. Anche tenendo conto del fatto che le cose non sempre sono in atto, in quanto non sono esistite sin dall’eternità, non è possibile ritenere che Dio sia conoscente in potenza: Egli, infatti, non agisce per mezzo di un’operazione intermedia, giacché la Sua operazione è la Sua stessa essenza e, come tale, è sempre in atto, anche se gli effetti dell’operazione non sono sempre presenti. Come l’operazione, anche la scienza riguarda le cose esterne, ma solo in quanto esse sono nel soggetto conoscente mediante la loro immagine rappresentativa, vale a dire secondo la condizione del conoscente e non del conosciuto. Per questo si può dire che Dio conosce dall’eternità anche ciò che non è dall’eternità<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> D. 35, II princ., q. 2, ad 2. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, ad 2, f. 183vb P.

<sup>190</sup> In questo si manifesta la profonda distanza dalla tradizione francescana codificata nella *Summa fratris Alexandri*: «Scientia ergo Dei, loquendo secundum nos, dicit similitudinem speculativam, non a rebus, sed ad res, in habitu, non in actu, ad se autem in actu» (*Summa fratris Alexandri*, lib. I, pars I, inq. I, tract. V, sect. I, quaest. un., membr. 1, co., p. 246a, n. 163). Entro tale prospettiva, l’*in habitu* equivale all’*in suo exemplari vel in arte* e ha lo scopo di giustificare la conoscenza che Dio ha di tutte le cose, anche di quelle che non sono attualmente esistenti, in quanto l’immagine rappresentativa che di esse è presente nell’intelletto divino non è *a creaturis, sed magis ad creaturas* (*ibid.*, co. e ad contra a-e, p. 246a-b). È in linea con questa tradizione che Enrico di Gand parla di *habitus scientiae Dei*: senza entrare nella distinzione tra scienza *in actu* e *in habitu*, Enrico si limita ad assumere il termine scienza «non pro uno habitu intellectuali, sed communiter pro quolibet: et pro sapientia et intellectu et arte et prudentia et scientia proprie dicta» (cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa [Quaestiones ordinariae]*, a. 38, q. 1, co., p. 161, 31-33).

<sup>191</sup> Cf. D. 35, II princ., q. 2, ad 4 («Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia, que semper actu est: unde sicut scientia eius est semper in actu et non in potentia, ita et operatio, quamuis operatum non sit semper, sed secundum ordinem sue sapientie disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab eterno, sicut sciuit ab eterno. Cuius ratio est quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum uel factum; et ideo non dicitur

- Che la scienza divina non sia neppure in abito, dipende dal fatto che l'abito è solo la *perfezione di una potenza incompleta* in rapporto all'atto, e non la sua ultima perfezione.

Dictum est enim supra quod Deus est actus purus et ideo in eo nichil est in potentia sed in actu tantum. Quare manifestum quod Deo non competit esse scientem in potentia neque in habitu, cum habitus non sit *ultima perfectio*<sup>192</sup>, sed habens habitum sit ulterius in potentia ad actum<sup>193</sup>.

Ammettere che la scienza divina sia *in habitu* equivarrebbe a porre in Dio una duplice imperfezione: nella potenza, che è perfezionata dall'abito, e nell'abito, che è perfezionato dall'operazione<sup>194</sup>.

Non esseno la scienza divina universale né particolare, né in potenza né in abito, *tutto ciò che Dio conosce lo conosce simultaneamente*, in quanto in Lui non vi è alcuna successione o cambiamento: il Suo intelletto non è discorsivo, in modo da passare da uno (noto) a un altro (ignoto) nella conoscenza, come avviene nella scienza umana, che è simile a quella divina, come si è visto, solo secondo una somiglianza deficiente.

### 2.1.2 Distinzione 36

Alla trattazione del *quia* della scienza divina, segue la d. 36, che si articola in due parti, dedicate rispettivamente al *quid* e al *quomodo* della conoscenza.

#### 2.1.2.a I princ., q. 1

Viene affrontata anzitutto la questione della conoscenza che Dio ha del singolare: dal momento che l'intelletto umano, a motivo della propria immaterialità, non può accedere al singolare – giacché, come insegna Aristotele «ratio est uniuersalium, sensus uero singularium»<sup>195</sup> –, tanto più sembrerebbe essere escluso dalla conoscenza del singolare l'intelletto divino, che è più immateriale di quello umano.

---

Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, etiam quamuis exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab eterno scuisse etiam que non ab eterno fuerunt»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3.

<sup>192</sup> *Ibid.*, ad 4; Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, arg. 4, f. 183ra B: «perfectio ultimata».

<sup>193</sup> D. 35, II princ., q. 2, co.

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, ad 4 («uirtus nominat principium operationis perfectum: et ideo uirtutem operatiuam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicuius potentie incomplete ad actum: non tamen ultima perfectio. Vnde dupliciter ponit imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur; et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non conuenit; et si aliquando dicatur Deus dominus ab eterno in habitu, magis est secundum similitudinem quam secundum proprietatem dictum»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4.

<sup>195</sup> ARISTOTELES, *De anima* B, 5, 417 b 22.

Contro l'opinione dei filosofi arabi Avicenna<sup>196</sup> e Al-Ġazālī<sup>197</sup>, tuttavia, Giacomo, seguendo Tommaso, afferma la conoscenza divina del singolare<sup>198</sup>, a partire dalla causalità divina che si estende a tutte le cose, che *preesistono* in Lui proprio in quanto causa:

D. 36, I princ., q. 1, co.

Ipsē autem Deus est causa rerum, non solum quantum ad naturam communem, sed etiam quantum ad omnia determinantia naturam communem. Ita igitur et Deus scit res, non solum quantum ad naturam communem, ut quidam dixerunt; nec solum secundum rationem generis et speciei, ut aliis uisum est; sed etiam quantum ad singularitatem uniuscuiusque.

THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*,

q. 57 a. 2 co.

Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem.

Dio conosce le *res* non solo dal punto di vista formale, vale a dire quanto alla *natura comune*, ma anche quanto a tutto ciò che determina la natura comune, ossia la *materia*<sup>199</sup>, dalla quale dipende l'individuazione di una essenza (*principia individuantia*)<sup>200</sup>: diversamente da quanto

<sup>196</sup> Cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 6, pp. 814-821.

<sup>197</sup> Cf. ALGAZEL, *Philosophia* lib 1, tract. 3, sententia tertia, in ID., *Logica et Philosophia Algazelis arabis*, ed. P. Liechtenstein, Venetiis 1506, f. 29ra-b.

<sup>198</sup> In realtà, anche Agostino sembra escludere che Dio abbia idee proprie delle realtà individuali: cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula 14* (ad Nebridium), 4: CSEL 34/1, ed. A. Goldbacher, Praha – Wien - Leipzig 1895, pp. 34, 13-35, 12 («Item quaeris, utrum summa illa ueritas et summa sapientia, forma rerum, per quam facta sunt omnia, quem filium dei unicum sacra nostra profitentur, generaliter hominis, an etiam uniuscuiusque nostrum rationem contineat. Magna quaestio. Sed mihi uidetur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum, non meam uel tuam ibi esse rationem; quod autem ad orbem temporis, uarias hominum rationes in illa sinceritate uiuere. Verum hoc cum obscurissimum sit, qua similitudine inlustrari possit ignoro, nisi forte ad artes illas, quae insunt animo nostro, confugiendum est. Nam in disciplina metiendi una est anguli ratio, una quadrati. Itaque quotiens demonstrare angulum uolo, non nisi una ratio anguli mihi occurrit; sed quadratum nequaquam scriberem, nisi quatuor simul angulorum rationem intuerer, ita quilibet homo una ratione, qua homo intellegitur, factus est; a ut populus fiat, quamuis et ipsa una ratio, non tamen hominis ratio, sed hominum. Si igitur pars huius uniuersi est Nebridius, sicut est, et omne uniuersum partibus confit, non potuit uniuersi conditor deus rationem partium non habere. Quam ob rem quod plurimorum hominum ibi ratio est, non ad ipsum hominem pertinet, quamquam miris rursus modis ad unum omnia redigantur. Sed tu id commodius cogitabis. His contentus sis interim peto, quamquam iam excesserim Naeuium»). Il testo è citato anche da Bonaventura: cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 35, art. un., q. 4, contra 1, p. 485b.

<sup>199</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*, q. 15 a. 3 ad 3 («Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est»).

<sup>200</sup> Anche se nel *respondeo* manca ogni riferimento alla *materia*, che questa costituisca il principio di individuazione risulta deducibile dall'ad 1: qui, riprendendo Tommaso (*ibid.*, q. 14 a. 11 ad 1), Giacomo afferma che, a differenza di quanto avviene per le specie intelligibili che l'intelletto umano astrae dai principi individuanti, la specie intelligibile dell'intelletto divino, che è l'essenza divina, non è immateriale per astrazione, ma per se stessa, «principium existens omnium principiorum que intrans rei compositionem, que sunt principia speciei siue principia indiuidui». Indirettamente, quindi, la materia è presentata come principio di individuazione della specie. Si ricordi che tra le proposizioni condannate da Tempier due riguardavano proprio questa dottrina tommasiana: «Quod, quia intelligentie non habent materiam, Deus non potest facere plures ejusdem speciei. (...) Quod Deus non potest multiplicare indiuidua sub una specie sine materia» (*CUP*, I, pp. 548-549, n. 473, artt. 81; 96): «La thèse a manifestement été ressentie comme une atteinte à la toute-puissance divine. À tort d'allieurs, car la toute-puissance divine n'est nullement compromise lorsqu'on déclare que Dieu ne peut réaliser ce qui est intrinsèquement impossible parce que impliquant contradiction» (R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* cit., p. 83; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*, q. 7 a. 2 ad 1).



avviene nel caso dell'intellezione umana – che non consente di attingere direttamente il singolare<sup>201</sup>, in quanto la materia, essendo pura potenzialità, non offre alcun contenuto intelligibile –, all'intelletto divino non può essere estranea la materia, essendo essa pure una realtà creata, sia pure come potenzialità in grado di ricevere diverse forme. Dio, spiega Giacomo, conosce il singolare come lo conoscerebbe perfettamente chiunque ne conoscesse i principi comuni e quelli individuanti, le cause prossime e quelle remote.

In rapporto all'intelletto divino, dunque, non bisogna considerare il singolare e l'universale allo stesso modo che in rapporto all'intelletto umano: è solo mediante un procedimento astrattivo (*per abstractionem*) che l'uomo può giungere, mediante la specie intelligibile, alla conoscenza di quelle realtà universali che sono le essenze stesse delle cose (le *quidditates*). Tuttavia, proprio questo modo di conoscenza comporta che i singolari siano esclusi dalla conoscenza umana, in quanto la specie intelligibile dell'intelletto umano non può essere la somiglianza dei principi individuanti (materiali). Nel caso di Dio,

‘species intellegibilis diuini intellectus, que est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam’<sup>202</sup>.

L'essenza divina è il *principio di tutti i principi* che rientrano nella composizione di una cosa, siano essi i principi della specie o quelli dell'individuo<sup>203</sup>: Dio, dunque, che conosce nella Sua essenza<sup>204</sup>, per mezzo di essa conosce tanto gli universali quanto i singolari.

Sulla conoscenza dei singolari, Giacomo ritorna anche nell'ad 5 della q. 3 del *II principale* della distinzione, nell'ambito della trattazione delle idee divine<sup>205</sup>. Qui, riprendendo ancora Tommaso, egli si confronta, per respingerla, con la posizione di Platone, il quale ha negato l'idea

---

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, q. 14 a. 11 co.: «(...) singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individuaem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate»

<sup>202</sup> D. 36, I princ., q. 1, ad 1. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 11 ad 1.

<sup>203</sup> Cf. anche D. 39, II princ., q. 3.

<sup>204</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 2, co.

<sup>205</sup> Che i singolari abbiano un'idea in Dio, anche Egidio lo afferma esplicitamente nella q. 4 del *II principale*, sulla base della considerazione che i singolari che sono e che possono essere, anche se in sé infiniti, sono finiti per l'intelletto divino. Di essi, pertanto, Dio ha l'idea. Inoltre, anche se qualcosa può essere al di là dell'intenzione dell'agente particolare, nulla può essere al di là dell'intenzione dell'agente universale, che tutto preconosce e dispone prima che sia. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 4, ad 4, f. 189va K: «(...) licet singularia que sunt et que possunt esse infinita sint in se, sunt tamen finite intellectui diuino. Et ideo in eo ideam habere poterunt cui finite existunt. Qualiter autem hoc intelligendum sit quod infinita Deo finite sunt, in 39 distinctione patebit. (...) licet aliqua sint preter intentionem agentis particularis, preter tamen intentionem uniuersalis agentis, qui omnia precognoscit et disponit antequam fiant, nihil omnino esse potest».

dei singolari<sup>206</sup>, in considerazione del fatto che le idee non sono produttive della materia, ma solo delle forme nei loro inferiori. D'altro canto il principio di individuazione del singolare è la materia<sup>207</sup>, mentre secondo la forma un qualunque singolare va collocato all'interno di una specie: pertanto l'idea non corrisponde al singolare in quanto singolare, ma solo in ragione della specie. La posizione di Platone sembra trovare ulteriore conferma nell'*intentio* della natura, la quale mira alla conservazione della specie e non del singolo. Proprio per il fatto che l'idea si riferisce alla specie, Aristotele<sup>208</sup> ha affermato, a sua volta, che negli accidenti della specie vi sono cause finali, mentre in quelli dei singolari solo cause efficienti e materiali: per lo stesso motivo, Platone non ha ritenuto che vi siano idee dei generi, in quanto l'intenzione del genere non comporta la produzione della forma del genere, ma della forma della specie:

De generibus uero bene dixit Plato quod 'non habent ydeam aliam ab ydea speciei, secundum quod ydea significat exemplar, quia numquam genus fit nisi in aliqua specie'<sup>209</sup>.

In prospettiva cristiana, però, occorre affermare (*nos ponimus*) che Dio è causa del singolare sia quanto alla forma sia quanto alla materia e che tutti i singolari sono ordinati dalla provvidenza divina; in Dio, dunque, vanno poste anche le idee dei singolari:

No clearer statement of his acceptance of radical aristotelian ontology is possible. The quid est is the concrete and in following Aristotle in this way Saint Thomas' account of the divine ideas is characterised by what has been called 'the radical intelligibility of the singular'<sup>210</sup>.

Circa la posizione di Tommaso, accolta da Giacomo nella questione prima del *I principale* della d. 36 – quella relativa alla creazione da parte di Dio della natura comune e della materia, sulla base della preesistenza in Dio di tutti i principi delle realtà create –, è interessante notare che per Egidio essa ha consentito a coloro che l'hanno sostenuta di 'avvicinarsi' soltanto alla verità, in quanto essa non tiene conto del fatto che la conoscenza del particolare dipende in ultima

---

<sup>206</sup> Anche Proclo (distaccandosi da Plotino) non ammette che vi siano idee dei singolari (come anche della materia prima, delle parti dei corpi, del male e degli accidenti): cf. P. KALLIGAS, *Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination*, in «Phronesis» 42 (1997), p. 206-227; cf. PROCLUS DIADOCHUS, *In Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (rist. an. Hildesheim 1961), p. 822-832 (testo greco); *In Parmenidem*, translata a Guillelmo de Moerbecca, ed. C. Steel, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1982 (Ancient and medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre - Series 1,3), p. 162-170.

<sup>207</sup> Sulla materia come principio di individuazione, cf. *II de quolibet*, q. 4, p. 53, 57-58 («in separatis non est nisi unum individuum tantum in una specie, cum plurificatio individuorum in eadem specie sit per materiam»). In particolare, comunque, Giacomo ritiene che la materia sia *causa unitatis numeralis* in senso sostanziale, laddove la *quantitas dimensiva* lo è in senso accidentale (cf. *I de quolibet*, q. 21, p. 227, 136-161); la forma, poi, è causa dell'unità numerica «ratione perfectionis et totalitatis [...]. Quia perfectio et actus est in composito per formam» (*ibid.*, p. 228, 170-175). Tale posizione può essere considerata «a compromise position» (M. PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta [1277-ca. 1320] cit.*, p. 55).

<sup>208</sup> Cf. ARISTOTELES, *De generatione animalium* V, 1, 778 a 30.

<sup>209</sup> D. 36, II princ., q. 3, ad 5. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 ad 4.

<sup>210</sup> V. BOLAND, *Ideas in God* cit., p. 226. Cf. M. D. JORDAN, *The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas*, in «Review of Metaphysics» 38 (1984), p. 24.

istanza dall'essere attuale e non dalla materia<sup>211</sup>. Il Romano ritiene, d'altro canto, che, anche nel caso in cui si affermino l'eternità del mondo e il carattere increato della materia, non per questo bisognerebbe ritenere che Dio non conosca i singolari<sup>212</sup>. L'argomento di Egidio rimanda alla consequenzialità tra *essere*, *natura* e *operare*: l'azione di una qualunque realtà dipende, infatti, dalla sua natura e alla diversità di natura deve corrispondere una diversità di operazioni<sup>213</sup>. Nel caso di Dio, occorre tener conto del fatto che Egli è l'*Ipsum esse* e la Sua natura (che non è distante dall'essere) è il Suo stesso essere, poiché in Lui vi è ogni nozione dell'essere: Dio, infatti, conosce tutte le cose che sono in quanto è causa di tutto ciò che è, così che la relazione dell'intelletto divino con l'esterno è una *relazione creatrice* e non solo di tipo conoscitivo. Giacché l'intelletto divino non ha bisogno di realtà esterne per essere attualizzato, Dio potrà conoscere le cose anche particolarmente, per il fatto che il loro progredire nell'essere non aggiunge nulla alla Sua scienza, in quanto, come insegna Dionigi, Egli è per tutti *causa dell'essere*<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 1, co, f. 185vb N («Sic dicentes autem licet inter ceteros magis ad ueritatem appropinquantes, non tamen in assignando causam dicti rationem per se assignant. Nam, ut habitum est, particularia non cognoscuntur particulariter nisi ut determinantur per actuale esse; quantumcumque igitur Deus producat materiam et formam uel Deus non cognoscet res particulariter, uel oportet eas determinari per actuale esse, ut particulariter cognoscantur et ita ex progressu rerum in esse aliquid accrescet diuine scientie. Et quod dicunt philosophos negasse cognitionem particularium a Deo, quia negauerunt Deum producere materiam et formam, plane apparet esse falsum, quia non dixerunt philosophi materiam ingenitam, quia non haberet principium productiuum, sed quia caruit durationis initio»). È il caso di ricordare che proprio Egidio avrebbe sviluppato una dottrina dell'*esse existentiae* come una *res* che si unisce accidentalmente all'essenza composta di materia e forma, dotandola di attualità di esistenza.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.*, NO. A questa prima obiezione, Egidio aggiunge che è *frivolum* l'argomento secondo cui Dio, producendo tutte le realtà particolari mediante le cause seconde, ignora i singolari.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, d. 38, II princ., q. 1, co., f. 202vb PQ.

<sup>214</sup> Sganciando la conoscenza divina dall'essere attuale delle cose, Egidio spinge lo statuto delle idee ben oltre la loro esemplarità: ciò che può essere immaginato ha un'idea ed è pertanto in qualche modo. Sf., ad esempio, *ibid.*, d. 36, II princ., q. 4, ad 1, f. 189rb G: «(...) licet hircocervus et chimera non sint entia in rerum natura, non tamen de ratione eorum est priuatio entis, et ideo imaginabilia sunt et ideam habent. Vel dicendum aliter et melius quod licet non sint entia quantum ad sui totalitatem, sunt tamen entia quantum ad suas partes». Ciò vale anche per il male: in tal modo l'idea si distacca dalla sola 'preesistenza causale', diventando il *semplice immaginabile*. Giacomo, come Tommaso, non si spinge fino a questo punto, essendo le idee, propriamente parlando, gli esemplari di ciò che è producibile, anche se non lo è di fatto. Per Tommaso, ad esempio, il riferimento al termine *hircocervus* comporta la possibilità di conoscere il significato del nome che è composto di due nomi: ma dell'ircocervo non è possibile conoscere l'essenza, proprio poiché «nihil est tale in rerum natura» (THOMAS DE AQUINO, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 2 l. 6 n. 2, in ID., *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, I, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1882, p. 347a). Analoga la posizione di Enrico di Gand, che considera l'*hircocervus* o il *tragelaphus* come concetti puramente nominali, *res a reor reris*, indifferenti all'essere (tanto *essentiae*, quanto *existentiae*) e al non-essere (cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa [Quaestiones ordinariae]*, a. 24, q. 3, co., Iodocus Badius, Parisiis 1520, f. 138v O: «Quid est enim precognitio est nuda et simpliciter cognitio et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis: et res non a ratitudine, sed a reor reris dicta, que ex sua intentione non determinat aliquod esse essentie uel existentie, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hircocervus uel Tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua»).

Dio, dunque, conosce nel particolare (nell'essere attuale) e nell'universale (nelle cause)<sup>215</sup>.

Il riferimento alla critica egidiana dell'argomento tommasiano può aiutare a cogliere i motivi dell'opzione di Giacomo per Tommaso<sup>216</sup>: la posizione tommasiana, infatti, appare del tutto coerente con l'impostazione generale della dottrina della scienza divina, costruita intorno alla nozione dionisiana di *preesistenza nella causa*<sup>217</sup> di tutto ciò che è e, in questo caso, dei principi (comuni e individuali) che rientrano nella composizione di una qualunque realtà.

Due rilievi si impongono al riguardo.

---

<sup>215</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 1, co., ff. 185vb O-186ra A («Notandum igitur quod modus actionis rei sequitur modum nature et ideo diuersitas actionum arguit diuersitatem nature, ut potest haberi a Damasceno, lib. 3, cap. 15: nam cum agere presupponat esse et esse naturam, modus agendi rei ex esse eius et natura ipsius declarari habet. Quod si de actionibus transeuntibus in exteriorem materiam aliquo modo habet calumniam, eo quod cum talia non sint perfectio agentis, sed acti, modus ipsorum non solum ex natura agentis, sed etiam acti declarari habet, non tamen uidetur habere calumniam utrum actus intelligendi declarandus sit ex natura intelligentis. Cum intelligere sit actus transiens in exteriorem materiam, omnis ergo intellectus cuius natura determinatur per actuale esse, res in suo actuali esse naturaliter cognoscere non poterit antequam per tale esse determinetur. Ideo non omne sic intelligens uel cognoscit particularia particulariter uel ex progressu rerum in esse aliquid scientie eius accrescit. Ideo dato per impossibile quod aliquid agens agat non ex suppositione materie ita quod non solum formam induceret sed essentiam materie crearet, si haberet naturam distantem ab esse quia modus intelligendi sequeretur modum nature eius, ut cognosceret res secundum actuale esse, oporteret eas determinari per tale esse sic et natura eius per actuale esse determinatur. Nam intelligere quod competit rei cuiusmodi esse est distans a natura, de necessitate quantum ad presens duo habet, ex eo quod est in tali natura siue in supposito talem naturam habentem: primo quia non est actus purus, sed ammistus potentie, cum sit in re in cuiusmodi natura potentialitas habet esse; secundo non est ipsum esse, nam nulli rei est actio essentialis, ita quod suum agere sit suum esse si habeat esse distans a natura ex eo autem quod tale intelligere ammistam potentialitatem habet non est de se omnino determinatum, et ideo oportet res per tale intelligere intellectas secundum suum esse determinari ut in suo esse determinate cognoscantur. Rursum quia non est ipsum esse non reseruat in eo omnis ratio essendi, propter quod non poterit in seipso absque alia determinatione res secundum suum esse cognoscere; et ideo nisi per esse res determinantur sic intelligens eas in suo esse cognoscere non poterit et quia cognoscere particolare ut particolare est ipsum cognoscere secundum suum actuale esse, cognoscere autem ipsum uniuersaliter est ipsum scire solum secundum esse quod habet in suis causis, uel secundum suam rationem quidditatis omne igitur habens naturam distantem ab esse uel non cognoscit particolare particulariter uel si cognoscit ipsum, aliquid accrescit scientie sue ex eo quod res progrediuntur in esse. Deus igitur cum sit ipsum esse et suum intelligere et non habeat potentialitatem ammistam sed in eo reseruetur omnis ratio essendi, poterit res cognoscere etiam particulariter et ex eo quod res progredientur in esse nihil accresceret scientie sue, quod et hoc concordat cum uia Dionysii, 7 *De diuinis nominibus*, quia dicit Deum omnia existentia ab ipso cognoscere in quantum omnibus est causa essendi. Nam ex hoc omnibus est causa essendi, quia est ipsum esse et habet naturam indistantem ab esse, propter quod in eo omnis essendi ratio reseruat»)».

<sup>216</sup> Le posizioni di Tommaso nel commento sentenziario e nel *De veritate* sono analoghe a quella della *Summa theologiae* (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co.; *De veritate*, q. 2 a. 7 co.).

<sup>217</sup> Cf., ad esempio, DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* II, 8; V, 5; XIII, 2, pp. 133, 3-4; 183, 12-184, 7; 227, 6-228, 2 (la nozione di *preesistenza* nella mente divina viene resa mediante verbi quali *comprehendere*, [*prae*]ambire, [*co*]ambire, *superare*, *anteesse* nella versione latina di Scoto Eriugena e mediante verbi quali [*prae*]accipere, [*circum*]accipere, *prae habere*, *praeexistere* in quella di Giovanni Saraceno: per uno sgarado sinottico sulle diverse versione latine del *De diuinis nominibus*, cf. *Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, ed. P. Chevallier, 2 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1937, I, pp. 1-561; cf. anche la *Nomenclature des formes les plus intéressantes des traductions latines, de la première partie*, pp. CXIX-CLXVII). Anche Proclo si serve di espressioni quali πρότερον ἔχειν e προὑπάρχειν: tuttavia, per Proclo «a cause does not 'precontain' its effects; it is its effects in an ontologically superior, because more unified, form. The effects, in turn, are their causes in an ontologically inferior, because less unified and more differentiated, form» (P. W. ROSEMAN, *Omne agens agit sibi simile* cit., p. 101). Per il ruolo di questa nozione nella riflessione politica di Giacomo rinviamo al precedente capitolo.

In primo luogo, Giacomo chiarisce, in linea con Tommaso, che la *specie intelligibile* non è altro dalla stessa essenza divina, la quale funge da *medium* attraverso cui Dio conosce: in tal modo è possibile rispondere alle obiezioni di quanti (si pensi ad Olivi) ritengono una tale concezione troppo antropomorfica e poco rispondente alla assoluta trascendenza divina.

In secondo luogo, guardando alla successiva produzione di Giacomo, bisogna registrare un significativo ridimensionamento della dottrina dell'*astrazione*, che il maestro agostiniano mostra, in questo caso, di condividere, affermando che l'essenza divina non è immateriale per astrazione. Come si è visto nel corso del precedente capitolo, nelle quodlibetali Giacomo elabora, infatti, una dottrina gnoseologica secondo cui l'oggetto esterno, considerato nella sua individualità, non esercita alcuna causalità formale o efficiente nella genesi dell'atto conoscitivo: è piuttosto l'anima ad agire come causa formale di una conoscenza che ha in Dio la sua causa efficiente:

Anima autem movetur principaliter, a Deo quidem efficienter, qui ipsam producit, a se ipsa vero formaliter; a sensibus vero et a sensibilibus movetur non principaliter, sed per modum excitationis et inclinationis cuiusdam, ut dictum est. Et ideo, causa scientiae principaliter in nobis est Deus et ipsa anima<sup>218</sup>.

Il ruolo riservato all'astrazione viene profondamente limitato, entro tale prospettiva, in quanto la specie intelligibile perde il suo carattere di risultato di una 'acquisizione dall'esterno': la presenza nell'anima di *idoneitates*, intermedie tra la pura potenza e l'atto completo, comporta, sul versante della dottrina dell'intelletto, che l'oggetto esterno eserciti su di esso solo una eccitazione, che è all'origine di un processo di attualizzazione di una forma già presente nell'intelletto, sia pure in maniera solo potenziale.

#### 2.1.2.b I princ., q. 2

La conoscenza perfetta di una cosa richiede che si conosca anche tutto ciò che può accadere a quella cosa, come la corruzione per qualche male<sup>219</sup>. Dio, quindi, non conoscerebbe perfettamente le cose buone, se non conoscesse anche le cose cattive<sup>220</sup>, benché queste non siano a Lui riconducibili come alla loro causa. Quanto al modo in cui il male viene conosciuto, occorre

---

<sup>218</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 175, 613-617.

<sup>219</sup> Analoghi gli argomenti offerti da Tommaso nel commento sentenziario (in cui l'accento è posto sulla privazione cui è soggetto il bene partecipato nelle creature e che non è esente da difetto) e nel *De veritate* (poiché Dio ha una conoscenza propria di tutti i Suoi effetti, conoscendo ciascuno in quanto determinato nella sua natura, conosce anche tutte le negazioni e le privazioni opposte e tutte le contrarietà che si riscontrano nelle cose). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 co. e *De veritate*, q. 2 a. 15 co.

<sup>220</sup> Come viene chiarito nell'ad 1, la scienza che Dio ha delle cose cattive non è causa del male, ma solo del bene, mediante cui il male viene conosciuto.

precisare che *ogni cosa è conoscibile in quanto è* ed essendo il male una privazione di bene<sup>221</sup>, Dio lo conosce in quanto conosce il bene, come la tenebra è conosciuta per mezzo della luce<sup>222</sup>.

Il problema della conoscenza che Dio ha del male viene ripreso nell'ad 1 della q. 3 del *II principale* della distinzione: Dio non può avere l'idea del male, in quanto l'idea indica una forma, che è il *principium formationis* di una cosa. In Dio, non essendovi alcun principio del male, non può esservi alcuna idea del male. Analoga considerazione va fatta se si considera l'idea come *ratio* o *similitudo*, in quanto il male viene conosciuto esclusivamente *per rationem* o *per speciem boni*<sup>223</sup>.

Dio, infine, conosce anche le cose vili, in quanto ha scienza di tutto quello a cui si estende la Sua causalità. Ciò non significa che Egli sia avvilito da questa conoscenza; questo, infatti, potrebbe avvenire in tre modi<sup>224</sup>:

- Se Egli fosse informato dall'immagine rappresentativa della cosa vile. Tuttavia Dio conosce tutte le cose nella Sua essenza, che è pura attualità e l'intelletto divino non viene informato dall'immagine rappresentativa di qualcosa.
- Se insieme a ciò che è vile non potesse conoscere ciò che è nobile. Si è detto, però, che Dio conosce le cose in quanto sono e che tutto ciò che in esse è male viene conosciuto come privazione del bene.
- Se intendesse con più operazioni ciò che è più vile e ciò che è più nobile. Dio, però, conosce tutto nella Sua essenza con una sola operazione.

### 2.1.2.c I princ., q. 3

Per comprendere come in Dio siano presenti le cose da Lui conosciute, di modo che una tale presenza non risulti contraddire l'assoluta semplicità divina, occorre chiarire che qualcosa può *essere in altro* in duplice modo: *secondo l'essenza* o *secondo la similitudine*.

---

<sup>221</sup> Il male, in questo senso, non può essere conosciuto *per speciem propriam* (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 2, co., f. 186rb F). Come attesta anche Aristotele nel *De anima*, «'rectum est iudex sui et obliqui'. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, uidetur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia mali non desit» (D. 36, I princ., q. 2, sed c.; cf. ARISTOTELES, *De anima* A, 5, 411 a 5).

<sup>222</sup> Analoga è, al riguardo, la posizione di Egidio, il quale, rispondendo a quanti ritengono, erroneamente, che «Deus cognoscendo bona participata cognoscit mala secundum specialem rationem» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 2, co., f. 186rb G), si era riferito all'autorità di Dionigi, «qui assimilat cognitionem diuinam luminis. Vnde sicut lumen si quid cognituum esset, tenebras cognosceret non aliunde cognitione accipiens, licet tenebre sint priuatio luminis. Ita Deus per seipsum mala cognoscit cum malum sit priuatio boni» (*ibidem*; cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* VII, 2, pp. 196, 8-197, 2).

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, II princ., q. 4, co., 189rb E (qui si parla di una conoscenza *in speciei privatione*). Cf. *ibid.*, ra CD: «Nam mala habent ideam in Deo non a qua imitantur et cum qua concordant, sed a qua recedunt et discordant».

<sup>224</sup> D. 36, I princ., q. 2, co. (resp. 2): «'Tripliter enim posset intellectus diuinus uilificari, si intelligeret uilia: uno modo si informaretur similitudine illius uilis; secundo, si simul cum illo uili non posset nobile intelligere; tertio, si alia operatione intelligeret uilius et nobilius'». Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2.

- 1) Secondo il primo modo, una creatura si dice ‘in Dio’ in quanto *conservata* da Dio *nell’essere*. Ma, in questo caso, si dovrebbe dire piuttosto che Dio è nella creatura. In Dio, infatti, si dicono essere nella Sua essenza solo gli attributi e le tre persone.
- 2) Nel secondo modo, quello *secundum similitudinem*, bisogna distinguere la similitudine del conoscente da quella della causa agente:
  - a) nella prima, una cosa è nel conoscente in quanto è *nella sua scienza*;
  - b) nella seconda, una cosa è nell’agente in quanto è *nella sua potenza attiva*.

In Dio questi due modi sono congiunti, in quanto Egli conosce nella Sua scienza le cose che è in Suo potere creare. Questa conoscenza che Dio ha delle cose non contraddice la Sua semplicità, in quanto in Dio nulla è diverso da Lui: le creature, in quanto sono in Dio, non sono altro da Lui, poiché, come insegna Anselmo, le creature in Dio sono la Sua stessa essenza creatrice<sup>225</sup>.

Giustiniani, riferendosi alla presente questione, ha inteso questa posizione di Giacomo come espressione di «un altro orientamento»<sup>226</sup> rispetto a quello, da noi già richiamato nel precedente capitolo, della q. 5 della *I de quolibet*:

Et videtur esse dicendum quod creatura vel essentia creaturae antequam sit in actu, est res aliqua non simpliciter sed cum determinatione, scilicet ut obiectum cognitum. (...) Dictum est enim quod res, antequam sit in actu et in sua natura, sunt in Dei scientia; et hoc dupliciter, videlicet et ut non sunt aliae ab ipso, et etiam ut sunt ab ipso distinctae. Si ergo Deus cognoscit creaturas antequam sint, etiam ut sunt ab ipso aliae et distinctae, id autem quod intelligitur est obiectum cognitum, quod quidem oportet aliquid esse. Nam quod nullo modo est et omnino nihil est, non intelligitur; manifestum est quod creatura, etiam antequam sit in effectu, est aliquid ut obiectum cognitum<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion* 8, p. 23, 31-32.

<sup>226</sup> P. GIUSTINIANI, *Il problema delle idee in Dio* cit., p. 313.

<sup>227</sup> *I de quolibet*, q. 5, pp. 63, 59-64, 69. Poiché Dio conosce le creature (o le loro essenze) prima che siano in atto, esse devono essere qualcosa, perché *ciò che non è* in senso assoluto non può neanche essere conosciuto: prima di essere nell’effetto, allora, le creature devono essere qualcosa come oggetto conosciuto (*ut obiectum cognitum*): esse sono *verae res ut exemplatae* (*ibid.*, p. 65, 104): «Exemplar autem creaturarum, ut dicunt, radicaliter quidem est ipsa divina essentia ut imitabilis est, in quantum continet virtute creaturam. Et hoc est dicere ut causa est. Completive autem et formaliter est idea, quae nihil est aliud quam divina essentia ut imitabilis intellecta ab ipso Deo. Nam idea est ratio intellectualis» (*ibid.*, 104-109). Prima di esistere, le creature erano *res generis vel praedicamenti* (*ibid.*, 138). Cf. anche *De divinis praedicamentis*, VII, p. 220, 897-898: «ens possibile et determinabile est radix omnium generum, sed non omnium praedicamentorum». In forza della conoscenza che Dio ha delle realtà create – che è una conoscenza *per causam*, in quanto Egli pre-contiene tutte le cause e ogni modo di causalità –, in Lui sono le *rationes ideales* di tutto ciò che è e queste si distinguono secondo i diversi modi e gradi di imitabilità della medesima essenza divina: cf. *I de quolibet*, q. 5, p. 64, 88-89 («Unde et secundum diversos modos et gradus imitabilitatis accipitur idealium rationum distinctio»).

Il nuovo orientamento consisterebbe, per Giustiniani, nel fatto che, mentre nella *I de quolibet*, Giacomo sembrerebbe ammettere, in linea con Enrico di Gand, l'esistenza delle cose in Dio, come essenze-idee distinte da Lui<sup>228</sup>, nella *Abbreviatio* egli affermerebbe che

l'essenza di Dio è la similitudine di tutte le cose che hanno l'essere da Dio e, quindi, niente è diverso da Dio<sup>229</sup>.

Tuttavia, lo stesso Giustiniani aveva precedentemente riconosciuto che nella q. 5 della *I de quolibet* Giacomo afferma la preesistenza in Dio delle essenze delle cose solo *ut obiecta cognita* e non come realmente distinte dalla stessa essenza divina:

Per Giacomo le essenze vengono conosciute da Dio come distinte, prima che vengano all'attualità esistenziale, *ut obiecta cognita*. Le essenze sono, dunque, degli oggetti rispetto all'Essenza divina, oggetti da Dio conosciuti come imitabili da parte degli enti creati, cioè oggetti-cause delle realtà che dovranno venire all'esistenza (...). Con tali affermazioni, Giacomo dichiara di essere concorde con coloro (= Tommaso ed Enrico di Gand) i quali insegnano che le cose, prima di esistere effettivamente, sono vere *ut exemplatae*, e pertanto non sono altro che la divina Essenza conosciuta come imitabile sotto diverse angolazioni da parte delle creature. (...) Giacomo non intende affermare per le essenze un'autonoma esistenza reale distinta o addirittura prescindente dall'essenza divina, quasi a sostenere una consistenza ultrarealistica delle idee in Dio, o meglio delle idee *insieme con Dio*<sup>230</sup>.

È probabile che a condizionare l'interpretazione di Giustiniani sia stata l'attribuzione alle quodlibetali (composte a Parigi) di un'antiorità cronologica rispetto all'opera che egli identifica ancora come l'*Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani* (risalente al periodo napoletano): ritenere, come si è visto, che le cose in Dio siano presenti solo secondo la similitudine non equivale a non condividere più «l'affermazione parigina di una sorta di preesistenza delle essenze delle cose in Dio»<sup>231</sup>. Tanto nella lettura sentenziaia quanto nelle quodlibetali, Giacomo, al contrario, mantiene – come si chiarirà nel corso del *II principale* di questa distinzione – la medesima concezione tommasiana dell'esistenza delle idee-essenze in Dio, certamente prossima, ma non esattamente riducibile, alla posizione di Enrico di Gand, basata, come si è detto, sulla distinzione di *esse essentiae* ed *esse existentiae*; inoltre, in entrambe le opere, per Giacomo le idee non sono intese come realmente distinte dall'essenza divina, cosa che implicherebbe una molteplicità contraria alla

---

<sup>228</sup> In realtà, Giustiniani aderisce qui all'interpretazione ultraessenzialista di Enrico, di cui abbiamo già parlato nel precedente capitolo.

<sup>229</sup> P. GIUSTINIANI, *Il problema delle idee in Dio* cit., p. 313.

<sup>230</sup> *Ibid.*, pp. 303-305.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 313.



semplicità divina. Indubbia, però, la diversità di prospettiva: laddove nel commento sentenziario il problema è di ordine teologico, essendo volto a giustificare la *presenza delle cose in Dio*, in modo da garantire la creazione libera e finalisticamente ordinata di tutte le cose, nella q. 5 della *I de quolibet* la questione è soprattutto di ordine metafisico e gnoseologico (e solo indirettamente teologico), in quanto riguarda la *struttura stessa del reale*, colto nella sua composizione di *esse* ed *essentia*, e la *conoscenza che l'intelletto creato può conseguire* rispetto a ciò che esiste o meno in maniera attuale. Anche in questo secondo caso, d'altro canto, Giacomo pone al centro della sua riflessione l'argomento della coincidenza in Dio di ciascuna creatura con la Sua essenza creatrice:

Hoc enim modo creatura in Deo non est aliud quam creatrix essentia, quia essentia non dicit respectum ad aliquid extra<sup>232</sup>.

Da un confronto con il commento sentenziario di Egidio, risulta, inoltre, che Giacomo condivide l'argomentazione del Romano<sup>233</sup>, il quale, ponendo un triplice modo secondo cui le cose si dicono essere in Dio (*nell'essenza, nella scienza, nella potenza*), aveva escluso che le realtà create possano dirsi presenti nell'essenza divina<sup>234</sup>, in quanto, come Giacomo ritiene, «in essentia Dei esse dicuntur attributa et tres persone»<sup>235</sup>. Per Giacomo, però, il secondo e il terzo modo sono casi particolari del medesimo modo di essere in Dio *secundum similitudinem*, sulla base della distinzione tra similitudine del conoscente e della causa agente<sup>236</sup>.

<sup>232</sup> *I de quolibet*, q. 5, p. 63, 35-36.

<sup>233</sup> Nel suo commento sentenziario, invece, Tommaso aveva inteso l'*esse in alio* in triplice modo, con riferimento alla scienza, all'essenza e a Dio stesso inteso come sussistente in cui sono l'essere e l'operare: le cose risultano presenti nella scienza divina, in quanto da Lui conosciute, e in Dio, in quanto tutte soggiacciono alla sua operazione. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 co. («haec praepositio in secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen Deus significat rem subsistentem, cujus est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera, quorum domini sumus in nobis esse; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt. Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis»).

<sup>234</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 3, co., f. 186vb P («In Dei autem essentia non sunt nisi quae sunt eiusdem essentiae cum ipso»).

<sup>235</sup> *Ibidem*. Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 co. («creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa»).

<sup>236</sup> Egidio precisa che la presenza nella scienza e nella potenza divine (benché queste non siano realmente distinte dalla Sua essenza) dipende da una *certa relazione* che queste comportano: «licet igitur eandem rem dicant scientia, essentia et potentia in Deo, tamen propter aliam et aliam habitudinem importatam per ipsa, aliqua sunt in Deo, quia sunt in eius scientia et potentia quod esse in eius essentia non dicuntur et quia, ut dictum est, non solum dicitur esse in Deo quod est in eius essentia, sed quod est directe et per se in eius scientia et potentia. Cum scire et posse diuinum ad omnia que processerunt ab ipso se extendant, omnes res create in Deo esse dicuntur, non quia Deus illa sit, propter quod

#### 2.1.2.d Il principale, q. 1

Il *II principale* della d. 36, è dedicato al *come* della presenza in Dio delle cose conosciute, luogo divenuto ormai classico, a partire dalla *Glossa* di Alessandro di Hales, della dottrina delle idee. Come nei commenti di Tommaso e di Egidio, nessuna dimostrazione viene fornita da Giacomo circa l'esistenza delle idee, che risulta, piuttosto, una conseguenza delle precedenti e più generali riflessioni sulla scienza divina, preparata dalla nozione di *imitabilità dell'essenza divina* introdotta sin dalla precedente distinzione<sup>237</sup>.

La struttura dell'argomentazione proposta da Giacomo non corrisponde in maniera puntuale né al commento di Tommaso né a quello di Egidio, anche se risultante dall'utilizzo congiunto di testi dei due maestri. L'argomentazione viene suddivisa in tre argomenti, che riguardano:

- il significato del termine e il suo rapporto con la realtà che indica («Quid sit ydea»);
- la necessità delle idee divine («Vtrum sit necessarium ponere ydeas»);
- il modo proprio (o improprio) di attribuire a Dio delle idee («Vbi huiusmodi ydee ponende sunt»).

Sulla base della q. 46 *De diversis quaestionibus* di Agostino<sup>238</sup>, le idee, se considerate in senso strettamente linguistico, altro non sono che *formae* o *species* di tutto ciò che è. Se però si guarda alla verità delle cose, esse non sono altro che *rationes* o *similitudines* o *exemplaria*. Le idee sono, quindi, le forme intellettuali o le specie delle cose esistenti nell'intelletto e non sono nelle cose di cui sono idee. Nell'intelletto divino, tuttavia, esse non hanno solo *valore noetico* (fungendo da principio di conoscenza), ma hanno anche un *valore pratico*, nel senso che sono gli esemplari a somiglianza dei quali tutte le cose sono create<sup>239</sup>: come per Tommaso ed Egidio, anche per Giacomo le idee sono al tempo stesso il *modello secondo cui tutte le cose sono create* e indicano il *modo in cui le cose da Lui conosciute sono presenti nella Sua essenza*. Le idee, quindi, sono necessarie in quanto l'agente che agisce per necessità di natura dev'essere ricondotto a un agente

---

dici esse in eius essentia, sed quia Deus illa scit et potest, unde in eo sunt, quia sub eius scientia et potentia continentur» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 3, co., f. 186vb P).

<sup>237</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 4, co. («Sed diuina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Vnde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diuersimode est participabilis uel imitabilis a diuersis»).

<sup>238</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46: CCSL 44A, pp. 70, 1-73, 73.

<sup>239</sup> L'idea è forma *ad cuius similitudinem* qualcosa è fatto: essa, in quanto *exemplar*, differisce, dunque, dalla forma presente in atto nell'agente (*a qua*) e dalla forma presente nel composto (*secundum quam*). Nella q. 46, tuttavia, Agostino non parla né di esemplari né di similitudini. Ciò appare coerente con uno sviluppo della dottrina che orienta alla questione della conoscenza che l'anima razionale può conseguire, piuttosto che a quella strettamente teologica della presenza delle cose in Dio: «Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a deo conditae, omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum uisione fit beatissima» (*ibid.*, p. 73, 65-71). L'anima, dunque, conosce per Agostino nelle *ragioni eterne* grazie a un'illuminazione divina.

immobile e principale, che agisce per conoscenza e mediante l'intelletto<sup>240</sup>. In esso, infatti, devono esservi le idee. Anzi, occorre dire che, in senso proprio, *le idee sono solamente nella mente divina*<sup>241</sup>, poiché solo ciò che è in essa ha carattere di stabilità e di immutabilità<sup>242</sup>.

Due *errori* vengono registrati al riguardo:

- Alcuni hanno ritenuto che le cose procedessero dal *caso*. Questo, tuttavia, contrasta con la 'necessità' delle idee, in quanto ciò che avviene per caso non avviene a imitazione di un esemplare da parte di un agente:

Ea autem que constituuntur a casu non fiunt ad aliquid imitandum. 'Hec enim uidetur ratio ydee quod ydea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem',<sup>243</sup>.

Non è secondaria, in questo contesto, la precisazione, di ascendenza tommasiana<sup>244</sup>, della auto-determinazione del fine da parte dell'agente<sup>245</sup>, in quanto

when something is made in imitation of another by an agent that has not *itself* determined the end, then the imitated form will not have the character (*ratio*) of an exemplar, or idea. Thus, we do not say that the form of a man who generates is the idea, or exemplar, of the child who is generated since the end is determined instead by nature (and [...] ultimately by God). Rather, we only say that a form is the exemplar of another when an agent, acting for

---

<sup>240</sup> Come Tommaso, Giacomo preferisce partire dalle creature e dall'ordine del mondo per risalire alla scienza divina, piuttosto che partire da Dio per provare che Egli deve conoscere tutte le cose mediante nozioni distinte: «En cela saint Thomas retrouve la démarche d'Augustin dans la Question 46, qui n'est pas une déduction a priori, mais une argumentation à partir de l'ordre et de la distinction des choses qui doivent bien avoir leur raison en Dieu – l'existence de Dieu étant préalablement admise par la fois» (F. GUILLAUD, *Les idées divines selon saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 103 [2003], p. 390). Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 72, 41-48: «Quis autem religiosus et uera religione imbutus, quamuis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore deo esse procreata, eoque auctore omnia quae uiuunt uiuere, atque uniuersalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari?».

<sup>241</sup> È questa un'affermazione che non si trova in Tommaso e che è, invece, propriamente 'agostiniana'.

<sup>242</sup> Cf. D. 36, II princ., q. 1, co. («'principales quedam forme uel rationes rerum stabiles adque incommutabiles'»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 1, co., f. 187va K; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46,2: CCSL 44A, p. 71, 26-27.

<sup>243</sup> D. 36, II princ., q. 1, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 1 co. («Haec ergo uidetur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem»).

<sup>244</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>245</sup> In questo senso, occorre riconoscere che l'esemplare esercita una *duplice causalità: finale* (in quanto suscita la volontà dell'agente a produrre un effetto) e *formale* (in quanto determina l'effetto che produce). Cf. D. L. GREENSTOCK, *Exemplar Causality and Supernatural Order*, in «The Thomist» 16 (1953), p. 6. Servendosi del testo tratto dal *De veritate* (q. 3, a. 1 co.), Giacomo anticipa il riferimento all'*intenzione dell'agente*, che nel commento tommasiano si trova in una successiva distinzione (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2: «effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accidat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito»). Il riferimento esplicito alla volontà compare invece più avanti, nella q. 3 del *II principale*: «Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas'». Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 5 co.

an end, determines that end *himself*. In this way, we say the form of art that exists within the mind of the artisan is an ‘exemplar’, or ‘idea’, of an artifact<sup>246</sup>.

- Altri hanno ritenuto che le cose procedessero *necessariamente* dal primo principio. Tuttavia ciò che agisce per necessità di natura non si dice che realizzi qualcosa secondo un esemplare: non si dice, infatti, che la forma di un uomo che genera sia l’idea o l’esemplare dell’uomo che viene da lui generato e questo perché l’agente che agisce per natura non determina da sé il fine, che dipende invece da un agente superiore, che deve agire intellettivamente<sup>247</sup>. Che le idee siano necessariamente in Dio non significa che Dio debba necessariamente creare.

Affermando la necessità delle idee divine, non si intende negare che l’essenza divina sia l’unico principio conoscitivo e operativo di Dio: le idee, infatti, non sono altro dalla Sua essenza, la quale ha ragione di idea in quanto in relazione ad altro. Si impongono al riguardo, alcune ulteriori considerazioni:

- Innanzitutto, la processione non necessaria delle creature da Dio richiede di essere completata dal riferimento alla volontà con cui Dio pone in essere le creature; non basta che qualcosa sia pensato da Dio per esistere: occorre che Dio lo voglia<sup>248</sup>.
- In secondo luogo, se la necessaria presenza in Dio di idee – intese come la conoscenza che Dio stesso ha della molteplicità di partecipazioni possibili della Sua essenza –, richiede che in Lui vi sia un verbo, nel quale Egli si ‘dica’ come diversamente imitabile dalle creature<sup>249</sup>, ciò suppone che in Lui vi sia anche una perfetta auto-intellezione (o *intuitio*). Questa intelletione, da intendere non come ciò di cui Dio ha bisogno per conoscersi, ma come il ‘termine’ della conoscenza che Dio ha di se stesso, è null’altro che il Verbo consustanziale al Padre. Anche se dal testo del commento di Giacomo non è possibile evincere lo sviluppo di una riflessione in questo senso, l’*in contrarium* della questione, che offre alla posizione sostenuta da Giacomo l’argomento di autorità in favore dell’esistenza delle idee, fa

---

<sup>246</sup> G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., p. 7. Cf. V. BOLAND, *Ideas in God* cit., p. 205.

<sup>247</sup> L’esempio dell’uomo che genera un altro uomo rafforza l’idea per cui, a differenza di una forma naturale, un esemplare non predetermina solo il fine dell’operazione dell’agente, ma anche il fine dell’effetto. In tal senso, una forma naturale viene detta *esemplare* in senso improprio: propriamente *esemplare* è il modello di cui un agente si serve per produrre qualcosa (*esemplare esterno*) o, in senso primo, l’idea-modello esistente nella mente dell’agente. La nozione di ‘esemplarità’ è, quindi, una nozione analoga: cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 21-25.

<sup>248</sup> Ciò risulterà più chiaro alla luce della distinzione 38 (cf. *infra*) e, soprattutto, delle distinzioni 45-48 sulla volontà divina, per le quali si rimanda al capitolo quarto.

<sup>249</sup> Cf. F. GUILLAUD, *Les idées de Dieu selon saint Thomas d’Aquin* cit., pp. 400-401: «il doit aussi se prendre lui-même pour objet dans une ‘diction’, une formulation des différents rapports de participations. C’est dire qu’une sorte de ‘production’ intellectuelle semble nécessaire pour que l’essence divine, en plus de se connaître absolument dans son existence propre, se connaisse comme imitable, comme participable selon la diversité des rapports possibles. Il faut qu’elle se prononce sur elle-même, qu’elle produise une certaine conception d’elle-même en tant qu’imitable, qui soit précisément ce que l’on appelle l’idée. L’essence *intellecta ut imitabilis* est une *intentio*».

riferimento al Verbo divino, affermando che «qui negat ydeas, negat Dei Filium esse»<sup>250</sup>. In ogni caso, poiché la semplicità divina richiede che in Dio l'atto intellettuale sia unico, bisogna ritenere che Dio non pensi se stesso prima *simpliciter* e poi in quanto imitabile, ma si pensi nei due modi con un medesimo atto. Pertanto, le idee non sono create, ma sono eterne: questo aspetto, sul quale, ancora una volta, il testo di Giacomo non si sofferma, appare centrale in quanto porre le idee come creature equivarrebbe ad accostarsi all'eresia ariana,

car, à la faveur d'arguments de convenance faisant une analogie entre la conception des idées et la procession du Verbe, on pourrait être amené à présenter le Fils comme la première créature de Dieu<sup>251</sup>.

### 2.1.2.e II princ., q. 2

Poiché l'ordine e la distinzione delle cose procedono dalla sapienza divina, occorre ammettere in Dio nozioni distinte<sup>252</sup> delle diverse cose<sup>253</sup>. Ciò non è contro la semplicità divina: l'idea di un'opera è nella mente di chi la fa quale oggetto conosciuto e non quale specie mediante la quale si conosce (ossia come *forma faciens intellectum in actu*). La semplicità divina non è, quindi, compromessa dalla conoscenza di molte cose: lo sarebbe, piuttosto, se l'intelletto divino fosse attuato da parecchie specie. Dio, invece, conosce la Sua essenza in maniera perfetta, non solo in sé, ma anche in quanto imitabile e partecipabile secondo un qualche modo di similitudine da parte delle creature. L'idea, dunque,

'ex parte essentie una est. Sed pluralitas inuenitur ex parte diuersarum proportionum creaturarum ad ipsam'<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> D. 36, II princ., q. 1, sed c. L'adagio, attribuito ad Agostino, lo si trova per la prima volta (per quanto ci è stato possibile individuare) in Guglielmo di Auxerre (GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. II, t. I, tract. I, c. 1, p. 12, 1-2). L'editore segnala in nota: «Non inuenitur nisi ad sensum ap. Aug., *Retract.*, I, c. 3, n. 2 (P.L., 32,589); *De div. quaest.* 83, q. 46, n. 2 (P.L., 40,30); *De Trin.*, VI, c. 10, n. 11 (P.L. 42, 931)».

<sup>251</sup> F. GUILLAUD, *Les idées de Dieu selon saint Thomas d'Aquin* cit., p. 392.

<sup>252</sup> La distinzione di idee è una distinzione non reale, ma di ragione. Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 115-116: «The multiplicity that Thomas attributes to the ideas, although logical, is ultimately rooted in an ontological reality. (...) the multiplicity of divine ideas, although logical, is nevertheless reduced to the truth of the divine essence, an essence that is itself ontologically open to being imitated in a multiplicity of ways».

<sup>253</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 72, 53: «Singula igitur propriis sunt creata rationibus».

<sup>254</sup> D. 36, II princ., q. 2, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 2 co. Cf. F. GUILLAUD, *Les idées de Dieu selon saint Thomas d'Aquin* cit., p. 393: «L'essence divine n'est pas une poussière d'essences, elle est une et simple. Mais elle contient suréminemment la multiplicité infinie des essences possibles, pour autant qu'elle est diversement imitable. Dans la mesure donc où l'essence divine s'intelligit elle-même comme 'participable', selon tel ou tel degré, elle est l'idée de telle ou telle créature».

L'*id quo* (ossia il *principio*) della conoscenza risulta uno, ma l'*id quod* (vale a dire l'*oggetto* della conoscenza) è molteplice, essendo la totalità delle partecipazioni attuali o possibili di questa essenza.

Analoga è la posizione assunta da Tommaso nel commento sentenziario<sup>255</sup> e nel *De veritate*<sup>256</sup>: in entrambe queste opere, però, manca il riferimento all'ordine differenziato delle creature (*ordo et distinctio rerum*) che, invece, costituisce il punto di partenza dell'argomentazione di Giacomo. Questo argomento, in realtà, sembra essere tratto da Egidio, il quale, senza discostarsi sostanzialmente dalla opinione di Tommaso, rimanda alla razionalità dell'agire divino, che produce in maniera ordinata cose diverse secondo nozioni diverse:

causa quare ponere cogimur in Deo pluralitatem idearum est quia dicimus Deum rationabiliter agere. Sed nullum agens rationabiliter diuersa ordinate producit si ea producat secundum eandem rationem. Non est enim rationale sed causale diuersa esse et ordinata que secundum rationem unam producta sunt<sup>257</sup>.

Rispetto al testo di Tommaso utilizzato da Giacomo, Egidio è, comunque, meno esplicito nell'articolazione dell'unità e della molteplicità delle idee in rapporto all'essenza divina e alla relazione delle creature con questa. Significativamente, nella seconda parte del *respondeo*, in cui

---

<sup>255</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 co. («cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius. Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia huiusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobiliter esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis»). Qui, evidentemente, non si fa riferimento all'ordine delle creature che procedono da Dio.

<sup>256</sup> Qui Tommaso parte dalla relazione che l'agente ha con i suoi effetti (se l'intento dell'agente fosse rivolto solo verso qualcosa di comune, ogni determinazione della creatura si verificherebbe casualmente, il che non è evidentemente compatibile con la scienza divina) per arrivare, nell'ultima parte del *respondeo*, a sviluppare l'argomento delle idee come modi secondi cui le diverse creature imitano l'unica essenza divina. Cf. ID., *De veritate*, q. 3 a. 2 co. («Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut est essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur ipsam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportionem, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam»)..

<sup>257</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 2, co., f. 188ra B.

spiega che nessuna creatura è in grado di imitare pienamente l'essenza divina<sup>258</sup>, Giacomo si serve di un'espressione che rimanda alla prima redazione della *Summa contra Gentiles* e che rivela la tendenza del Viterbese ad intendere le idee soprattutto come *modi di imitabilità*, come già risultava dalla questione precedente.

#### 2.1.2.f II princ., q. 3

L'idea, secondo l'insegnamento di Platone<sup>259</sup>, funge da principio di conoscenza e di generazione delle cose:

- *in quanto principio creativo*, l'idea si dice *exemplar* e riguarda la scienza pratica: pertanto essa riguarda tutte le cose che Dio fa in qualsiasi tempo;
- *in quanto principio conoscitivo*, l'idea viene detta *ratio* e riguarda la scienza speculativa: pertanto essa abbraccia tutte le cose, anche quelle che non saranno mai effettuate nel tempo<sup>260</sup>.

*Propriamente parlando*, però, bisogna dire che l'idea riguarda la scienza pratica<sup>261</sup> e, pertanto, bisogna prediligere il suo significato di esemplare: è solo *in senso lato* che il termine *idea* può essere inteso come *ratio vel similitudo*.

Sull'appartenenza dell'idea alla scienza pratica, Giacomo ritorna nell'ad 3, dove chiarisce che, in senso proprio, l'idea riguarda non solo la conoscenza pratica in atto, ma anche *in habitu*<sup>262</sup> e *in virtute*: Dio ha una conoscenza *virtualmente pratica*<sup>263</sup> delle cose che può fare, anche se queste mai

---

<sup>258</sup> L'impossibilità da parte delle realtà create di imitare perfettamente l'essenza divina costituirà un argomento fondamentale del quale Giacomo si servirà per dimostrare la possibilità che il numero di specie create da Dio sia infinito: «si perfectiones creaturarum posibles per Dei potentiam sunt infinitae secundum numerum, non propter hoc adaequatur divinae perfectioni, quae infinita est aliis modis, qui non sunt creaturae communicabiles, et ideo nec ipsam exhauriunt. Sic enim dicendum est, quantum ad hoc de creaturis infinitis fieri possibilis, sicut dicitur de una aliqua creatura quae, cum imitetur Deum secundum rationem alicuius perfectionis, tamen adhuc distat in infinitum ab ipso, etiam secundum rationem illius perfectionis, quia in Deo est modo supereminenti» (*I de quodlibet*, q. 2, p. 29, 453-460).

<sup>259</sup> Cf. PLATO, *Phaedo* 99 d 4-102 a 9.

<sup>260</sup> Cf. D. 36, II princ., q. 3, co. («Secundum ergo quod est exemplar, secundum hoc se habet ad omnia que a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum uero quod est principium cognoscituum, se habet ad omnia que cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia que cognoscuntur ab ipso per modum speculationis»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 co.

<sup>261</sup> Cf. D. 36, II princ., q. 3, co. («Est autem diligenter notandum quod ydea, proprie loquendo, respicit cognitionem practicam. Ydea enim secundum propriam nominis significationem idem est quod forma. Forma autem semper uidetur importare rationem principii. Et propter hoc potest sic distingui quod ydea dupliciter potest accipi uno modo proprie, secundum nominis significationem prout est forma et sic pertinet solum ad cognitionem practicam; alio modo communiter et large pro ratione uel similitudine. Et sic potest pertinere ad speculationem»).  
<sup>262</sup> Come si è già visto, nella q. 2 del *II principale* della d. 35, la scienza divina non può dirsi, propriamente parlando, *in habitu*: tuttavia, «si aliquando dicatur Deus Dominus ab eterno in habitu, magis est secundum similitudinem quam secundum proprietatem dictum» (D. 35, II princ., q. 2, ad 4; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 4).

<sup>263</sup> Per Tommaso questa conoscenza «quodammodo speculativa est» (ID., *De veritate*, q. 3 a. 3 co.).

sono state fatte né saranno fatte<sup>264</sup>. Quindi, in Dio può esserci l'idea di ciò che non è stato, di ciò che non è e di ciò che non sarà, anche se non nello stesso modo,

‘quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas’<sup>265</sup>.

Il testo del *De veritate*<sup>266</sup>, utilizzato come risposta, consente a Giacomo di introdurre un elemento che non trova corrispondenza nella corrispettiva questione del commento di Tommaso e che, in realtà, risulta il frutto di una progressiva elaborazione e di una ulteriore precisazione da parte dello stesso Angelico circa il modo di intendere il rapporto delle idee con la conoscenza divina. Riprendendo lo schema offerto da Doolan, per semplificare l'evoluzione che si registra nella riflessione tommasiana sulle idee divine, è possibile visualizzare in maniera efficace i termini della questione:

|  |            |               |   |                               |
|--|------------|---------------|---|-------------------------------|
| <i>Super I Sent.</i> , lib. 1<br>d. 36 q. 2 a. 1 co. | Conoscenza | Speculativa → | <i>Idea contemplans</i>   | 'Idea'                        |
|  |            | Pratica →     | <i>Exemplar</i>   |                               |
| <hr/>  |            |               |   |                               |
| <i>De veritate</i> ,<br>q. 3 a. 3 co.                | Conoscenza | Speculativa   | → di ciò che non è<br>producibile   | 'Idea', in senso<br>improprio |
|  |            |               | → di ciò che è<br>producibile, ma non<br>è pensato in quanto<br>producibile |                               |
|  |            | Pratica       | → virtualmente pratica  | 'Idea' o<br>'esemplare'       |
|  |            |               | → attualmente pratica   |                               |
| <hr/>  |            |               |   |                               |
| <i>Similitudo vel ratio</i>                          |            |               |   |                               |

<sup>264</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, ad 2, f. 188vb O: «Si uero consideratur idea prout per eam res Deus producit uel producere disposuit sic pertinet ad scientiam practicam actu. Si uero accipitur idea non ut per eam res Deus producit uel producere disposuit sed producere potest, sic pertinent ad practicam cognitionem non actu sed uirtute (...)».

<sup>265</sup> D. 36, II princ., q. 3, ad 3. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 6 co.

<sup>266</sup> Cf. D. 36, II princ., q. 3, ad 3 («'ydea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu uel uirtute. Vnde, cum Deus de hiis que facere potest, quamuis non sint facta nec factura, habeat cognitionem uirtualiter practicam, relinquitur quod ydea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit. Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas'»; cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 6 co.).



Rispetto al commento sentenziario, nel quale l'idea veniva ricondotta ugualmente alla conoscenza speculativa e pratica, in quanto *forma* di qualcosa, nel *De veritate*, che offre la definizione più completa di idea secondo Tommaso<sup>267</sup>, l'idea viene concepita in senso generale (*communiter*) come somiglianza formale di qualcosa e, in questo senso, essa appartiene propriamente alla conoscenza pratica, sia essa virtuale o attuale<sup>268</sup>. È questa, peraltro, la posizione che si trova anche nella *Summa theologiae*<sup>269</sup>, ad eccezione del fatto che in quest'ultimo caso la conoscenza pratica cui appartengono gli esemplari viene considerata solo in senso solo attuale e non virtuale<sup>270</sup>: ciò dipende dal fatto che, secondo l'interpretazione della dottrina dionisiana dell'esemplarismo che Tommaso offre nel commento al *De divinis nominibus*, gli esemplari vanno intesi come *voluntates*<sup>271</sup>. Questa restrizione introdotta nella *Summa* non sembra, peraltro, condivisa da Giacomo, il quale, pur richiamandola nel suo *respondeo*, la 'rettifica' nell'ad 3, mediante il riferimento al *proposito* della volontà divina, che funge da elemento discriminante tra le cose che dovevano, devono o dovranno essere e quelle che non furono, non sono e non saranno:

co.  
Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*,  
q. 15 a. 3 co.

ad 3  
Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*,  
q. 3 a. 6 co.

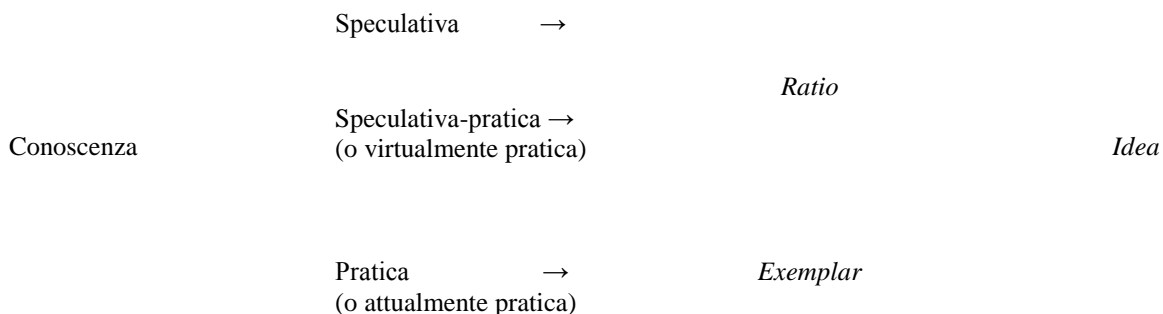
'Secundum ergo quod est exemplar, secundum hoc se habet ad omnia que a Deo fiunt secundum aliquod ydea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu uel uirtute. Vnde, cum

<sup>267</sup> Cf. G. GIRARDI, *Metafisica della causa esemplare in san Tommaso d'Aquino*, Scuola Grafica Salesiana, Torino 1954, p. 41.

<sup>268</sup> La centralità dell'esemplarismo nella riflessione di Tommaso, emerge anche dall'analisi che Gilson conduce sulla prova tommasiana dell'esistenza di Dio attraverso i gradi dell'essere. Cf. É. GILSON, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011 (Biblioteca di Cultura Medievale), pp. 107-108 («Indubbiamente, una tale ricerca non sortirebbe alcun risultato se non facessimo intervenire l'idea platonica e agostiniana della partecipazione»).

<sup>269</sup> Cf. J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1993, p. 33 («Thomas bases his argumentation for divine ideas upon the need for divine exemplars, i.e., upon their ontological function»).

<sup>270</sup> Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 18-20: «Unlike the treatment in the *De veritate*, where he had extended the meaning of 'exemplar' to include ideas of things that can be made but never are, Thomas now clearly restricts the term to refer only to ideas of things that are in fact made. This more restricted use of the term 'exemplar' corresponds with his interpretation of Dionysius in the commentary on *De divinis nominibus*. (...) Thus, he again presents exemplars as ideas that are actually productive». Riportiamo di seguito lo schema relativo alla concezione tommasiana delle idee divine nella *Summa theologiae* (*ibid.*, p. 11):



<sup>271</sup> Cf. L. DEWAN, *St. Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 65 (1991), pp. 233-234. Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V, 8, p. 188, 6-10.

*tempus. Secundum uero quod est principium cognoscituum, se habet ad omnia que cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia que cognoscuntur ab ipso per modum speculationis'*

*Deus de hiis que facere potest, quamuis non sint facta nec factura, habeat cognitionem uirtualiter practicam, relinquitur quod ydea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit. Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas'*

Un orientamento analogo è ravvisabile nella q. 15 della *III de quolibet*, in cui Giacomo, soffermandosi sul *rapporto tra l'idea e l'ideato*, afferma che esso può essere considerato in triplice modo<sup>272</sup>:

- *secundum rationem unitatis*, ideatum est simile ideae cum imitetur ipsam<sup>273</sup>;
- *secundum rationem causalitatis*, idea est causa et principium activum ideati<sup>274</sup>;
- *secundum rationem cognoscibilitatis*, idea est quod quid est sive quidditas ideati (...) quidditas dicitur ipsa essentia ut per definitionem significatur<sup>275</sup>.

Mentre nei primi due casi il rapporto richiede che l'ideato sia in atto, nel terzo caso basta che l'ideato sia possibile:

Sed sciendum est quod secundum primum et secundum modum relationis idea respicit ideatum ut est actu ideatum, quia produci et assimilari conveniunt rei ut est actu in se; quamvis forte diceret aliquis non inconvenienter quod huiusmodi relationes possunt accipi non solum secundum actum sed etiam secundum potentiam, prout aliquid dicitur productibile et assimilabile, et productum et assimilatum. Secundum uero tertium modum relationis idea respicit artificiatum non solum ut est actu ideatum, sed etiam ut est possibile in sua causa<sup>276</sup>.

Le idee divine, dunque, riguardano solo ciò che è attualmente esistente, se per *idea* si intende ciò a cui una data realtà è simile o ciò da cui essa viene prodotta: se, però, per *idea* si intende la *quidditas* o *essentia* di qualcosa, così come essa è presente nell'intelletto dell'artefice (*secundum cognitionem*), allora l'idea riguarda tutti gli artefatti, siano essi in atto o in potenza nella loro causa.

Tornando alla questione in esame, l'accentuazione del carattere pratico delle idee divine in questo contesto non dipende certamente da Egidio, il quale mantiene la posizione 'equidistante' del

---

<sup>272</sup> Questo triplice rapporto può anche essere definito in termini di *similitudo*, di *actio* e di *cognitio*: cf. *III de quolibet*, q. 15, p. 199, 114-117.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 197, 72-73.

<sup>274</sup> *Ibid.*, 74-75.

<sup>275</sup> *Ibid.*, pp. 197, 79-198, 82.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 199, 118-125.

commento sentenziario di Tommaso<sup>277</sup>, pur sottolineando l'appartenenza dell'idea alla conoscenza pratica, in considerazione della *ratio vocabuli*, che rimanda alla relazione delle idee con le realtà create, di cui Dio è principio e causa:

tamen si consideramus rationem uocabuli ut uerbum ex uerbo transferamus quia non dicitur ratio sed formam, cum formam semper uideatur importare rationem principii, attendendo rationem nominis, idea pertinent ad scientiam practicam secundum quam Deus est principium et causa rerum<sup>278</sup>;

(...) considerando tamen ethimologiam uocabuli, proprie ad practicam [*scil.* scientiam] pertinent, cum dicat rationem forme et principia<sup>279</sup>.

La distanza di Giacomo da Egidio appare anche nell'ad 2, nel quale viene affrontata la questione dell'esistenza o meno dell'*idea di materia prima*. Anche in questo caso, il primo confronto è con Platone, il quale ha ritenuto che non ci sia alcuna idea di materia prima, essendo questa non causata da un'idea, ma *con-causa* insieme con le idee. Una volta che si assuma la materia come creazione da parte di Dio, però, occorre porre in Dio un'idea della materia<sup>280</sup>. Tuttavia, se l'idea si considera in senso proprio, non si può affermare che la materia prima abbia di per sé un'idea in Dio, distinta dall'idea della forma o del composto, poiché l'idea propriamente detta riguarda la cosa in quanto è producibile nell'essere. La materia, quindi, non dovrebbe avere un'idea ad essa corrispondente, in quanto non può venire all'essere senza la forma né viceversa, poiché, in senso proprio, l'idea indica il composto: un'idea corrisponde infatti all'intero composto, di cui è produttrice sia quanto alla forma sia quanto alla materia. In senso lato, però, assumendo l'idea come *similitudo* o *ratio*, si può ammettere che vi sia un'idea della materia prima<sup>281</sup>. L'opinione tommasiana riportata è,

---

<sup>277</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, co., f. 188vb O: «quia idea est id quo Deus cognoscit modo quo dictum est et est id ad cuius imitationem alia formantur, cum scire diuinum sit causa rerum in quantum Deus agit per cognitionem, non necessitate nature, idea potest pertinere ad scientiam practicam et speculatiuam». Si noti che qui il *potest pertinere* si riferisce tanto alla scienza pratica quanto alla scienza speculativa, laddove per Giacomo l'idea *pertinet* alla conoscenza pratica, mentre *potest pertinere* alla conoscenza speculativa: «Et propter hoc potest sic distingui quod ydea dupliciter potest accipi uno modo proprie, secundum nominis significationem prout est forma et sic pertinet solum ad cognitionem practicam; alio modo communiter et large pro ratione uel similitudine. Et sic potest pertinere ad speculatiuam» (D. 36, II princ., q. 3, co.)

<sup>278</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, co., f. 188vb O. Egidio ha già chiarito che l'idea divina comporta la nozione di principio non in rapporto all'atto conoscitivo, ma in rapporto all'oggetto conosciuto (*ibid.*, f. 188va M).

<sup>279</sup> *Ibid.*, ad 2, f. 188vb P.

<sup>280</sup> La natura creata della materia prima viene affermata, senza che sia offerta alcuna precisazione circa il modo di questa creazione: su questo, comunque, nel 1277 era stata condannata la proposizione che affermava «quod Deus non potuit fecisse primam materiam, nisi mediante corpore celesti» (*CUP*, I, 473, p. 545, art. 38).

<sup>281</sup> La posizione di Tommaso, alla quale Giacomo fa riferimento, è mutuata da Alberto, il quale aveva attaccato la dottrina elaborata nella *Summa fratris Alexandri* relativa alla conoscenza della materia prima mediante il suo contrario, vale a dire la forma: «absurdum est dicere quod tu dicas Deum accipere cognitionem unius per alterum, sicut nos accipimus... ergo materia primam cognoscit per seipsam... Deus cognoscit materiam et facit immediate per ideam materiae» (ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 35, a. 10, p. 515a-b). Come messo in evidenza da Boulnois, «Albert ne

evidentemente, quella del *De veritate*, che, rispetto al commento sentenziario tommasiano<sup>282</sup>, ammette, *in senso lato*, idee distinte per la materia e la forma<sup>283</sup>:

in noting there is no idea of prime matter that pertains either to God's actually or virtually practical knowledge, Thomas implies that there *is* one as regards God's speculative knowledge<sup>284</sup>.

Come Rousselot ha sottolineato,

we must admit, then, individualised matter has its own type in God which is something incommunicable and, like itself, incomplete and substantially distinct from which imparts being to it. We are here at the very antipodes of universalisation, and are in the presence of what may be considered the most difficult case for an idea which is at once subjectively spiritual and objectively particular<sup>285</sup>.

Come nel commentario egidiano<sup>286</sup>, Giacomo inserisce all'interno di questa distinzione anche la questione relativa all'*idea degli accidenti*. Per Platone non si danno idee degli accidenti, ma solo delle sostanze<sup>287</sup>: l'accidente, infatti, è per lui causato immediatamente dalla sostanza, in quanto di quelle cose che si dicono secondo un prima e un dopo non c'è un'idea comune, ma è il primo ad essere causa del secondo. Se, però si afferma che Dio è causa immediata di una qualunque

---

semble envisager l'idée propre de la matière qu'en raison de la possibilité d'une création de la matière nue. Mais, puisque des formes sont créées, la matière participe de la même idée qu'elles» (O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée* cit., p. 51).

<sup>282</sup> Nel commento, Tommaso attribuisce alla materia prima solo una *realizzazione imperfetta dell'idea* in quanto non può esistere se non nel composto: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 3 ad 2.

<sup>283</sup> Giacomo sembra indirettamente confermare la concezione secondo cui anche la materia prima avrebbe, in senso lato, un'idea in Dio, quando nella q. 2 della *I de quolibet* le accorda un certo essere, affermando che essa «dicitur esse ultimum in entibus» (*I de quolibet*, q. 2, p. 29, 465). È questa un'opinione piuttosto comune tra i maestri della seconda metà del XIII secolo; anche Enrico di Gand, ad esempio, afferma l'esistenza in Dio di un'idea della materia distinta da quella della forma: «Quod dico propter materiam, quae, etsi non esset omnino factibile secundum se extra compositum [*ed. compositionem*], habet tamen propriam ideam in Deo aliam ab idea formae, per quam est factibilis in composito. Quae quidem idea materiae una est ad omnes partes materiae quae natae sunt adunari in unitate materiae singularis, quemadmodum una est idea formae continui ad omnia continua quae nata sunt adunari in unitate continui singulari, quantum est ex ratione continui» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VII*, qq. 1-2, co., ed. G. A. Wilson, in *ID.*, *Opera omnia*, XI, Leuven University Press, Leuven 1991 [Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,11], pp. 20, 97-21, 3).

<sup>284</sup> G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit. p. 134.

<sup>285</sup> P. ROUSSELOT, *The Intellectualism of St Thomas*, Sheed & Ward, London 1935, p. 117.

<sup>286</sup> Egidio, diversamente da Tommaso, parla addirittura di una *essenza della materia* e ammette che Dio la possa conoscere mediante l'idea secondo la quale questa viene creata, benché si tratti di un'idea che non è distinta, se non conoscitivamente, dalla forma, in unione con la quale esiste: «Intellectus autem diuinus qui non cognoscit eo quod reeducatur de potentia in actum, ipsam essentiam materie cognoscere poterit per ideam quam habet apud se secundum quam eam in esse produxit: non tamen huiusmodi idea est distincta factione uel actualitate uel existentia, sed cognitione, eo quod materia per talem ideam, licet distincte cognoscatur, non per eam potest in esse produci absque productione forme nec per se existere absque existentia eius» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 4, ad 2/1, f. 189rb H). A motivo dell'impossibilità di esistenza per sé, la materia è *quasi nulla*: «Materia prima in aliquo imitatur actum purum in quantum aliquam actualitatem participare potest, licet inter cetera entia magis sit prope nihil» (*ibid.*, ad 2/2, f. 189rb H-va I).

<sup>287</sup> Della medesima opinione è Aristotele: cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* A 9, 990 b 29.

cosa<sup>288</sup>, in quanto opera in tutte le cause seconde e tutti gli effetti secondi provengono da una Sua predeterminazione, in Lui devono esservi le idee non solo dei primi enti, ma anche dei secondi e, dunque, anche degli accidenti. A questo proposito occorre, però, precisare che, tra gli accidenti, ve ne sono alcuni che sono inseparabili dalla sostanza da cui sono causati ed essi sono prodotti mediante un'unica operazione con il soggetto: di essi non vi è un'idea distinta, propriamente parlando, in quanto l'idea è la forma di ciò che è producibile (come il costruttore ha una sola forma della casa e di tutto ciò che a essa inerisce). Ve ne sono, poi, altri che sono prodotti mediante un'altra operazione, ripetto a quella mediante la quale viene prodotto il soggetto, in quanto non sono connessi in maniera inseparabile al soggetto e non dipendono dai suoi principi: di essi vi è idea distinta da quella del soggetto (per il fatto stesso che un uomo nasce, ad esempio, non è detto che sia un grammatico). Solo se si assume il termine idea in senso lato, come *similitudo* o *ratio*, gli accidenti hanno un'idea in Dio poiché si possono considerare distintamente. Per questo Aristotele afferma che, quanto alla *ratio sciendi*, occorre che vi sia un'idea degli accidenti come delle sostanze; ma quanto alla causa della generazione e dell'essere, si danno idee solo delle sostanze<sup>289</sup>.

## 2.2 CAUSALITÀ ED ESTENSIONE DELLA SCIENZA DIVINA

Con le distinzioni 38-39, Giacomo passa a considerare la scienza divina nel suo rapporto con le cose conosciute, dal punto di vista della *causalità* e della *estensione*. L'impostazione è fedele a quella delle *Sententiae*, nelle quali il Lombardo, dopo la 'parentesi' della distinzione 37, dichiara di voler ritornare sul tema della scienza divina, chiedendosi se essa possa dirsi causa delle cose:

---

<sup>288</sup> Diversamente dall'argomento proposto da Giacomo e tratto dal *De veritate*, quello di Egidio non ruota intorno alla causalità immediata di Dio, ma pone una differenza tra l'intelletto umano e quello divino, sulla base della considerazione che le *rationes* o *definitiones rerum* in Lui sono produttrici, mentre in noi sono prodotte: in noi, dunque, non è possibile conoscere l'accidente senza conoscere il soggetto cui esso inerisce, a motivo della naturale dipendenza dell'accidente dal soggetto. Dio, invece, che è causa di tutte le cose, nel conoscere l'accidente conosce anche il soggetto e questo non perché non possa conoscere quello senza questo, ma perché, conoscendo tutte le cose simultaneamente ed essendo la Sua conoscenza invariabile, non conosce una cosa senza conoscere anche l'altra. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 4, ad 3/1, f. 189va I («nostra scientia dependet a rebus: modus intelligendi noster sequitur ordinem rerum et ideo non possumus intelligere accidens non intellecto subiecto propter naturalem dependentiam unius ad alterum. Deus autem qui est tota causa uniuscuiusque non indiget in intelligendo accidens intelligere subiectum, unde et si non potest intelligere accidens non intellecto subiecto, hoc non est, quia suum intelligere dependeat, sed quia intelligit omnia simul et suum intelligere est invariabile non intelligit unum non intellecto alio. Et ideo omnia habentia naturam aliquam habent in eo ideam distinctam quantum ad cognitionem»).

<sup>289</sup> Per Egidio, come la materia prima, anche gli accidenti non dovrebbero avere un'idea in Dio, propriamente parlando, in quanto essi non esistono di per sé: non per questo di essi non vi è alcun'idea, in quanto anche ad essi conviene imitare in qualcosa l'*entitas* divina. Cf. *ibid.*, ad 3/2, f. 189va K («licet accidentibus non competit habere ideam a Deo perfecte sicut his que per se existunt, non tamen arguit quod nullo modo habeant ideam. Nam non habent ideam non solum participantia et que sunt totum ex partibus, sed etiam participationes et que sunt totum in parte, cum omnibus his conueniat in aliquo imitari diuinam entitatem»).

Nunc ergo ad propositum revertentes, coepto insistamus. (...) Hic oritur quaestio non dissimulanda, utrum scilicet scientia vel praescientia sit causa rerum, an res sint causa scientiae vel praescientiae Dei<sup>290</sup>.

Sulla base dell'*auctoritas* di Agostino, occorre ammettere che Dio è causa di tutte le cose:

Universas autem creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit creavit, non quia creavit scivit. Nec aliter scivit creata quam creanda<sup>291</sup>.

Ciò, tuttavia, pone il duplice problema della conoscenza dei *mali* e delle *realità future*, che, sia pure a titolo diverso, sembrano essere escluse dalla scienza divina:

- Quanto alle realtà future, il Lombardo afferma che

quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat, neque sciretur nisi futurum esset: ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus scientiam vel praescientiam Dei non esse causam eorum quae fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt; si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiae includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit<sup>292</sup>.

La conoscenza che Dio ha delle realtà future, dunque, va assunta in modo da significare non solo la Sua conoscenza, ma anche il Suo *beneplacito* e la sua *disposizione*: le cose future esistono non solo perché Dio le conosce, ma anche perché a Lui piace che siano e dispone tutto in modo che esse siano.

- Quanto ai mali, si afferma che la prescienza divina non è la causa dei mali preconosciuti da Dio,

quia non ea praescit tamquam facturus, nec tamquam sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri. Praescivit ergo illa sola notitia, sed non beneplacito auctoritatis<sup>293</sup>.

A differenza delle realtà future, dunque, i mali non possono considerarsi oggetto del beneplacito divino, in quanto essi sono conosciuti come concernenti non Lui, ma coloro che li faranno o li avranno.

---

<sup>290</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 38, c. 1, 1-2, p. 275, 10-11; 17-19.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 4, p. 276, 10-13; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* XV, 13: CCSL 50A, ed. W. J. Mountain - F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968, p. 495, 30.

<sup>292</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 38, c. 1, 8, p. 277, 22-28.

<sup>293</sup> *Ibid.*, 9, p. 278, 18-21.

Anche tenendo conto del futuro e dei mali, bisogna affermare che *nulla può avvenire diversamente da come Dio l'ha preconosciuto*. La verità di questo enunciato dipende dal modo in cui vengono intese le due parti che lo compongono:

possunt enim haec coniunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disiunctim. Si enim ita intelligas: 'Non potest aliter fieri quam Deus praescivit', idest non potest utrumque simul esse, scilicet quod Deus ita praesciverit fieri et aliter fiat, verum intelligis. Si autem per disiunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, quo modo futurum Deus praescivit, falsum est<sup>294</sup>.

L'enunciato, dunque, è vero, se si assumono le due proposizioni *congiuntamente*: una volta che Dio ha preconosciuto qualcosa, non è possibile che sia diversamente da come Egli l'ha conosciuto. Se, però, le due proposizioni si considerano *disgiuntamente*, allora l'enunciato è falso, in quanto ciò che è in un certo modo può essere anche altrimenti da come è, essendo preconosciuto in questo modo da Dio.

La scienza divina, dunque, è *omnino immutabilis*, non soggetta ad alcuna variazione: d'altro canto, essa non è altro che la Sua stessa essenza e il Suo stesso essere:

Nam, ut ait Augustinus in XV libro *De Trinitate*, 'scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei; quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse'. (...) Proinde tamquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia (...) Eius itaque inamissibilis et invariabilis est<sup>295</sup>.

Ciò significa che:

- Dio può conoscere tutto ciò che può fare e può fare ciò che non sarà mai fatto:

Potest utique scire vel praescire quod numquam est nec erit, nec illud scitum vel praescitu est ab aeterno; non tamen potest incipere scire vel praescire illud; sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno<sup>296</sup>.

- Dio non può sapere più di quante cose sa:

Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget. Neque per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quaedam deficiunt, quaedam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet,

---

<sup>294</sup> *Ibid.*, c. 2, 2, p. 279, 15-20.

<sup>295</sup> *Ibid.*, d. 39, c. 1, 2, pp. 280, 16-20; 22-23-281, 6-7; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate* XV, 13: CCSL 50A, p. 495, 39-41.

<sup>296</sup> *Ibid.*, c. 2, 2, p. 281, 31-34.

quemadmodum rationabilibus. (...) Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quae condidit habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit<sup>297</sup>.

Già a partire dalla *Glossa* di Alessandro di Hales<sup>298</sup>, i commentatori delle *Sententiae* avrebbero ulteriormente sviluppato la struttura delle distinzioni 38 e 39, in una sostanziale fedeltà alle questioni sollevate dal Lombardo:

- nella prima, la riflessione sulla causalità della scienza divina si sarebbe aperta all'indagine sulla necessità/contingenza delle realtà create in rapporto all'immutabile conoscenza di Dio;
- nella seconda, la riflessione sull'infinità della scienza di Dio sarebbe stata completata dalla considerazione del conseguente estendersi universale della provvidenza divina a tutte le cose.

Rispetto a quello che Marcia L. Colish ha definito come il «wide-angle approach» del Maestro<sup>299</sup>, va registrato, presso i commentatori del XIII secolo, il progressivo prevalere di un approccio più propriamente metafisico-teologico, sotto l'influsso della riscoperta della *Metaphysica* di Aristotele e dell'utilizzo in teologia dell'armamentario linguistico e concettuale da essa fornito. Questo cambiamento di prospettiva non sarebbe stato, comunque, senza conseguenze, se, anche in questo caso, si sarebbe richiesto, da parte dell'autorità ecclesiastica, un intervento volto a limitare gli errori risultanti da uno sconsiderato innesto dell'aristotelismo sulla tradizione teologica cristiana. Al fine di salvaguardare la contingenza delle realtà create e, al tempo stesso, l'universale estensione della *dispositio* divina, Stefano Tempier avrebbe condannato nel 1277 due proposizioni, la 21 e la 197:

nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas. Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, ut dicit Boetius libro de Consolatione<sup>300</sup>.

(...)

aliqua possunt casualiter evenire respectu cause prime; et quod falsum est, omnia esse preordinata a causa prima, quia tunc evenirent de necessitate<sup>301</sup>.

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, c. 4, 2, p. 283, 5-10; 12-14.

<sup>298</sup> Cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 38, 9-12, pp. 392, 3-393, 18.

<sup>299</sup> M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 voll., Brill, Leiden - New York - Köln 1994, I, p. 269. Tale approccio sarebbe dovuto, per Colish, all'ampio utilizzo in teologia di strumenti offerti dalla logica

<sup>300</sup> *CUP* I, p. 545, n. 473, art. 21.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 554, n. 473, art. 197.



Si tratta di due proposizioni apparentemente contraddittorie, in quanto, la prima sembra ammettere nell'ordine del reale la medesima necessità assoluta, che la seconda intende negare: in realtà, si tratta di testi che si muovono su piani radicalmente differenti. Se, come ha dimostrato Roland Hissette, non è possibile individuare nei testi degli 'averroisti' l'affermazione di un determinismo universale radicale<sup>302</sup>, in realtà la prima proposizione andrebbe intesa in riferimento al solo piano dell'ordine naturale, in modo da comportare esclusivamente un determinismo fisico non inconciliabile, di per sé, con la fede cristiana. Rispetto, però, alla tesi condivisa dalla teologia del tempo circa l'estendersi universale della *praeordinatio* divina, la seconda proposizione censurata, di ordine teologico, intende scongiurare il necessitarismo assoluto, che negherebbe la libertà degli atti umani. Lette insieme, le due tesi rispecchiano una posizione che si colloca a metà strada tra i due estremi della necessità e del caso assoluti<sup>303</sup>. La seconda proposizione richiama, peraltro, altre due proposizioni tra loro strettamente correlate, la 47 e la 195:

entia declinant ab ordine prime cause, in se considerata, licet non in ordine ad alias causas agentes in universo. Error, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad primam causam, quam ad causas inferiores<sup>304</sup>.

(...)

fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina non immediate, sed mediante motu corporum superiorum; (...) istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, sed superioribus<sup>305</sup>.

Dietro la prima proposizione vi è la domanda relativa alla possibilità che si dia il male, in considerazione di un ordine divino, al quale nulla dovrebbe potersi sottrarre. La tesi condannata afferma che le realtà create, considerate in sé, deviano dall'ordine della Causa prima, ma non da quello delle cause seconde; pertanto, il disordine delle creature sarebbe contrario all'ordine della Causa prima, ma troverebbe spazio nel gioco naturale delle cause seconde:

Les censeurs objectent que la subordination à la Cause première est plus essentielle, et que, dès lors, l'ordre voulu par Dieu se réalise toujours. Les deux thèses, apparemment opposées, ne sont pas inconciliables. Tout dépend du point de vue auquel on se place. Soit un désordre quelconque, physique ou moral. Considéré *en lui-même*, ce désordre (un arbre stérile, un

---

<sup>302</sup> Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés* cit., pp. 172-173. Sulla categoria storiografica di averroismo, cf. F. VAN STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin*, in *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain-la-Neuve 1974 (Philosophes médiévaux 18), pp. 531-554; M.-R. HAYOUN - A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris 1991 (Que sais-je?), pp. 19-42; 75-109.

<sup>303</sup> Cf. J. J. DUIN, *La doctrine de la providence* cit., pp. 347-383.

<sup>304</sup> *CUP* I, p. 546, n. 473, art. 47.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 554, n. 473, art. 195.

homicide) est contraire à l'ordre établi par Dieu; mais envisagé comme élément de l'ordre des causes secondes, ce 'desordre' n'en est plus un, car il procède de l'enchaînement naturel des causes secondes. (...) Mais les censeurs préfèrent adopter le point de vue de la causalité divine. D'où leur souci de préciser que cet enchaînement des causes secondes procède aussi de l'efficacité du gouvernement divin, auquel rien ne peut échapper. Même le mal doit trouver place dans l'ordre universel voulu par la Cause première. Bien entendu, ceci pose une difficulté très sérieuse lorsqu'il s'agit du mal moral, car ici interviennent la liberté et la responsabilité de la personne créée<sup>306</sup>.

Nella seconda proposizione, invece, si afferma anzitutto che l'ordine dell'universo non procede immediatamente dalla provvidenza divina, ma passa per la mediazione dei corpi celesti; viene, inoltre, limitata la necessità imposta da quest'ordine solo alle realtà superiori, dal momento che tra le inferiori è possibile rinvenire una certa contingenza<sup>307</sup>:

En elle-même, cette thèse n'a rien d'hétérodoxe. Thomas d'Aquin enseigne que la préconception par Dieu de toutes choses est immédiate, mais que son gouvernement peut s'exercer par des intermédiaires. Toutefois présentée (...) au cours d'un exposé de l'émanation néoplatonicienne, la thèse a dû être ressentie par les censeurs comme une atteinte à l'influence de la Cause première sur les événements du monde sublunaire. D'où leur réaction, inspirée par une vue correcte de la causalité divine<sup>308</sup>.

Anche per le distinzioni 38 e 39, ci sembra utile riportare la struttura delle distinzioni della lettura sentenziaria di Giacomo, in sinossi con le strutture dei commenti di Tommaso e di Egidio:

| <i>Giacomo</i>                              | <i>Tommaso</i>   | <i>Egidio</i>                                   |
|---|--|---|
| D. XXXVIII                                  | D. XXXVIII   | D. XXXVIII                                      |
| Q. 1: De causalitate diuine scientie        | Q. 1: De scientia Dei per<br>comparationem ad ipsa scita   | I Princ.: <i>De causalitate diuine scientie</i> |
| q. 1 Vtrum scientia Dei sit causa<br>rerum  | a. 1 Utrum scientia Dei sit causa<br>rerum                 | q. 1 Vtrum scientia Dei sit causa rerum         |
| q. 2 Vtrum scientia Dei sit<br>inuariabilis | a. 2 Utrum scientia Dei sit<br>uniformiter de rebus scitis | q. 2 Vtrum scientia Dei sit uniformis           |

<sup>306</sup> R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés* cit., p. 166.

<sup>307</sup> Quanto alla distinzione tra la contingenza del mondo sublunare e la necessità del mondo superiore, essa sembra minacciare l'infallibilità della provvidenza divina e, comunque, appare incompatibile con la libertà degli angeli, inclusi evidentemente nei *superiora*.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 163. Cf. J. J. DUIN, *La doctrine de la providence* cit., p. 448: «du fait que le gouvernement divin se réalise par des intermédiaires, in ne s'ensuit nullement que la providence soit médiante, elle aussi. Nous le voyons chez saint Thomas, qui oppose une providence immédiate à un gouvernement médiat».

|   |  |   |  |
|---|--|---|--|
|   |  |   | II Princ.: <i>De scitis a Deo</i>  |
| q. 3  | Vtrum scientia Dei sit enuntiabilium         | a. 3  | Utrum scientia Dei sit enuntiabilium   |
| q. 4  | Vtrum scientia Dei sit non entium            | a. 4  | Utrum scientia Dei sit non entium  |
| q. 5  | Vtrum scientia Dei sit contingentium         | a. 5  | Utrum scientia Dei sit contingentium   |
|   |  |   | III Princ. (q. un.): <i>Vtrum scientia Dei sit infallibilis uel utrum futura contingentia cognoscantur</i> |
|   | D. XXXIX                                     | D. XXXIX  | D. XXXIX   |
| I Princ.: <i>De diuine scientie infinitate</i>      | Q. 1: <i>Cuius causa sit diuina scientia</i> | I Princ.: <i>De augmento et diminutione diuine scientie</i> |  |
|   | a. 1   | q. 1  | Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo  |
|   | a. 2   | q. 2  | Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit  |
| q. un.  | a. 3   | q. 3  | Vtrum Deus possit scire infinita   |
| II Princ.: <i>De sue prouidentie universalitate</i> | Q. 2: <i>De diuina prouidentia</i>           | II Princ.: <i>De diuina prouidentia</i>                     |  |
| q. 1  | a. 1   | q. 1  | Vtrum prouidentia sit in Deo   |
| q. 2  | a. 2   | q. 2  | Ad quod attributum pertineat et quid sit   |
| q. 3  | a. 2   | q. 3  | Vtrum omnia sint subiecta diuine prouidentie   |

Quanto alla d. 38:

Giacomo riprende fedelmente la struttura del commento sentenziario di Tommaso, già utilizzata da Egidio (al quale si deve solo l'articolazione in due *principalia*);

Quanto alla d. 39:

- 1) nel *I principale* vi è una questione unica «Vtrum Deus possit scire infinita», che corrisponde alla q. 3 nei commenti di Tommaso e di Egidio;
- 2) il *II principale*, riprende la struttura del commento tommasiano, rispetto al quale viene introdotta una questione «Vtrum prouidentia sit in Deo» (q. 1 = *Summa theologiae* I, q. 22, a. 1); rispetto al commento egidiano, inoltre, viene omessa la q. 2 («Vtrum diuina prouidentia sit idem quam fatum»), che viene inserita nella q. 2 come risposta alla quinta obiezione.

La fedeltà ai modelli di riferimento si coniuga da un lato con un'esigenza di semplificazione che comporta l'omissione di alcune questioni e/o il loro assorbimento all'interno di una delle questioni discusse, dall'altro con l'influenza che Giacomo subisce dal confronto con altri testi tommasiani (come nel caso della q. 1 del *II principale* della d. 39, dipendente dalla *Summa*).

## 2.2.1 Distinzione 38

### 2.2.1.1 Qq. 1-2

Ricollegandosi direttamente alle dd. 35-36, la d. 38 si propone di indagare ancora la scienza divina, colta, stavolta, nel suo rapporto con le realtà create, vale a dire nel suo agire come causa, essendo Dio «*summa omnium causa*»<sup>309</sup>.

Stando a quanto Tommaso insegna nella *Summa theologiae*<sup>310</sup>, la scienza di Dio sta alle cose create, come la scienza dell'artigiano sta ai manufatti<sup>311</sup>. La scienza dell'artigiano è causa dei manufatti, per il fatto che l'artigiano opera per mezzo del suo intelletto: la *forma dell'intelletto*, vale a dire l'*idea*, è principio di operazione, come il calore è principio del riscaldamento e differisce dalla *forma naturale*, la quale, in quanto immanente a ciò a cui dà l'essere, non indica un principio di operazione, se non in quanto ha una certa inclinazione all'effetto. Perché agisca come principio di operazione, la forma intelligibile non deve essere solo nell'intelletto, richiedendo un'inclinazione all'effetto che è la volontà a darle: essa, infatti, rapportandosi ad entrambi gli opposti, quali oggetti di un'unica scienza, non produrrebbe un certo effetto se non fosse determinata ad esso per mezzo dell'appetito: Senza l'inclinazione verso un effetto, dunque, né la forma né l'idea sarebbero principio sufficiente di operazione. Dio causa le cose con il Suo intelletto, che non è altro dal Suo essere, e la Sua scienza è causa delle cose, in quanto congiunta alla Sua volontà: per questo la si chiama *scientia approbationis*. Essa, dunque, non è causa del male e di tutto ciò che, come il male, è privazione di essere, in quanto la volontà divina non può essere inclinata ad essi<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> D. 35, I princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 sed c. 4.

<sup>310</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 14 a. 8 co.

<sup>311</sup> Mentre le cose naturali precedono la scienza nostra, che si acquisisce a partire da esse, esse sono posteriori alla scienza di Dio, che ne è la misura.

<sup>312</sup> Analoga la posizione di Tommaso e di Egidio nei rispettivi commenti: entrambi, infatti, parlano di *scientia beneplaciti* e di *beneplacitum*. In particolare, Tommaso nel *Super Sent.* distingue tra attributi che hanno comparazione al solo possidente e altri che hanno comparazione anche a qualcosa come all'oggetto e, inoltre, si sofferma sulla descrizione del processo di produzione degli artefatti. Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 1 co.: «(...) loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et hujusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia.

Giacché la causalità esercitata dalla scienza divina dipende dalla volontà, non tutte le idee divine sono, in senso stretto, esemplari, ma solo quelle ordinate alla produzione, virtualmente o attualmente. In tal modo, è possibile superare i rischi tanto dell'emanatismo quanto del determinismo. Come già Tommaso aveva messo in evidenza,

who do maintain a doctrine of necessary emanation cannot truly admit of divine ideas, for things that act from a necessity of nature do not predetermine the end of their effects for themselves. This observation suggests that even though philosophers such as Plotinus and Avicenna may speak of divine ideas, they do not have a proper doctrine of exemplarism<sup>313</sup>.

Un corretto modo di intendere l'esemplarismo, inoltre, non può prescindere dal riferimento a un agente che predetermina il proprio fine:

---

Sed illa quae dicuntur per comparationem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum. Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed in quantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam, ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiatum. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam» (nel *De veritate*, invece, Tommaso afferma, in maniera più precisa, che tra la scienza divina e la cosa causata vi è un duplice elemento intermedio: dal lato di Dio, la volontà divina; dal lato delle realtà create, relativamente ad alcuni effetti, le cause seconde. Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 14 co.: «Sciendum tamen, quod scientia in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum est forma; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma in quantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute; et in quibusdam quidem ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem virtus est aliud a forma substantiali rei, sicut videmus in corporibus, a quibus non progrediuntur actiones nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod sit aliquid a sciente; et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quemdam ad voluta; sicut a substantia nunquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis. Similiter etiam a Deo, cum sit causa prima omnium, procedunt effectus mediantibus causis secundis; unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, scilicet causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causae primae, sed etiam mediae; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiae sequantur»). Anche Egidio offre una precisa distinzione dell'operazione della volontà e dell'intelletto nella produzione delle cose. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, I princ., q. 1, co., ff. 201vb N; 202ra AB: «omnis scientia est aliquo modo adequatio rerum ad intellectum loquendo de scientia qua sciuntur alia entia a cognoscente (...) Illud autem alteri adequatur quid fit ad eius imitationem. Hoc autem esse non potest secundum quod spectat ad propositum nisi unum preexistat et alterum imitetur illud. Dupliciter ergo poterit esse adequatio rerum ad intellectum vel quod res preexistant et intellectus accipiens similitudinem earum imitetur eas, vel quod intellectus preexistat et secundum formam in intellectu existens res progrediatur in esse. Primo scientia causatur a rebus, secundo causat res. (...) Si igitur scientia et voluntas sunt ea secundum que agens per intellectum producit res, voluntas erit causa immediate productionis huius, scientia autem mediante voluntate et ideo intellectus practicus qui ponitur causa rerum habet pro fine bonum quid est obiectum voluntatis et habet esse in rebus ipsis; intellectus uero speculativus habet uerum».

<sup>313</sup> G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 158-159.

‘Hec enim uidetur ratio ydee quod ydea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem’<sup>314</sup>.

Per questo, l’esemplarismo divino rimanda alla divina provvidenza, come verrà chiarito nel *II principale* della distinzione 39: in quanto Dio ordina tutte le cose mediante la Sua provvidenza, Dio deve avere anche le idee dei singolari<sup>315</sup>.

Ciò non rende variabile la scienza di Dio. La scienza, infatti, può variare o dal lato delle cose conosciute o dal lato del soggetto conoscente<sup>316</sup>:

- *ex parte rei scitae*, la scienza si dice variabile quando, mutata la realtà che è suo oggetto, muta la valutazione della realtà stessa;
- *ex parte scientis*, la variabilità della scienza dipende dalla variabilità della sostanza del soggetto conoscente.

La scienza divina è invariabile, anzitutto, *ex parte rei scitae*, in quanto Dio conosce tutte le cose mediante un unico atto intuitivo:

nam intuitus eius fertur in omnes res secundum quemlibet statum earum<sup>317</sup>.

Neppure *ex parte scientis*, però, la scienza divina può variare, in quanto la scienza di Dio è la Sua stessa sostanza.

Anche se Dio conosce più cose di quelle che fa e, di conseguenza, può fare più cose di quelle che fa, non per questo Egli può conoscere più di ciò che conosce, a meno che quando si parla di scienza divina non ci si riferisca alla *scientia visionis*, piuttosto che alla *scientia approbationis*. Dio conosce la variabilità stessa delle cose, ma la Sua conoscenza è *in suo aeterno*<sup>318</sup>. La scienza di Dio, pertanto, è *uniforme* in quanto la conoscenza avviene secondo il modo del conoscente e tutte le

---

<sup>314</sup> D. 36, II princ., q. 1, co. (resp. 2); cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 1 co.

<sup>315</sup> Una cosa, dunque, può essere considerata sia in relazione alla sua specie presa in senso assoluto, sia in relazione al suo ordine a un fine: «Now, the form of each preexists in God: the exemplar form of the thing’s species exists in him as an idea, but the form of the thing as it is ordered to an end exists in God as providence» (G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., p. 159).

<sup>316</sup> È la medesima posizione del *De veritate*, che affronta, in maniera più dettagliata gli aspetti che si possono considerare nella scienza dal lato del soggetto conoscente. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 13 co. («cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte cogniti. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis»).

<sup>317</sup> D. 38, q. 2, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 co.

<sup>318</sup> Come viene chiarito nell’ad 1, la scienza divina sarebbe variabile se Egli venisse a conoscere qualche cosa che prima aveva ignorato.

cose in Dio sono uno. Tuttavia, conformemente all'insegnamento di Tommaso<sup>319</sup>, occorre precisare che l'avverbio *uniformiter* può riferirsi tanto al modo dell'atto della conoscenza (e in tal senso è vero in rapporto alla scienza divina), tanto al modo dell'oggetto (e in tal senso è falso, poiché Dio conosce non solo la cosa, ma anche il modo della cosa, per cui sa che nelle diverse cose si trovano modi diversi).

La posizione di Egidio è, al riguardo, critica nei confronti di quella di Tommaso<sup>320</sup>, ritenuta non sufficiente, in quanto per il maestro agostiniano è la sola varietà delle cose a suscitare la domanda sulla variabilità della scienza divina:

Quidam sic dicunt quod uariatio in scientia potest tripliciter intelligi. Primo quod uarietur ipsa scientia in se. Secundo quod uarietur secundum actum. Tertio quod uarietur quantum ad medium. (...) Hec autem si bene dicta sint, non tamen satisfaciunt questioni: nam tota ratio dubitationis quare dubitamus diuinam scientiam uariabilem esse consurgit ex uarietate rerum<sup>321</sup>.

L'argomento di Egidio ruota, dunque, intorno alla considerazione che Dio non dista dal Suo essere<sup>322</sup> e, per questo, conosce anzitutto se stesso come oggetto principale e tutte le altre cose per mezzo della Sua essenza. In tal modo, la variabilità delle creature non comporta la variabilità della scienza divina, poiché è dall'oggetto principale che una scienza trae il suo modo:

(...) si diuina natura non distat a suo esse, sequitur quod non determinetur per esse, sed sit suum esse et quia actio intelligibilis sequitur modum nature in qua existit, cum non transeat in exteriorem materiam, non oportet res determinari per actuale esse ad hoc quod Deus cognoscat eas perfecte et complete, ut superius ostensum fuit. Et ideo progredientibus rebus in esse non aliter a Deo note sunt, quam prius quantum est ex parte ipsius scientis. (...) Ex eo quod Deus habet naturam indistantem ab esse et est suum esse, sequitur quod omnia cognoscat uno modo, Nam si esse cuiuslibet creature est esse receptum et determinatum, ad hoc aliquid in nullo esse creato reseruetur omnis ratio essendi nec aliquid tale esse potest esse representatiuum omnium. Deus autem qui est ipsum esse, per suum esse omnia cognoscit. Ideo seipsum cognoscet tanquam principale obiectum et quia scientia sumit modum ex obiecto principali siue ex eo

---

<sup>319</sup> D. 38, q. 2, ad 2. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 co.

<sup>320</sup> Il riferimento è al *De veritate*: «cum scientia sit media inter cognoscentem et cognitum, dupliciter potest accidere variatio in ipsa: uno modo ex parte cognoscentis; alio modo ex parte cogniti. Ex parte autem cognoscentis tria in scientia considerare possumus; scilicet ipsam scientiam, actum eius, et modum ipsius: et secundum haec tria potest variatio in scientia accidere ex parte scientis. (...) Unde relinquatur scientiam Dei omnino inuariabilem esse ex parte cognoscentis. Ex parte autem rei cognitae scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia eadem existimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa quae prius fuit vera; quod etiam in Deo non potest esse, quia intuitus divinae cognitionis fertur ad rem secundum quod est, in sua praesentialitate, prout est iam determinata ad unum; et ulterius quantum ad hoc non potest variari. Si enim res ipsa aliam dispositionem accipiat, illa iterum erit eodem modo divinae visioni subiecta; et sic scientia Dei nullo modo variabilis est» (ID., *De veritate*, q. 2 a. 13 co.).

<sup>321</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, I princ., q. 2, co., f. 202rb FG.

<sup>322</sup> Cf. *ibid.*, G.

quod per eam scitur per se et primo, cum Deus solum per essentiam suam tanquam per medium omnia cognoscat obiectum principale diuine scientie est solum ipse Deus (...) Non igitur sequitur uariatio in diuina scientia ex uariatione creaturarum quas Deus non intelligit per se et primo<sup>323</sup>.

### 2.1.1.2 Qq. 3-5

#### 2.2.1.2.a Gli *enunciabili*

Dio conosce tutto ciò che è nel potere Suo o della creatura. Può quindi conoscere tutti gli *enunciabili*, che si possono formare (ossia tutti i giudizi significabili mediante una proposizione). Tuttavia, come Egli conosce *immaterialmente* ciò che è materiale e *semplicemente* ciò che è composto, conosce gli enunciabili non *per modum enuntiabilium*, vale a dire mediante una composizione o una divisione, ma li conosce mediante un semplice atto intellettuale, *intelligendo essentiam uniuscuiusque*.

La posizione tommasiana della *Summa theologiae*, alla quale Giacomo aderisce, è analoga a quella del commento sentenziario dell'Angelico, in cui, l'argomentazione viene sviluppata a partire dalla distinzione tra *essenza* ed *essere*, cui corrisponde una *duplice operazione dell'intelletto*: la *formatio* (o *intelligentia indivisibilium*), con cui l'intelletto apprende la quiddità delle cose, e la *compositio*, con cui l'intelletto comprende l'essere della cosa, componendo l'affermazione. Poiché l'essenza di Dio è causa ed esemplare di ogni essenza e il Suo essere è causa ed esemplare di ogni essere, nella Sua essenza Dio conosce tutte le cose e nel Suo essere conosce l'essere delle cose, non però con due operazioni diverse, ma *semplicemente*, essendo la Sua essenza lo stesso che il Suo essere: così Dio conosce tutti gli enunciabili con i quali viene significato l'essere<sup>324</sup>.

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, f. 202rb GH; va IK.

<sup>324</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a 3 co. («quia supra ostensum est quod Deus non solum habet huiusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, in quantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes conditiones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simplici cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis *formatio*, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur *indivisibilium intelligentia*. Alia autem apprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cuiuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes»).



Analoga è anche la posizione di Egidio, il quale fa esplicito riferimento alla *communis sententia*<sup>325</sup>, secondo cui Dio conosce gli enunciabili *non enuntiabiliter*. L'argomentazione viene sviluppata in due momenti: prima viene affermato che «uno simplici intuitu Deus omnia intelligit»<sup>326</sup>, poi viene spiegato che Dio conosce gli enunciabili. Anche in questo caso l'argomento fondamentale è la *conoscenza intuitiva* di Dio: la natura divina non è contratta ad alcun genere, è similitudine di tutte le creature e conoscendo se stesso Dio conosce

rem quamlibet et quicquid res potest esse et non esse. Et quia penes esse et non esse omnis enuntiatio sumitur, omnia igitur enuntiabilia Deus cognoscit<sup>327</sup>.

#### 2.2.1.2.b I non enti

Ciò che si conosce occorre che in qualche modo sia, poiché ciò che non è in alcun modo non è in alcun modo conoscibile. *Dio conosce tutte le cose, in qualunque modo siano*, anche se non sono in atto, in quanto sono nella potenza di Dio o della creatura, sia che si tratti di potenza attiva o passiva, sia che si tratti di possibilità di pensarle, di immaginarle o di esprimerle in qualunque modo. È in questo senso che si può dire che *Dio ha scienza dei non enti*. Tra le cose che non sono in atto, però, vi è una certa diversità:

- alcune cose che ora non sono in atto lo sono state o lo saranno e tali cose Dio le conosce mediante la *scientia visionis*.  
 'Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate mensuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia que sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter'<sup>328</sup>.
- Altre cose, invece, che sono nella potenza di Dio o della creatura, non sono, non sono state e non saranno mai. Rispetto a queste, si dice che Dio ha una *scientia simplicis intelligentiae*<sup>329</sup>.

<sup>325</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, II princ., q. 2, co., f. 203ra D.

<sup>326</sup> *Ibid.*, rb E.

<sup>327</sup> *Ibid.*, G.

<sup>328</sup> D. 38, q. 4, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th* I, q. 14 a. 9 co.

<sup>329</sup> Cf. A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden - New York 1991, pp. 287-288: «La science de simple intelligence n'implique rien d'autre, si l'on peut ainsi parler, que l'essence et l'intelligence divines, et le métaphysicien ne peut utiliser, pour penser Dieu comme intelligent, que la notion d'intelligence, laquelle n'implique quant à nous que la notion d'activité intellectuelle, même si e sujet auquel elle est attribuée, Dieu lui-même en l'occurrence, connaît selon une intelligence indiscernable de sa volonté. La science de vision implique en effet l'acte de la volonté divine, car elle connaît non seulement la participabilité de l'être divin, mais les participations réelles, effectives ou futures, à l'être divin, c'est-à-dire telle out elle chose actuelle ou à venir. Celle-ci n'existe pas de soi et le métaphysicien doit, pour penser ce mode de l'intellection divine, utiliser la notion de volonté qui quant à nous n'implique pas formellement celle de connaissance, même si en Dieu la volonté est nécessairement et essentiellement intelligente, ce que le métaphysicien exprime, avec les moyens

‘Quod ideo dicitur, quia ea que uidentur apud nos, habent esse distinctum extra uidentem’<sup>330</sup>.

Poiché la scienza di Dio è causa delle cose in quanto congiunta alla Sua volontà, non è necessario che tutto ciò che Dio sa sia, sia stato o sia per essere, ma solo ciò che egli vuole. Nella Sua scienza, quindi, non è solo ciò che è, ma ciò che può essere<sup>331</sup>.

Questa posizione è analoga a quella del commento sentenziario di Tommaso, dove si afferma che le cose si rapportano alla conoscenza divina nella misura in cui si rapportano all’essere. Nel commento, però, l’argomentazione si sviluppa intorno al triplice modo di considerare l’essere di una realtà, vale a dire *nella sua propria natura, nel potere di una causa e nell’apprensione di un conoscente*<sup>332</sup>. Ai primi due modi di essere (che si riferiscono a cose che sono in atto o lo saranno) corrisponde la *scientia visionis*, mentre al terzo modo (il cui essere in nessun tempo è la propria natura) la *scientia simplicis intelligentiae*<sup>333</sup>.

Nel *De veritate*, invece, la questione, partendo dall’analogia con l’artefice e gli artefatti, viene risolta sulla base della distinzione tra conoscenza pratica e speculativa e sulla anteriorità della seconda sulla prima. Dio può avere conoscenza di alcuni non enti: di alcuni di essi ha una specie di conoscenza pratica (di quelli che furono, che sono o che saranno, che procedono dalla Sua scienza secondo la Sua disposizione); di altri (che non furono, non sono e non saranno) ha una specie di conoscenza speculativa. In tal senso Egli li conosce nella Sua potenza (in quanto non vi è nulla che egli non possa) o, meglio, nella Sua bontà (che è il fine di tutte le cose da Lui fatte)<sup>334</sup>.

---

conceptuels dont il dispose, en disant qu’en Dieu, dans la science de vision, la volonté se conjoint à l’intelligence, pour constituer ce que l’on pourrait aussi appeler la pensée créatrice de Dieu». Cf. anche W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*, Brill, Leiden - New York - Köln 1988, pp. 99-103: William L. Craig giunge alla conclusione che la *scientia visionis* ha la medesima estensione della *scientia practica*, mentre la *scientia simplicis intelligentiae* ha la medesima estensione della *scientia speculativa*.

<sup>330</sup> D. 38, q. 4, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 9 co.

<sup>331</sup> Cf. D. 38, q. 4, ad 1 («scientia Dei est causa rerum, uoluntate adiuncta, ut supra dictum est. Vnde non oportet quod quecumque scit Deus sint uel fuerunt uel futura sint, sed solum ea que uult esse uel permittere esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 9 ad 3.

<sup>332</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 co. («vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicuius causae, vel prout est in apprehensione alicuius cognoscentis»).

<sup>333</sup> Questa scienza riguarda, dunque, quelle idee che non sono determinate ad esistere dalla volontà divina.

<sup>334</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 8 co. («Deus habet cognitionem de rebus creatis per modum quo artifex cognoscit artificiatam, quae est artificiatorum causa. Unde in contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem creatoris de creaturis, et artificis de artificiatas naturaliter praecedat res cognitatas. Remoto autem priori remouetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praeebant; sed apud intellectum diuinum, vel artificis, indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit. Sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculatiuam et practicam. Speculatiuam quidem, sive theoricam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem; et secundum hoc medicina diuiditur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit. Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem eius speculatiuam, cum practica efficiatur per extensionem speculatiuae ad opus. Remoto autem posteriori remanet prius. Patet igitur quod apud artificem potest esse cognitio alicuius artificiatam quandoque quidem

Per Egidio, la soluzione proposta da Tommaso nel commento sentenziario è suscettibile di critica:

sic soluendo ad questionem non datur causa quare scientia Dei sit non entium<sup>335</sup>.

Per il Romano la soluzione sta nel modo di conoscere di Dio, che dipende dalla natura divina: poiché questa non è determinata da alcun essere, anche le cose che Dio conosce non sono determinate da alcun essere attuale<sup>336</sup>. Dio, infatti, con una semplice intuizione può conoscere tutto ciò che è conoscibile in quanto è conoscibile e tutti i modi della sua conoscibilità<sup>337</sup>.

#### 2.2.1.2.c I futuri contingenti

Delle cose che Dio conosce e che non sono in atto, in quanto sono potenzialmente in Lui o nella creatura, alcune sono future e contingenti rispetto a noi<sup>338</sup>.

Il *contingente* può essere considerato in due modi:

- *in se stesso*, e, in quanto tale, va considerato come *presente* e non come futuro; è determinato a uno solo ed è soggetto a una certa conoscenza;

---

quod facere disponit, quandoque vero quod facere nunquam disponit, ut cum confingit aliquam formam artificii, quod facere non intendit; hoc autem artificium quod facere non disponit, non semper intuetur ut in potentia sua existens, quia quandoque excogitat tale artificium ad quod faciendum vires ei non suppetunt; sed considerat ipsum in fine suo, prout scilicet videt quod ad talem finem posset per tale artificium deveniri; quia, secundum philosophum VI Ethic., et VII, fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificiatia in finibus. Patet ergo quod Deus potest cognitionem habere aliquorum non entium; et horum quidem quorundam habet quasi practicam cognitionem, eorum scilicet quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, quae ex eius scientia secundum eius dispositionem prodeunt; quorundam vero quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, quae scilicet nunquam facere disposuit, habet quasi speculativam cognitionem; et quamvis possit dici quod intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accommodatius dicitur quod intuetur ea in sua bonitate, quae est finis omnium quae ab eo fiunt; secundum, quod scilicet, intuetur multos alios modos esse communicationis propriae bonitatis, quam sit communicata rebus existentibus, praeteritis, praesentibus, vel futuris; quia omnes res creatae eius bonitatem aequare non possunt, quantumcumque de ea participare videantur»).

<sup>335</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, II princ., q. 1, co., f. 202vb P.

<sup>336</sup> Cf. *ibid.*, d. 36, I princ., q. 1, co., ff. 185vb O-186ra A.

<sup>337</sup> Cf. *ibid.*, d. 38, II princ., q. 1, co., f. 202vb PQ: «(...) intelligere Dei sequitur modum nature eius, sed natura diuina non determinatur per aliquod esse. Ideo nec oportet scita a Deo per esse actuale determinata esse, sed ipse absque determinatione actualis esse scire poterit quodlibet scibile ut scibile est et omnes modos scibilitatis eius uno simplici intuitu intuetur».

<sup>338</sup> Il problema emerge a partire da Aristotele, come problema del valore di verità da accordare alle asserzioni relative agli eventi futuri (cf. ARISTOTELES, *De interpretatione* 9, 19 a 23-b 4 e *Metaphysica* VI, 3, 1027 a 29-b 16). Ad apparire problematica agli occhi dello Stagirita è l'applicazione del principio del terzo escluso ad asserzioni di questo tipo, poiché, prima del verificarsi o meno dell'evento descritto, non è possibile dire che, di una coppia di enunciati contraddittori, uno sia necessariamente vero e l'altro necessariamente falso. Ampia la letteratura sulla conoscenza dei futuri contingenti nel *De interpretatione* di Aristotele e nella sua recezione medievale: cf., in particolare, A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale* cit., pp. 274-285. Quanto alla discussione su *Metaphysica* VI, essa «was typically understood by medieval writers to be of 'causal' rather than 'logical' determinism» (C. NORMORE, *Future Contingents*, in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, a c. di N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 358, nota 1).

- *nella sua causa*, e, in quanto tale, *non è determinato a uno solo* e non è soggetto ad alcuna conoscenza.

Dio conosce i contingenti non solo nelle loro cause – in quanto conosce l'ordine mutabile delle cause che precedono gli effetti contingenti –, ma anche in se stessi, in quanto in atto; inoltre non li conosce successivamente, benché essi si attuino successivamente, ma insieme, in quanto tutte le cose che sono nel tempo Dio le conosce come eternamente presenti<sup>339</sup>, non solo perché, come vorrebbero alcuni, Dio ha presso di sé le *species rerum*<sup>340</sup>,

‘sed quia eius intuitus fertur super omnia ab eterno, prout sunt in sua presentialitate et in actu’<sup>341</sup>.

I contingenti sono, allora, conosciuti *infallibilmente* da Dio, in quanto presenti al Suo cospetto<sup>342</sup> e, tuttavia, restano ‘futuri contingenti’, in rapporto alle loro cause, ossia alle cause prossime, che producono gli effetti nel tempo in maniera contingente<sup>343</sup>.

---

<sup>339</sup> Sulla conoscenza che Dio ha dei futuri contingenti, cf. G. NEVES PINTO, *La science du futur contingent chez Thomas d'Aquin*, in *Le contemplateur et les idées* cit., pp. 79-106. Dopo aver analizzato il problema dei futuri contingenti dal punto di vista strettamente logico (*ibid.*, pp. 82-101), l'autore affronta la questione dal punto di vista teologico: «Pour Thomas d'Aquin, l'idée de nier à Dieu la connaissance des futurs contingents est inconcevable parce qu'elle supprimerait la prescience divine des actes posés par les sujets humains. Aussi, l'affirmation d'une telle connaissance risquerait de rétablir la théorie fataliste» (*ibid.*, p. 101). Tommaso cerca di sottrarsi a questo dilemma facendo appello alla sua concezione della visione eterna di Dio: THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 co. Cf. anche V. CELLUPRICA, *Il Capitolo 9 De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1970*, Il Mulino, Bologna 1977; P. A. STREVELER, *The Problem of Future Contingents: A Medieval Discussion*, in «The New Scholasticism» 47/2 (1973), pp. 233-247; C. NORMORE, *Future Contingents* cit., pp. 358-381; ID., *Contingenti futuri*, in *La logica nel Medioevo*, a c. di N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Jaca Book, Milano 1999 (Biblioteca di Cultura Medievale), pp. 318-319; W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge* cit.

<sup>340</sup> Il riferimento è qui ad Avicenna: cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 6, pp. 814-821.

<sup>341</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 co.

<sup>342</sup> Cf. G. NEVES PINTO, *La science du futur contingent chez Thomas d'Aquin*, p. 104: «Il connaît également les événements futurs contingents, il connaît la valeur de vérité des énoncés portant sur ce type d'événements, non pas en tant que futurs, mais en tant que 'présents' dans son éternité. Les événements qui, pour nous, intellects finis, restent liés au futur, sont connus de Dieu en tant que présents en vertu de l'éternité de sa connaissance». Questa soluzione, che passa negli autori scolastici soprattutto tramite Boezio, era stata anticipata da Ammonio e Proclo (AMMONIUS, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin 1897 [rist. 1960] [CAG 4, 5], pp. 132, 8-138, 10; PROCLUS DIADOCHUS, *De providentia et fato* XVI, 62-62, in ID., *Tria opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, latine Guiljelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaaci Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. H. Boese, W. De Gruyter, Berlin 1960 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1], pp. 167, 1-168, 5): cf. W. L. CRAIG, *Boethius on theological fatalism*, in «Ephemerides theologicae lovanienses» 64 (1988), p. 345, in particolare nota 68.

John Marenbon individua due modi di interpretare le affermazioni boeziane sul rapporto tra l'eternità divina e il modo secondo cui Dio conosce tutte le cose e che fanno da sfondo alla posizione di Tommaso:

- secondo la *tesi realista*, niente è in realtà passato o futuro in rapporto a Dio;

- secondo la *tesi epistemica*, Dio semplicemente conosce gli eventi futuri come se fossero presenti, ma non li conosce come sono in se stessi.

Marenbon propende per la seconda tesi (cf. J. MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience divine de Boèce à Thomas d'Aquin*, cur. I. Rosier-Catach, Vrin, Paris 2005, pp. 125; 128ss).

<sup>343</sup> Cf. A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale* cit., p. 313: «Il faut corriger, ici comme partout, les métaphores que véhicule le langage, ne pas parler de la *pré*-science du futur contingent, ce qui en effet évoque la manière temporelle qu'a l'intellect humain de connaître le futur contingent, et parler de la science éternelle du contingent à venir dans le temps. La proposition humaine portant sur le futur contingent ne saurait être une *pré*-science déterminément vraie du futur contingent sans nier sa contingence. La science éternelle de Dieu au contraire connaît

L'argomentazione, tratta dalla *Summa theologiae*<sup>344</sup>, è analoga, anche se più sintetica, a quella del commento sentenziario di Tommaso<sup>345</sup>, di cui viene ripresa soprattutto l'insistenza sulla conoscenza secondo il modo del conoscente, da cui deriva l'argomento della *praesentialitas* divina a tutti i suoi effetti: questo argomento, centrale anche nel *De veritate*, porta a considerare l'ordine tra la conoscenza divina e qualsiasi realtà contingente come *ordine del presente al presente*. Per questo la scienza divina non può ingannarsi e può conoscere in maniera infallibile<sup>346</sup>. La posizione di Egidio appare la medesima ed è sviluppata in quattro argomenti<sup>347</sup>: Dio conosce tutte le cose in

---

déterminément le futur contingent dans son avenir temporel, sans le nécessiter en aucune manière. (...) L'éternité est la raison formelle propre et suffisante de la science non nécessitante der futurs contingents». L'utilizzo di questa dottrina da parte di Giacomo appare una significativa ripresa di una dottrina che, proprio al di fuori dell'ambiente domenicano, avrebbe trovato una certa ostilità: cf. *Les premières polémiques thomistes. II. Le Correctorium corruptorii 'Sciendum'*, ed. P. Glorieux, Vrin, Paris 1956, pp. 38-44 (art. III), in part. 38-39 (si ricordi che il correctorio 'Sciendum' risale ai primi anni Ottanta del XIII secolo: cf. *ibid.*, pp. 18-19).

<sup>344</sup> Analizzando la dottrina tommasiana della conoscenza divina dei futuri contingenti (con particolare attenzione al *De veritate*), Wipfel ha mostrato come la sua formulazione in *Summa theologiae*, I q. 14 a. 13 sia stata oggetto di un'aspra critica, sia da parte di Guglielmo de la Mare (nel suo *Correctorium*) che di Enrico di Gand.: Cf. J. F. WIPPEL, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, a c. di T. Rudavsky, Reidel Publishing Company, Dordrecht - Boston - Lancaster 1985, pp. 226-230. Cf. *Les premières polémiques thomistes. I. Le Correctorium corruptorii 'Quare'*, ed. P. Glorieux, Le Saulchoir, Kain, Belgium 1927, p. 18; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, q. 2, ff. 301r F e ss.

<sup>345</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 co. («Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur»).

<sup>346</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 12 co. («Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntium, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non (est) in tempore, sed extra tempus, non est futurum, sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum tempore nostra visio mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videret transeuntes ordinatim ille qui esset in ordine transeuntium, qui non videret nisi illa quae ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo visus noster non fallitur unquam videns contingentia cum sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando temporum differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum esse; quia sibi nunquam sunt futura, sed semper praesentia: unde etiam, ut Boetius dicit in libro V de consolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur providentia quam praevidentia: quia ea porro, quasi longe positus, in aeternitatis specula intuetur: quamvis et praevidentia dici possit propter ordinem eius quod ab eo scitur ad alia quibus futurum est»).

<sup>347</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III princ., q. un., co., f. 203vb PQ («Remota ergo falsa opinione predictorum procedit Boetius ad inquirendam veritatem quesiti. Et quattuor facit. Nam primo ostendit Deum ipsorum contingentium habere scientiam et non opinionem solum. Secundo manifestat a rebus contingentiam non tolli ex ipso, quod ipse Deus ipsas infallibiliter prescit. Tertio, quia ex hoc sequitur unum et idem esse contingens et nescium ostendit non esse inconueniens res in se consideratas contingentes esse, ad diuinam tamen prescientiam relates,

quanto a Lui presenti e quindi ne ha conoscenza certa<sup>348</sup>; ciò non priva le realtà della loro contingenza<sup>349</sup>; anche le cose contingenti, in relazione a Dio, sono necessarie<sup>350</sup>; quindi la divina prescienza è infallibile<sup>351</sup>.

Questi medesimi argomenti, tratti dalla *Consolatio* di Boezio, vengono addotti da Giacomo nella seconda parte del suo *respondeo*.

Primum est quod Deus contingentia futura cognoscit.

Secundum est quod Deus de futuris contingentibus habet certam et infallibilem scientiam et hoc est quia cognoscit ea non solum prout sunt in suis causis, secundum quem modum sunt indeterminata (...). Vnde omnia ad Deum relata presentia sunt.

Tertium est quod 'ex hoc quod Deus infallibiliter contingentia futura cognoscit, contingentia a rebus non tollitur, quia, licet Deo omnia sint presentia, uidet tamen contingentia contingenter accidere et necessaria necessario euenire. (...)'

Quartum est quod 'unum et idem acceptum prout est in suis causis potest dici contingens, ad diuinam tamen cognitionem relatum necessitatem contrahit'<sup>352</sup>, cum Deus ipsum cognoscat ut presentialiter habet esse, per quem modum est quodammodo necessarium, quia omne quod est quando est necesse est esse<sup>353</sup>.

Anche se la causa è necessaria, dunque, l'effetto può essere contingente, a motivo della contingenza della causa prossima.

### 2.2.2. Distinzione 39

#### 2.2.2.a. I princ., q. un.

Rispetto alla sua estensione, la scienza divina può essere ritenuta *infinita*.

L'infinito, secondo l'insegnamento del commento sentenziario di Tommaso, si può assumere in due modi:

---

necessitate quamdam contrahere. Quarto et ultimo concludit diuinam scientiam infallibilem esse preuenire omnem mutabilitatem rerum propter quod rerum mutabilitas non infringit prescientie diuine firmitatem»).

<sup>348</sup> Cf. *ibid.*, ff. 203vb Q-204ra B.

<sup>349</sup> Cf. *ibid.*, BC.

<sup>350</sup> Cf. *ibid.*, CD.

<sup>351</sup> Cf. *ibid.*, f. 204ra D-b F.

<sup>352</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III Princ., q. unica, co., f. 204ra C.

<sup>353</sup> Cf. *ibid.*, f. 204ra C: «Nam quodlibet contingens cum presentialiter est quodammodo necessarium est: quia secundum Philosophum, in primo *Peri Hermeneias*, omne quod est quando est necesse est esse». Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 4-6: CCSL 94, pp. 95, 1-106, 156).

- Nel modo della *quantità continua*: secondo questo modo, Dio non conosce l'infinito in atto, poiché tale infinito non può essere, in quanto *ripugna all'entità* e Dio non può conoscerlo, giacché Egli conosce solo ciò che ha ragione di ente, a meno che, come insegna Egidio, si dica che Egli conosce l'infinito secondo la *grandezza virtuale* in quanto conosce se stesso, che è di *virtus infinita*<sup>354</sup>.
- Se si assume l'infinito secondo la *quantità discreta*, Dio conosce le cose che sono in atto, ma anche quelle che sono nella Sua potenza o in quella della creatura e queste sono infinite<sup>355</sup>. Dio, in tal senso, conosce infinite cose<sup>356</sup> e, pur conoscendole con una *scientia simplicis notitiae*, si può dire che le conosca anche con una *scientia visionis*: Egli, infatti, conosce i pensieri e gli affetti dei cuori, che si moltiplicheranno all'infinito, dal momento che le creature razionali dureranno senza fine<sup>357</sup>.

---

<sup>354</sup> Tommaso ammette una conoscenza perfetta dell'infinito continuo non dal lato dell'infinità, ma dal lato della natura delle parti che si riscontrano nel corpo infinito: cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 9 co. («quia enim infiniti ratio congruit quantitati, secundum philosophum in I Phys., omnis autem quantitas de sui ratione habet ordinem partium; sequitur quod tunc infinitum per viam infiniti cognoscatur, quando apprehenditur pars post partem. Unde si sic debeat intellectus noster cognoscere corpus album infinitum, nullo modo cognoscere poterit perfecte ipsum, neque albedinem eius; si autem cognoscat ipsam naturam albedinis vel corporeitatis, quae invenitur in corpore infinito, sic cognoscat infinitum perfecte quantum ad omnes partes eius, non tamen per viam infiniti; et sic possibile est ut intellectus noster quodammodo infinitum continuum perfecte cognoscat»).

<sup>355</sup> Se Dio conosce infinite cose, data la valenza causale-esemplare delle idee divine deve anche poter produrre infinite cose: a questa questione Giacomo si dedica soprattutto nella q. 2 della *I de quolibet* («Utrum Deus possit facere species infinitas»). Qui egli, chiedendosi se Dio possa fare infinite specie *in superius*, si dice in accordo con quanti ritengono che ciò sia nella potenza divina: «Quidam enim ipsorum [scil. doctorum theologorum], attendentes ad conditiones quasdam in creaturis inventas, dicunt quod Deus hoc non potest facere, quia non est factibile, cum repugnet effectui, scilicet creaturae. Sic enim est intelligendum cum dicitur Deum non posse aliqua in creaturis, non quia sibi aliqua potentia desit, sed quia illa non sunt possibilis. Et hoc ad praesens mihi magis videtur, sine praeiudicio et cum reverentia alterius opinionis, nec temere aut pertinaciter hoc asserendo, sed sobrie et cum formidine pronuntiando, quod utique observandum praecipue videtur in hac quaestione et similibus humanam intelligentiam excedentibus» (*I de quolibet*, q. 2, p. 18, 69-79). Anche in questo caso, i motivi di tale possibilità sono riconducibili al fatto che «omnis creaturae perfectio in Dei essentia *supereminenter praexistit*, et in eius potentia, in quantum eius virtute producitur et conservatur, et in eius notitia, in quantum in eius mente praecipitur, sicut artificiatum in mente artificis» (*ibid.*, pp. 18, 95-19, 98. Il corsivo è nostro). Alla infinità della potenza divina vengono accostate la perfezione del suo essere e della sua conoscenza. Quanto a quest'ultima, in particolare, viene affermato che «est enim Dei cognitio infinita, quia ad infinita se extendit, non solum secundum numerum, sed secundum speciem, nec successive et in potentia, sed simul et in actu» (*ibid.*, p. 21, 167-170).

<sup>356</sup> La questione della conoscenza di infinite cose da parte di Dio rimanda alla conoscenza che Egli ha degli individuali: Dio non conosce l'individuale indirettamente, vale a dire conoscendo l'universale, ma «in their full material detail, since (as we have seen) he contains the likenesses of both individuals and universals; hence, since individuals are at least potentially infinite in number, God must know what is infinite» (R. T. WALLIS, *Divine omniscience in Plotinus, Proclus, and Aquinas*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, a c. di H. J. Blumenthal - R. A. Markus, Variorum Publications Ltd., London 1981, p. 230). Si ricordi che per la scuola di Atene la conoscenza dell'infinito era resa possibile dalla dottrina della infinità relativa, secondo cui ogni livello di realtà è infinito (e quindi inconoscibile) rispetto ai livelli inferiori, ma finito (e quindi conoscibile) rispetto ai livelli superiori: cf. PROCLUS DIADOCHUS, *Elementatio theologica*, prop. 93, p. 47, 1-48, 16; E. R. DODDS, in PROCLUS, *The Elements of Theology*, p. 248 [prop. 93]).

<sup>357</sup> L'affermazione «melius dicendum est quod non solum scientia simplicis notitiae, sed etiam scientia visionis Deus infinita cognoscit» (D. 39, I princ., q. 1, co.) è in linea con quanto Tommaso sostiene nella *Summa theologiae* (I, q. 14 a. 12 co.) piuttosto che con quanto sostenuto nel commento sentenziario (lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co.) o, anche nel *De veritate* (q. 2, a. 9, ad 2), in cui viene detto che la *scientia visionis non est infinitorum* (cf. anche *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 69). Questo orientamento è analogo a quello degli *Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis*, opera di un anonimo 'discepolo' di Tommaso, della 'prima generazione tomista' (1280 circa), con cui si intende segnalare le espressioni della *Summa* mediante le quali l'Angelico avrebbe 'detto meglio' che nel commento

A questo punto, Giacomo esplicita la *ratio* per la quale è possibile attribuire a Dio la conoscenza di infinite cose. La conoscenza di un soggetto dotato di intelletto si estende in perfetta dipendenza dalla forma, che è principio di conoscenza. La *specie sensibile* non è che similitudine di un solo individuo e, in quanto tale, consente di conoscere quell'unico individuo. La *specie intelligibile*, invece, rappresenta la cosa quanto alla sua natura specifica, la quale può essere partecipata da un numero infinito di individui: essa, quindi, consente di conoscere, in un certo senso, un numero infinito di uomini, non in quanto si distinguono tra loro (giacché non rappresenta gli uomini quanto ai loro principi individuali), ma solo secondo la loro natura specifica. Poiché l'essenza divina, nella quale Dio conosce tutte le cose, è similitudine di tutte le cose che sono o che possono essere, non solo quanto ai principi comuni, ma anche quanto ai principi propri di ciascuno, la scienza divina, a differenza della scienza umana, si estende a infinite cose. L'impossibilità di una moltitudine di enti numericamente infinita in atto non impedisce, dunque, che la scienza divina si estenda a infiniti oggetti, che Dio conosce non successivamente (numerandoli, cioè, uno dopo l'altro), ma simultaneamente.

L'argomentazione della *Summa theologiae* utilizzata da Giacomo si discosta, dunque, dal commento sentenziario<sup>358</sup> e dal *De veritate*<sup>359</sup> nell'ammettere che la *scientia visionis* sia di cose infinite. Al commento di Tommaso sembra attenersi, invece, Egidio, nel cui commento manca la distinzione tra *scientia visionis* e *scientia simplicis notitiae*, mentre viene presentata una distinzione di infiniti (ben cinque), che è più complessa di quella tommasiana:

infinitem quinque modis accipi potest. Vno modo negatiue (...) propter defectum magnitudinis. Alio modo potest dici infinitem propter magnitudinis excessum (...). Tertio modo accipitur non simpliciter, sed quia de difficili finiri et pertransiri potest (...). Quarto modo infinitem dicitur in

---

alle *Sententiae*: cf. R.-A. GAUTHIER, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 19 (1952), pp. 276-279; sull'articolo in questione, cf. p. 303 (n. 8). La possibile collocazione della lettura di Giacomo entro lo studio domenicano, inoltre, sarebbe in linea con la considerazione che il luogo privilegiato di diffusione degli *Articuli* è stato proprio l'ambiente domenicano (cf. *ibid.*, p. 290).

<sup>358</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co. («infinitem potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuæ; et sic Deus non scit infinitem in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitem, in quantum seipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitem secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiæ Deus scit infinita quæ sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiæ ejus, sed ex defectu rerum, quæ non sunt infinitæ secundum omne tempus numeratæ»).

<sup>359</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 9 ad 2 («scientia simplicis notitiæ et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitæ: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde secundum scientiam visionis Deus scire non dicitur nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura; sed scientia simplicis notitiæ, ut supra probatum est, est eorum quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista et illa: unde non est ex parte scientiæ visionis quod Deus infinita non videat; sed ex parte ipsorum visibilium quæ non sunt; quæ si esse ponerentur infinita vel actu vel successione, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis»).



successiuis (...) Quinto modo sumitur penes diuisione et sic quodlibet continuum et quaelibet magnitudo est infinita<sup>360</sup>.

Per Egidio, Dio può conoscere il primo, il terzo e il quarto tipo di infinito, in quanto non ripugnano alla nozione di ente. Quanto all'infinito inteso *per eccesso di quantità*, esso va distinto a seconda che la quantità sia discreta o continua<sup>361</sup>. A questo proposito la posizione di Egidio coincide esattamente con quella di Tommaso nel commento sentenziario, ammettendo la conoscenza dell'infinito secondo la quantità discreta:

Cum ergo queritur utrum Deus cognoscat infinitum, si loquimur de infinito secundum numerum, siue secundum quantitatem discretam, sic Deus infinita cognoscit. Nam ipse scit omnia que relucent in ipso et quia in ipso congregantur perfectiones omnium generum non solum actu existentes, sed etiam esse possibles, cum tali infinita sint, oportet quod infinita cognoscat<sup>362</sup>.

Quanto all'infinito inteso *per eccesso di grandezza*, esso non è conosciuto da Dio, in quanto ripugna all'entità, a meno che non si assuma la *magnitudo molis* nel senso di grandezza virtuale<sup>363</sup>.

#### 2.2.2.b. II princ., qq. 1-3

Posto che la scienza divina è causa di tutte le cose e che a Dio si deve tutto ciò che di buono vi è nelle cose, il 'buono' rinvenibile nelle realtà create può darsi in due modi: *rispetto alla sostanza* delle cose e *rispetto al loro ordinamento a un fine* e particolarmente al fine ultimo che è la bontà divina. Poichè la *ratio* di ogni realtà creata preesiste necessariamente nella mente divina, occorre che in questa preesista anche l'ordinamento delle cose al loro fine. La provvidenza non è altro che questo ordine delle cose a loro fine ed è *parte principale della prudenza*, a cui sono subordinate le altre due parti, vale a dire la *memoria del passato* e l'*intelligenza del presente*, poiché è a partire da queste che si congettura quel che si deve provvedere per il futuro. Essendo della prudenza l'ordinare a un fine, sia rispetto a se stessi, sia riguardo ai sottoposti, è secondo quest'ultima accezione che la prudenza (o provvidenza) può convenire a Dio<sup>364</sup>, in quanto nulla vi è in Lui che possa essere ordinato verso un fine, essendo Egli stesso il fine ultimo. Per questo Boezio definisce la provvidenza la stessa *ratio* divina, riposta nel sommo principe dell'universo, che dispone tutte le

---

<sup>360</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, I Princ., q. 3, co., f. 206va KL.

<sup>361</sup> Cf. *ibid.*, M.

<sup>362</sup> *Ibid.*, M-b N.

<sup>363</sup> Cf. *ibid.*, vb O.

<sup>364</sup> Nell'ad 1, contro coloro che negano la provvidenza in Dio, in quanto essa è parte della prudenza che è virtù *bene consiliativa*, Giacomo chiarisce che il piano delle cose da farsi in Dio può dirsi consiglio non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale arrivano dopo le indagini coloro che deliberano.

cose<sup>365</sup>. Tale disposizione si ha tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

La questione, che è tratta dalla *Summa theologiae*, manca nel commento sentenziario e nel *De veritate* di Tommaso, oltre che nel commento di Egidio. In queste opere, infatti, viene posta direttamente la questione (assente, invece, nella *Summa*) relativa all'attributo divino al quale si deve ritenere che appartenga la provvidenza<sup>366</sup> e che, nella lettura sentenziaria di Giacomo, costituisce la q. 2 del *II principale*. Tale questione presenta, nella lettura del Viterbese, una lunga argomentazione in cinque punti e risulta dalla convergenza di testi egidiani e tommasiani tratti dai rispettivi commenti sentenziari, dal *De veritate* e dalla *Summa theologiae*. Il *respondeo* si apre, infatti, con una 'parte propria', che suppone, comunque, il *De veritate*<sup>367</sup>: la provvidenza riguarda la scienza e la volontà, esattamente come la prudenza, che consiste nella virtù mediante la quale tutte le cose sono disposte a un fine. Ciò comporta che il fine sia presupposto nella conoscenza e nell'affezione, dal momento che nessuno può ordinare correttamente a un fine qualcosa se non presupponendo la conoscenza e il desiderio del fine. La provvidenza, dunque, riguarda *essentialiter* la scienza pratica e presuppone *quasi* come principio la volontà del fine<sup>368</sup>: essa, però, differisce dalla scienza pratica, che riguarda il *fine* e *ciò che concerne il fine*, in quanto riguarda le cose che sono a un *fine debito*.

La potenza, invece, non è inclusa nella ragione della provvidenza come la volontà. Essa presuppone infatti l'atto della provvidenza come dirigente: è, infatti, esecutiva della provvidenza<sup>369</sup>.

---

<sup>365</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 4-10: CCSL 94, pp. 79, 9-80, 36.

<sup>366</sup> Nei commenti sentenziari di Tommaso e di Egidio ci si chiede direttamente se la provvidenza riguardi la scienza, mentre nel *De veritate* la questione è relativa a tutti gli attributi divini.

<sup>367</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5 a. 1 co.: «providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica».

<sup>368</sup> La posizione di Egidio è analoga: «prouidentia proprie est eorum que sunt ad finem. Nam cum prouidentia sit recta ratio agibilium et proprie sit eorum que sunt ad finem, prouidentia, que dicitur pars prudentie immo in qua completiue ratio prudentie uidetur consistere, eorum que sunt ad finem, est presupposita cognitione uel uoluntate finis» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II Princ., q. 1, co., f. 207rb F). La provvidenza si distingue dalla scienza divina, anche se appartiene ad essa («ad solam scientiam speculatiuam aliquialiter pertinere potest [...] semper ad scientiam practicam», *ibid.*, va L), come alla volontà e alla potenza. Di essa si può parlare *ad modum diuine scientiae*, *ad modum diuini ordinis*, *ad modum diuinae potentiae*, *ad modum voluntatis*, *ad modum gubernationis* (cf. *ibid.* b NO).

<sup>369</sup> Giacomo segue, dunque, la posizione di Tommaso formulata nel *De veritate*: essa costituisce una precisazione rispetto a quanto affermato nel commento sentenziario: «providentia et dispositio diuersimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic prouidentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio prouidentiae, gubernatio dicitur» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 1). Con tale posizione conviene anche Egidio. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II Princ., q. 1, co., f. 207va LM: «Ex hoc etiam apparet dispositionem diuinam et prouidentiam ad scientiam, potentiam et uoluntatem diuersis respectibus pertinere. Nam si diuinam prouidentiam et dispositionem consideramus prout ea Deus speculatiue

La provvidenza, inoltre, va distinta dalla *disposizione*, la quale, a sua volta, può essere assunta in due modi:

- *in senso lato*, essa dice al tempo stesso l'ordine delle parti nel tutto e l'ordine al fine e, in tal senso, include la provvidenza che è la *ratio ordinis rerum in finem*;
- *in senso stretto*, essa dice solo l'ordine delle parti nel tutto e così si distingue dalla provvidenza, sebbene, anche così considerata, sia presupposta dalla provvidenza.

Ne risulta un ordine che è dato da *scienza, disposizione, provvidenza e governo*<sup>370</sup>: la scienza divina, infatti, è conoscenza del fine e delle cose che riguardano il fine; disposizione, provvidenza e governo sono solo delle cose che riguardano il fine, per cui includono e presuppongono la scienza. In particolare, la *disposizione* è l'ordine delle parti nel tutto; la *provvidenza* è l'ordine delle cose al fine; il *governo* è, infine, l'esecuzione della provvidenza. La provvidenza presuppone, dunque, la disposizione e il governo la provvidenza. La provvidenza e la disposizione sono eterne, mentre il governo (o esecuzione) è temporale<sup>371</sup>.

Questa posizione,

distingue l'ordre à la fin éternellement conçu par Dieu de l'action exercée par Dieu sur le créé en vue de conduire toute chose à sa fin (...) En raison de sa causalité créatrice et de sa souveraineté universelle, Dieu ordonne et gouverne tout le créé. Suivant une vision stable des natures et des espèces – bouleversée depuis par la théorie de l'évolution –, l'ordre complexe des créatures, dans leur configuration interne et leur disposition relative au sein du cosmos, préexiste en Dieu comme la raison simple de la structure du créé, éternellement conçue par Dieu comme la possibilité appelée à l'existence par l'acte créateur. La conception divine d'un tel ordre, éternelle, ne dispense pas Dieu d'assurer l'accompagnement attentif de toute sa création. Dieu maintient ainsi chaque créature dans son existence propre et la soutient dans la poursuite

---

intuetur, sic pertinent ad scientiam, etiam ad solam scientiam speculatiuam aliquo modo pertinere potest, quia licet in creaturis ubi malitia est corruptiua principii prudentia uel prouidentia que est pars eius semper ad scientiam pertineat practicam et presupponat uoluntatem finis, in Deo autem potest ad scientiam speculatiuam pertinere et presupponere cognitionem finis, quamuis etiam in ipso Deo prouidentia magis proprie ad scientiam pertineat practicam quam ad speculatiuam. Si uero aduertimus quod cum hoc quod talia cognoscit et uidet sic facere proponit, pertinent ad uoluntatem. Sed si consideramus ea prout tali cognitioni et proposito superadditur executio sic pertinent ad potentiam, mediante qua talis executio habet fieri. Nam ut Deus ab eterno secundum suam scientiam uidet quomodo erant omnia disponenda et omnibus prouidendum per uoluntatem sic facere proposuit per suam uirtutem et potentiam est ea postmodum executus».

<sup>370</sup> Questa quadripartizione è intermedia tra la tripartizione proposta da Tommaso nel commento sentenziatio (*scientia, dispositio, prouidentia*) e la partizione a cinque termini di Egidio (*scientia, dispositio, sollicitudo, prouidentia e gubernatio*): «Patere potest de facili quomodo differunt scientia, dispositio, sollicitudo, prouidentia et gubernatio. Nam scientia diuina non solum est respectu eorum que sunt ad finem, sed etiam respectu finis» (*ibid.*, K). Egidio, quindi, aggiunge la *sollicitudo*, che, intesa come *habere curam*, risulta di fatto come qualcosa di comune alle altre tre realtà (cf. *ibidem*).

<sup>371</sup> È questo un elemento che risulterà centrale nella successiva distinzione sulla predestinazione.

de sa finalité naturelle, spécifique ou individuelle, relais de l'attraction ultime de la bonté divine<sup>372</sup>.

La seconda parte della distinzione riguarda il rapporto tra *provvidenza* e *fato*<sup>373</sup> e riprende il commento di Egidio, che vi dedica una questione specifica (la seconda del *II principale* della medesima d. 39)<sup>374</sup>. Il fato è l'«ordo causarum diuine uoluntati tributus», come afferma Boezio; Agostino, poi, lo definisce «indeclinabilis ordo causarum in diuinam uoluntatem reductus quo effectus quadam necessitate proueniunt». Il fato, dunque, corrisponde all'ordine delle cause, che solo in quanto ricondotto a Dio produce necessariamente gli effetti, giacché è in questa riconduzione a Dio che «formaliter et quasi completiue ratio fati uidetur consistere»<sup>375</sup>. Si potrebbe dire, dunque, che il fato è l'ordine delle cause pronunciato da Dio nel tempo: *fatum* viene, infatti, da *for*, che significa *dire*, *proferire*. Sbagliano, pertanto, coloro che ritengono il fato equivalente alla fortuna o alla efficacia (*vis*) della posizione delle stelle.

La distinzione tra *fato* e *provvidenza* viene di seguito ulteriormente esplicitata mediante l'individuazione di *cinque differenze*: Giacomo segue in questo caso Egidio, semplificandone l'argomentazione, ma assumendone direttamente le definizioni, tutte riconducibili a Boezio:

- 1) la provvidenza è nella causa prima, mentre il fato è nelle cause seconde;
- 2) la provvidenza ha ragione di unità e di eterno, mentre il fato ha ragione di pluralità e di temporalmente distribuito;
- 3) il fato dipende dalla provvidenza, come sua esplicazione;
- 4) la provvidenza ha ragione di immobile, il fato di mobile;
- 5) tutte le cose soggette al fato sono soggette alla provvidenza, ma non vale il contrario.

---

<sup>372</sup> E. DURAND, *Évangile et providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Cerf, Paris 2014, p. 136.

<sup>373</sup> Dopo Boezio, che tratta ampiamente di questa questione nel libro IV della *Consolatio*, è Giovanni di Salisbury il primo a interessarsi del rapporto tra provvidenza e libertà (IOANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus* II, 20, in ID., *Policraticus I-IV*: CCCM 118, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1993, pp. 118, 1-119, 51). Cf. J. G. BOUGEROL, *La question de fato au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), 2 voll., a c. di C. Wenin, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, II, p. 633.

<sup>374</sup> Nel suo commento, Tommaso dedica a questa questione solo una risposta a un'obiezione: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 5.

<sup>375</sup> D. 39, II princ., q. 2, ad 1. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II Princ., q. 1, co., f. 208ra D. Le posizioni di Tommaso e di Egidio risultano al riguardo analoghe: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 ad 5 («providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a for faris; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue»).

La distinzione tra provvidenza e fato rimanda, così, alla relazione *eternità/tempo*, già introdotta nella questione relativa alla conoscenza divina dei futuri contingenti e ripresa poco prima per spiegare la differenza tra disposizione e provvidenza da un lato e governo dall'altro: essa comporta un richiamo all'ordine delle cause seconde (o prossime) come ciò che, *ex parte creaturae*, garantisce la contingenza degli effetti e, in particolare, la libertà delle azioni degli enti razionali, salvaguardando al tempo stesso, *ex parte Dei*, l'immutabilità della sua conoscenza e dell'ordine da Lui disposto.

In quanto ordine delle cause manifestato da Dio nel tempo, la provvidenza abbraccia tutte le realtà create, sia universalmente che singolarmente considerate<sup>376</sup>. Poiché, infatti, ogni agente opera per un fine, l'ordinamento degli effetti al fine si estende tanto quanto la causalità dell'agente primo. Se nell'operare di qualche agente accade che qualcosa avvenga all'infuori dell'ordinamento al fine, il motivo è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. La causalità di Dio, che è l'agente primo, si estende a tutte le cose, non solo quanto ai principio della specie, ma anche quanto ai principi individuali<sup>377</sup>, sia delle cose corruttibili che di quelle incorruttibili. Occorre, quindi, che tutto ciò che ha in qualche modo l'essere sia da Dio ordinato al suo fine: siccome la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza *nella misura della loro partecipazione all'essere*. Ciò emerge, però, anche in considerazione della conoscenza che Dio ha delle cose, sia universali che particolari: come gli artefatti sono sottoposti all'ordine dell'arte, così tutte le cose lo sono all'ordine divino<sup>378</sup>.

Non tutte le cose, comunque, sono sottoposte alla provvidenza allo stesso modo:

---

<sup>376</sup> Giacomo registra due errori al riguardo:

- quello di coloro che hanno negato del tutto la provvidenza, come Democrito e gli Epicurei, i quali hanno ritenuto che il mondo sia stato fatto dal caso;
- quello di coloro che hanno posto che solo le cose incorruttibili sono sottoposte alla provvidenza, mentre le cose corruttibili ne dipendono solo secondo la specie, perché sotto questo aspetto sono incorruttibili. A questo farebbero eccezione gli uomini, per lo splendore del loro intelletto.

Anche se i testi utilizzati da Giacomo sono tratti in prevalenza dalla *Summa theologiae* (I, q. 22 aa. 2 e 4), dal *Compendium theologiae* (lib. 1 cc. 137 e 141) e, in misura minore, dal commento egidiano (*In I Sententiarum* d. 39, II Princ., q. 3), tutte queste opere, come anche il commento sentenziario (*Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2) e il *De veritate* (q. 5 aa. 2-10) di Tommaso, presentano uno sviluppo dottrinale affine, che ruota intorno all'*ordine di tutte le cose al fine*: a questo proposito, si noti che il commento egidiano sviluppa questo medesimo argomento a partire dalla dimostrazione che nulla di ciò che avviene accidentalmente o in modo preterintenzionale contraddice la provvidenza divina (si tratta, infatti, di riconoscere solo che le diverse cose sono soggette alla provvidenza in maniera diversa: cf. *In I Sententiarum* d. 39, II Princ., q. 3, co., 208 vb N-209ra F). L'argomentazione scelta da Giacomo, comunque, consente di affrontare la questione a partire dalla sottomissione di tutte le cose alla provvidenza, sia in generale, sia individualmente.

<sup>377</sup> Cf. D. 36, I princ., q. 1, co.

<sup>378</sup> Cf. D. 39, II princ., q. 3, co.

- le *cose buone* lo sono in quanto «prescita et ordinata et etiam intenta», le cattive in quanto «prescita et ordinata sed non ut intenta»;
- le *cose necessarie* lo sono in modo da non poter mancare, le contingenti in modo che possano mancare<sup>379</sup>;
- le *cose volontarie* lo sono in modo da avere un premio o una pena, le naturali in modo da seguire il loro fine naturale;
- la *creatura razionale*, che, per il libero arbitrio, ha il dominio dei propri atti, è soggetta alla divina provvidenza in maniera speciale: le viene infatti imputato a colpa o a merito quello che fa e in cambio ne riceve pena o premio.

Nulla impedisce che qualcosa possa avvenire per caso o per fortuna. Una cosa può essere *fortuita* o *casuale* rispetto a una causa inferiore, in quanto è *al di là della sua intenzione*, ma non è fortuita o casuale rispetto a una causa superiore, in quanto non è prodotta fuori della sua intenzione. Se, dunque, vi sono cose che avvengono accidentalmente al di fuori delle cause seconde, non per questo esse sono fortuite rispetto a Dio, essendo da Lui previste.

È qui presupposta una complessa *gerarchizzazione delle cause*, in virtù della quale, come ha notato Porro, se

per Aristotele caso e fortuna definiscono il residuo di ciò che accade per lo più, Tommaso trae una conclusione leggermente diversa, e cioè che, rispetto alle cause superiori, gli eventi casuali e fortuiti non risultano davvero tali. Questo slittamento, apparentemente di scarsa rilevanza, si pone di fatto in antitesi con la tesi aristotelica, formulata con estrema chiarezza nel celebre c. 3 del VI libro della *Metafisica*, secondo cui le cause accidentali non hanno un vero e proprio processo di generazione, e soprattutto suggerisce una visione d'insieme per certi aspetti più deterministica, o almeno meno indeterministica, di quella aristotelica<sup>380</sup>.

L'opinione di Tommaso, assunta qui da Giacomo, tuttavia, non deve apparire come una ricaduta nel determinismo, dall'Angelico denunciato come un errore nefasto: essa esprime, piuttosto, lo sforzo di ricondurre ogni evento alla provvidenza divina, rispetto alla quale non vi è alcunché di *indeterminato*<sup>381</sup>. Poiché la provvidenza ha a che fare con l'ordine delle cose al fine e

---

<sup>379</sup> La provvidenza non elimina dalle cose la contingenza. Alla provvidenza appartiene indirizzare le cose al loro fine. Ora dopo la bontà divina, che è il fine trascendente delle cose, il bene principale (che è la perfezione dell'universo) non esisterebbe affatto se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. La divina provvidenza, quindi, produce tutti i gradi degli enti; perciò ad alcuni effetti ha prestabilito cause necessarie, ad altri cause contingenti, che avvengono contingentemente secondo la condizione delle cause prossime (cf. *ibidem*; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 4 co.).

<sup>380</sup> P. PORRO, *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 96/3 (2012), p. 419.

<sup>381</sup> Cf. *ibid.*, p. 420.

con l'esecuzione di questo ordine (che si dice governo), quanto al primo, Dio provvede immediatamente a tutte le cose; quanto al secondo, Dio governa le inferiori mediante le superiori, non per un difetto della Sua *virtus*, ma per l'abbondanza della Sua bontà, in quanto comunica anche alle creature la dignità della causalità.

Nell'ad 2, Giacomo, riprendendo ancora Tommaso, ritorna sulla questione del male: in considerazione dell'estensione universale della provvidenza divina, occorre ritenere che le cose cattive avvengano non per volontà divina, ma per un difetto delle cause seconde. Dio permette il male per un triplice motivo:

- prima di tutto perché è *proprio della provvidenza non lasciar perire la natura delle cose governate, ma salvarla*. La perfezione dell'universo richiede che vi siano cose nelle quali non può accadere alcun male e altre alle quali può accadere qualcosa di difettoso. Se quindi dalla provvidenza divina fosse escluso il male delle cose, queste non sarebbero governate secondo la loro natura (di cui Dio evidentemente preconosce il difetto) e questo sarebbe un male peggiore che se fossero tolti i difetti particolari;
- in secondo luogo, perché *il bene di una cosa non può talvolta realizzarsi senza il male di un'altra*. Se quindi si togliesse totalmente il male dalle cose, ne conseguirebbe che verrebbero tolti anche molti beni. Non appartiene, quindi, alla divina provvidenza togliere totalmente i mali, ma fare in modo che i mali siano ordinati a un qualche bene;
- in terzo luogo, perché *dal confronto con i mali particolari risultano più apprezzabili i beni*; e così, dal fatto che sono permessi i mali nel mondo, la divina bontà è maggiormente testimoniata nei beni e la stessa sapienza divina risplende nell'ordinamento dei mali ai beni.

Risulta, così, evidente la differenza che intercorre tra il *provisor* particolare e quello universale:

- il primo elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure;
- il secondo (questo è il caso di Dio), per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari.

### 2.3. LA PREDESTINAZIONE E LA RIPROVAZIONE

Le distinzioni 40 e 41, che chiudono la sezione relativa alla *scientia Dei*, sono dedicate alla trattazione della predestinazione e della riprovazione:

Praedestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari<sup>382</sup>.

Viene, qui, affrontata la questione della *compossibilità della prescienza divina e del libero arbitrio*<sup>383</sup>, in linea con le grandi autorità in materia di predestinazione, val a dire Agostino, al quale il Maestro si richiama esplicitamente<sup>384</sup>, e Boezio<sup>385</sup>. Come Colish ha evidenziato, lo sforzo del Lombardo appare quello di coniugare l'enfasi boeziano-aristotelica del suo principale antagonista, Abelardo, con una marcata accentuazione della prospettiva teologica del dibattito sulla predestinazione<sup>386</sup>.

La trattazione della predestinazione nelle *Sententiae* ruota intorno a cinque nuclei tematici, corrispondenti ai cinque capitoli di cui si compongono le dd. 40 e 41:

---

<sup>382</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 40, c. 1, 1, p. 284, 10-11.

<sup>383</sup> Difficilmente sottovalutabile l'influenza esercitata dalla riflessione agostiniana su questi temi: cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio* III, 2, 4; 3, 6; 4, 9-10: CCSL 29, ed. W. M. Green - K. D. Dauer, Brepols, Turnhout 1970, pp. 276, 1-277, 16; 277, 1-279, 50; 280, 1-281, 32.

<sup>384</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 40, c. 1, 1, p. 284, 10-11; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum* 10, 19: PL 44, coll. 974s; *De dono perseverantiae* 14, 35; 17, 47-18, 47: PL 45, coll. 1014-1015; 1022-1023. Già nella distinzione precedente, comunque, il Lombardo si era riferito ad Agostino, per spiegare la differenza della predestinazione dalla prescienza: «Praedestinatio vero de bonis salutaribus est et de hominibus salvandis. Ut enim ait Augustinus in libro *De praedestinatione sanctorum*, 'praedestinatio est gratiae praeparatio, quae sine praesentia esse non potest; potest autem sine praedestinatione esse praesentia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit quae fuerat ipse facturus; sed praescivit Deus etiam quae non est ipse facturus, id est omnia mala'. Praedestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est ad mortem aeternam praescivit peccaturos» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 39, c. 4, 4, pp. 283, 29-284, 6; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De correptione et gratia* 13, 39: PL 44, col.v940).

<sup>385</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V: CCSL 94, pp. 89, 1-106, 156. Gli editori delle *Sententiae* non hanno incluso quest'ultimo tra le fonti del Lombardo: Cf. *Prolegomena*, in PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, t. I, pars I, pp. 118\*-122\*. Gli stessi editori, tuttavia, lasciano aperto il campo alla possibile individuazione di altre fonti: «Certo certius non omnes fontes quibus usus est Magister iam deteximus; proinde additiones et correctiones peritorum libenter accipimus» (*ibid.*, p. 122\*). Quanto alla continuità e alla originalità della riflessione boeziana sulla prescienza divina rispetto a quella agostiniana, cf. L. OBERTELLO, *Introduzione*, in BOEZIO, *Consolazione della filosofia*, Rusconi, Milano 1996, pp. 16-18. Nella *Consolatio* la trattazione sulla predestinazione rimanda direttamente alla riflessione ciceroniana sul *fato*, come già in Agostino (*De civitate Dei* V, 9: CCSL 47, pp. 136, 1-140, 167), ma, al tempo stesso, essa intende sottrarre l'ordine dell'universo alla casualità, intesa come assenza di leggi. Un ruolo centrale assumono, dunque, nella prospettiva boeziana, tanto la nozione di 'fato', quanto quella di 'caso', entrambe definite in rapporto alla provvidenza divina: il *fato* non è altro che la disposizione interna alla natura, che attua il disegno provvidenziale di Dio, mentre il *caso* va inteso non come assenza di legge, ma come risultante da un conflitto di leggi. La *Consolatio* suppone, comunque, il commento al *De interpretatione* di Aristotele, in cui Boezio aveva condotto un'analisi delle proposizioni relative ai futuri contingenti in prospettiva rigorosamente logica (cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., I, p. 268). Cf. BOETHIUS, *In librum Aristotelis De interpretatione*, editio prima, I: PL 64, coll. 329B-342A e editio secunda, III: PL 64, coll. 495A-518D. Circa l'interpretazione boeziana del capitolo 9 del *De interpretatione*, cf. N. KRETZMANN, 'Nos ipsi principia sumus': *Boethius and the Basis of Contingency*, in *Divine Omniscience and Omnipotence*, pp. 23-50 e M. MIGNUCCI, *Boezio e il problema dei futuri contingenti*, in «Medioevo» 13 (1987), pp. 1-50.

<sup>386</sup> Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., p. 269. Cf. C. NORMORE, *Future Contingents* cit., pp. 363-364. Pur tenendo conto del fatto che nel passaggio dall'*In De interpretatione* alla *Consolatio*, è ravvisabile «a greater speculative maturity, a richer and more articulated setting, and a more clearly Neoplatonic inspiration» (L. OBERTELLO, *Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge*, in «Dionysius» 5 [1981], p. 147), come emerge ad esempio dalla nozione di *praesentaria notio* (BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 6, 43: CCSL 94, p. 106, 142), nondimeno egli «reduces the problem of theological fatalism to the purely logical problem of fatalism. If a proposition is true, then the corresponding state of affairs must obtain» (W. L. CRAIG, *Boethius on theological fatalism*, p. 326).



*Praedestinatio* (d. 40, c. 1)

*Reprobatio* (d. 40, c. 2)

*Meritum* (d. 41, c. 1)

*Electio* (d. 41, c. 2)

*Praescientia* (d. 41, c. 3)

Chiedendosi se Dio *possa* cambiare il numero degli eletti, aumentandolo o diminuendolo, nella d. 40 il Lombardo affronta il problema della predestinazione soprattutto *ex parte Dei*, in considerazione, cioè, di ciò che Dio può o non può fare. Si tratta, cioè, di individuare ciò che Dio può *assolutamente parlando* e ciò che può *di fatto*, sulla base della distinzione, già precedentemente introdotta, tra un modo di intendere l'espressione 'praedestinatus non potest damnari' *coniunctim* (per cui è vero che 'non potest esse ut praedestinatus sit et damnetur') e *disiunctim* (per cui è falso dire che 'non potest damnari quem dico praedestinatum')<sup>387</sup>. A differenza della predestinazione, che è causa della grazia e, dunque, della gloria, la riprovazione non può considerarsi come causa della *obduratio*, ma come una non comunicazione della grazia:

'Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus, *Ad Sixtum*, impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam'<sup>388</sup>.

Nella d. 41, poi, il Maestro si interroga sulla *causa* della predestinazione<sup>389</sup>, chiedendosi se i meriti possano essere ritenuti causa dell'elezione divina<sup>390</sup>: volendo ribadire l'assoluta gratuità della grazia, che non è causata dalla previsione dei meriti futuri (dipendendo esclusivamente dal mistero della scelta divina), il Lombardo, sulla base dell'autorità di Agostino<sup>391</sup>, afferma che

elegit ergo quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit non quia fideles erant, sed ut fierent<sup>392</sup>.

Anche in questa seconda distinzione, la prospettiva resta quella *ex parte Dei*, dal momento che la stessa trattazione dei meriti è orientata a mostrare la assoluta indipendenza della scelta e del dono divini dall'agire umano.

<sup>387</sup> La distinzione tra questi due sensi è tratta da Aristotele: ARISTOTELES, *Organon* VI, 4, 165 b 23 - 166 b 27.

<sup>388</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 40, c. 2, 3, p. 287, 19-21. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula 194* (ad Sixtum), III, 14: CSEL 57, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1911, p. 187, 5-6.

<sup>389</sup> Cf. *Rm* 1,4; 8,29; 9,18.

<sup>390</sup> Dopo questa trattazione, il capitolo terzo della d. 41 costituisce un ritorno sul tema della scienza divina, con cui si intende chiudere la sezione iniziata con la d. 35.

<sup>391</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 41, c. 2, 7, p. 292, 13-15: «Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter merita futura quae praevideret, 'veritate tamen rectissima et a nostris sensibus remota'» (cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* I, 2, 16: CCSL 44, ed. A. Mutzenbecher, Brepols, Turnhout 1970, p. 42, 482-484).

<sup>392</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 41, c. 2, 7, p. 292, 8-10.

Ne risulta una struttura ‘parabolica’, rigorosamente simmetrica, che potrebbe essere schematicamente rappresentata come segue:

*Praedestinatio*  
*Reprobatio*

*Praescientia*  
*Electio*

*Meritum*

Le due distinzioni, strettamente connesse tra loro, rimandano, in effetti, alla fondamentale questione del rapporto tra la *trascendenza divina* e la *libertà umana*<sup>393</sup>. Si tratta, da un lato, di salvaguardare l'*immutabilità della prescienza di Dio*, l'*immutabilità della Sua volontà* e la *Sua indipendenza dall'agire umano*, da cui consegue l'impossibilità di ritenere le azioni meritorie causa della predestinazione, come anche le azioni peccaminose causa della riprovazione<sup>394</sup>, sulla base del principio agostiniano *omnia quecumque voluit, fecit*<sup>395</sup>. D'altro canto, occorre garantire il *libero arbitrio*, che l'onniscienza e la predestinazione divine, se non intese correttamente, rischiano di vanificare<sup>396</sup>: se, infatti, il conseguimento della salvezza non è causato da azioni meritorie, ma solo dalla volontà divina, che predestina alcuni e riprova altri, si rischia di incorrere in un determinismo che vanifica la libertà delle scelte e delle azioni umane<sup>397</sup>.

Profondamente debitore, come si è detto, della tradizione agostiniana<sup>398</sup>, ma non estraneo neppure a quella boeziana<sup>399</sup>, l'insegnamento del Lombardo sulla predestinazione avrebbe

---

<sup>393</sup> Cf. P. VON MOOS, *Le Secret de la prédestination*, in *Il segreto. The Secret*, SISMEL. Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006 = «Micrologus» 14 (2006), pp. 10-11.

<sup>394</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 41, c. 1, 3, p. 289, 9-12: «Sicut elegit Iacob, et Esau reprobavit: quod non fuit pro meritis eorum quae tunc habent, quia nulla habebant; nec propter futura merita quae praevideret, vel illum eligit, vel illum reprobavit». Vi è qui una chiara presa di posizione contro quanti sostenevano la predestinazione *post praevisa merita* (cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., p. 289): in tal senso, la scelta di non trattare della predestinazione nella prospettiva dei *praevisa merita* appare distante dall'interpretazione che Enrico di Gand, ad esempio, aveva dato di Agostino quale difensore di una necessaria connessione tra predestinazione e merito umano, più che sostenitore della totale dissociazione tra predestinazione e della prescienza.

<sup>395</sup> *Sal* 113,11. Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 3, 2, p. 296, 22-23 cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* XXIV, 96: CCSL 46, ed. E. Evans, Brepols, Turnhout 1969, p. 100, 59-60.

<sup>396</sup> L'istanza di tenere insieme prescienza divina e libertà umana costituisce uno dei nodi teoretici essenziali della riflessione teologica cristiana sulla predestinazione: cf. C. BOYER, *De l'accord de S. Thomas et de S. Augustin sur la prédestination*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974), 2 voll., Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975, I (Le fonti del pensiero di S. Tommaso), pp. 217-221.

<sup>397</sup> Sul determinismo presente nella tradizione aristotelica araba, cf. M. E. MARMURA, *Divine Omniscience and future contingents in Alfarabi and Avicenna*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., pp. 81-94; B. S. KOGAN, *Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, pp. 95-101.

<sup>398</sup> Questa incidenza della riflessione agostiniana sul tema della predestinazione sarà una delle caratteristiche proprie della teologia occidentale, benché, pur potendo considerare, per certi aspetti, l'ipponense come il 'creatore' della dottrina della predestinazione (cf. P. VON MOOS, *Le Secret de la prédestination*, p. 10), la Chiesa d'Occidente non abbia mai riconosciuto in maniera ufficiale la dottrina agostiniana, condannando, tra l'altro, dottrine ad essa molto vicine, quali quella di Godescalco di Orbais (IX secolo) e quella di Giansenio (XVII secolo). Cf. D. GANZ, *The Debate on Predestination*, in *Charles the Bald, Court and Kingdom*, a c. di T. M. Gibson - J. L. Nelson, Aldershot, Chicago 1990, pp. 283-302.

<sup>399</sup> Si consideri, al riguardo, PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 40, c. 1, pp. 284, 9-286, 15.

contribuito a offrire ai suoi lettori non solo una serie di argomenti e di problemi aperti cui attingere e con cui confrontarsi, ma anche un ben preciso orizzonte speculativo, quello della prescienza divina, che i *magistri* dei secoli XIII e XIV, formati sulle *Sententiae*, difficilmente avrebbero potuto ignorare nell'accostarsi al tema della *praedestinatio*<sup>400</sup>.

La struttura delle due distinzioni, nella lettura sentenziaria di Giacomo, è molto vicina a quella proposta dal Romano nel suo commento: essa, tuttavia, presenta alcune peculiarità delle quali bisogna tenere conto. Nella tabella che segue, riportiamo la struttura delle distinzioni 40 e 41 nell'*Abbreuiatio* e nei commenti di Tommaso e di Egidio.

| <i>Giacomo</i>                       |  | <i>Tommaso</i>   |   | <i>Egidio</i>                        |   |
|--------------------------------------|--|--|---|--------------------------------------|---|
| D. XL                                |  | D. XL  |   | D. XL                                |   |
| I Princ.: <i>De predestinatione</i>  |  | <i>De praedestinatione</i>                               |   | I Princ.: <i>De predestinatione</i>  |   |
| q. 1                                 | De predestinatione in se   | q. 1   | Quid sit praedestinatio   | q. 1                                 | Quid sit predestinatio  |
| a. 1                                 | Vtrum predestinatio ponat aliquid in predestinato uel in predestinante | a. 1   | Utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo                                     | a. 1                                 | Vtrum predestinatio ponat aliquid in predestinato             |
| a. 2                                 | Quid sit uel ad quid pertineat predestinatio                           | a. 2   | Quid in Deo nominet praedestinatio  | a. 2                                 | Quid dicat predestinatio in predestinante                     |
| q. 2                                 | Quorum sit   | q. 2   | Quorum sit  | q. 2                                 | Quorum sit predestinatio                                      |
| q. 3                                 | De eius certitudine  | q. 3   | De eius certitudine   | a. 1                                 | Vtrum predestinatio sit non entium                            |
| II Princ.: <i>De reprobatione</i>    |  | q. 4   | <i>De reprobatione</i>  | a. 2                                 | Vtrum predestinatio habeat certitudinem                       |
| q. un.                               | Vtrum Deo conueniat aliquos reprobare                                  | a. 1   | Quid sit  | II Princ.: <i>De reprobatione</i>    |   |
|                                      |  | a. 2   | Utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondent | q. 2                                 | Vtrum Deo conueniat aliquos reprobare                         |
|                                      |  |  |   | q. 1                                 | Vtrum reprobatio addat aliquid supra diuinam predestinationem |
| D. XLI                               |  | D. XLI   |   | D. XLI                               |   |
| I Princ.: <i>De diuina electione</i> |  | <i>De causalitate praedestinationis et reprobationis</i> |   | I Princ.: <i>De diuina electione</i> |   |
| q. un.                               | Vtrum in Deo cadat electio   | a. 1   | Utrum electio Deo ab aeterno conueniat  | q. 1                                 | De ipsa electione diuina                                      |
|                                      |  |  |   | a. 1                                 | Vtrum in Deo cadat electio                                    |

<sup>400</sup> All'impronta data dalla riflessione del Lombardo, bisogna poi aggiungere il contributo offerto dal commento corsivo alle *Sententiae* e dalle *Quaestiones antequam esset* di Alessandro di Hales (cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amor diuin. Evolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, p. 70, nota 2).

|   |     |   |                                      |  |
|---|-----|---|--------------------------------------|--|
|   | a.2 | De ordine praedestinatio ad electionem                                    | a.2                                  | Vtrum electio predestinationem precedat              |
| II Princ.: <i>De predestinationis causa</i> |     |   |                                      |  |
| q. 1  |     | Vtrum prescientia meritorum sit causa predestinationis                    | q. 2                                 | De causalitate predestinationis                      |
|   | a.3 | Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis | a.1                                  | Vtrum predestinatio habeat causam                    |
| q. 2  |     | Vtrum predestinatio possit iuuari precibus sanctorum                      | a.2                                  | Vtrum predestinatio possit iuuari precibus sanctorum |
|   | a.4 | Utrum praedestinationis iuuetur meritis et orationibus sanctorum          | II Princ.: <i>De diuina scientia</i> |  |
|   | a.5 | Utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit                               | q.un.                                | Vtrum quodcumque enuntiabile Deus sciuit nunc sciat  |

Quanto alla d. 40:

- 1) nel *I principale*, Giacomo riprende fedelmente la struttura del commento sentenziario di Tommaso; ciò comporta l'omissione, nella q. 1, dell'articolo riservato da Egidio al *liber vitae*<sup>401</sup>;
- 2) nel *II principale*, Giacomo dedica una questione unica alla *reprobatio*.

Quanto alla d. 41:

- 3) nel *I principale* vi è una questione unica «Vtrum in Deo cadat electio», che corrisponde all'a. 1 della q. 1 del *I principale* del commento di Egidio. Essa risponde anche alla domanda «Vtrum electio predestinationem precedat» (a. 2 della q. 1 nel commento del Romano);
- 4) il *II principale*, in due questioni, corrisponde invece alla q. 2 del *I principale* di Egidio, in due articoli, e costituisce la conclusione della distinzione che, nel commento del Romano (come in quello dell'Angelico), prevede una ripresa del tema della scienza divina, che, secondo l'impostazione del Lombardo, doveva fare da vera e propria cornice alla trattazione sulla predestinazione<sup>402</sup>.

Rispetto ai modelli di riferimento, emerge una generale tendenza alla semplificazione, che si coniuga con una evidente preferenza per il modello tommasiano.

<sup>401</sup> Tommaso vi dedica solo la risposta a un argomento: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5.

<sup>402</sup> La d. 41, infatti, si chiude nel commento di Tommaso con la questione «Utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit» e in quello di Egidio con la questione «Utrum quodcumque enuntiabile Deus sciuit nunc sciat».

### 2.3.1 Distinzione 40

#### 2.3.1.a I princ., q. 1, a. 1

Sulla base del principio per cui a ogni azione corrisponde una passione, sembra che la predestinazione comporti qualcosa nei predestinati: contro questa tesi sta l'affermazione agostiniana *praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei*<sup>403</sup>, che esclude di fatto questa possibilità.

In linea con l'impostazione offerta da Tommaso nella *Summa theologiae*, Giacomo tratta della predestinazione a partire dal suo *rappporto con la provvidenza* che, stando a quanto emerso nel corso della precedente distinzione, regge tutte le cose, ordinandole al proprio fine<sup>404</sup>. Il fine delle creature razionali è duplice<sup>405</sup>: vi è, infatti, un fine che può essere conseguito mediante la sola *virtus* naturale e un fine che eccede tale *virtus* ed è la *visio divina*<sup>406</sup>, per la quale si richiede da parte di Dio una *transmissio*<sup>407</sup>. La predestinazione è, allora, «ratio transmissionis creature rationalis in finem uite eterne» e si differenzia dalla provvidenza, che è «ratio ordinis omnium in finem». Considerata materialmente (*quantum ad obiecta*) la predestinazione è una parte della provvidenza e, come questa, va intesa anzitutto come *qualcosa di eterno, in quanto interno a Dio stesso*<sup>408</sup>: essa va pertanto distinta dalla sua *executio*, che è temporale<sup>409</sup>. Sulla base di questa distinzione tra il disegno divino in sé e la sua realizzazione nella creazione<sup>410</sup>, la predestinazione non comporta qualcosa nel predestinato, mentre la sua *executio* implica che nei predestinati vi sia qualcosa *passive*, vale a dire la *vocatio* (o *collatio gratiae*) e la *magnificatio* (o *collatio gloriae*).

I testi della *Summa theologiae* di cui Giacomo si serve nel *respondeo* consentono di focalizzare l'attenzione sui *provisa*, più che sull'*intellectus provisoris*, sulla base della distinzione tra la predestinazione eterna e la sua *executio* temporale. Questo spiega la preferenza accordata alla

---

<sup>403</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De dono perseverantiae*, 14, 35: PL 45, col.1014.

<sup>404</sup> Cf. D. 40, I princ., q. 1, a. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 1 co.

<sup>405</sup> Quanto alla duplicità del fine delle creature razionali, cf. la q. 17 della *I de quolibet*.

<sup>406</sup> Sulla centralità del tema del fine ultimo nella riflessione di Tommaso, cf. J.-P. TORRELL, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 101 (2001), pp. 167-202; D. CHARDONNENS, *L'homme sous le regard de la providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littéraire sur le livre de Job de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1997, pp. 148-160; D. MONGILLO, *La fin dernière de la personne humaine*, in «Revue Thomiste» 92 (1992), pp. 123-140; H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Lethielleux, Paris 1991, pp. 431-471.

<sup>407</sup> Cf. D. 40, I princ., q. 1, a. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 1 co.

<sup>408</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* IV, 6, 9: CCSL 94, p. 79, 27-30: «prouidentia est ipsa illa diuina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit, fatum uero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam prouidentia suis quaeque nectit ordinibus».

<sup>409</sup> Si noti che «dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas distingue la providence du gouvernement divin (*In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, ad 1 [...] mais le rôle de cette distinction devient de plus en plus important au cours des années, au moins pour l'organisation de la pensée» (M. PALUCH, *La profondeur de l'amor divin* cit., p. 199, nota 2).

<sup>410</sup> Giacomo applica questa distinzione alla predestinazione mediante la proporzione «sicut prouidentia est eterna, gubernatio uero temporalis, ut supra dictum, ita etiam predestinatio est eterna, sed executio predestinationis est temporalis» (D. 40, I princ., q. 1, a. 1, co.). Inoltre, egli riferisce qui alla predestinazione e alla sua esecuzione la tensione *eternità/temporalità* che Egidio riferisce alla elezione nella distinzione successiva: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215vb O: «diuina electio potest esse eterna et temporalis».

*Summa* sia rispetto al commento sentenziario di Egidio, che indaga tale realtà nella prospettiva del *propositum* divino che tutto dispone<sup>411</sup>, sia rispetto a quello di Tommaso, meno attento a sviluppare il rapporto predestinazione-provvidenza, e interessato soprattutto al modo in cui l'effetto della predestinazione inerisce al predestinato («non semper quodcumque est praedestinatio, sed quandoque»)<sup>412</sup>. Tre opzioni di Giacomo sembrano confermare questa lettura:

- 1) quella di mantenere il linguaggio della *azione/passione*, utilizzato da Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>413</sup>, in modo da evidenziare l'aspetto 'dinamico' del mistero e l'approccio a partire dagli effetti<sup>414</sup>;
- 2) quella di accentuare la polarizzazione *eterno/tempo* nel rapporto tra l'ordine al fine presente nella mente divina e l'effettivo conseguimento del fine stesso;

---

<sup>411</sup> Diversa la prospettiva del Romano, che, a partire dalla metafora del *pater familias*, che ordina e dirige, appare interessato soprattutto alla *dispositio*, che Dio ha in se stesso e che poi esegue (cf. *ibid.* d. 40, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 210va KL: «sicut uidemus res secundum suum actualem cursum in suos fines dirigi, sic arbitrari debemus quod Deus ab eterno sciuit et uoluit sic res suos cursus peragere et in suos fines dirigi et eas in seipso preordinauit et in suos fines direxit et quia predestinare nichil est aliud quam premittere siue predirigere uel preordinare ita quod ibi *pre* prioritatem eternitatis ad alia importat, dicere debemus quod sicut modo res mittuntur destinantur et ordinantur in suos fines ita prius ab eterno premittebantur predestinabantur uel preordinabantur in ipso Deo»). Il riferimento al fine, dunque, è per Egidio subordinato alla disposizione divina, da cui deriva l'*ordo ad finem*. È soprattutto in considerazione della prescienza divina, della *praevisio Dei*, che tutto procede secondo il suo corso; non si può ritenere, pertanto, che la predestinazione ponga qualcosa nel predestinato *in maniera attuale*, ma solo «secundum diuinum propositum» (*ibid.*, M), in quanto il predestinato o ha la grazia o avrà la grazia (cf. *ibidem*). Cf. anche *ibid.*, LM e a. 2, co., f. 211 ra A. Il Romano risulta, in questo senso, più fedele alla prospettiva di Agostino: «Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De dono perseverantiae*, 14, 35: PL 45, col. 1014).

<sup>412</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 co. («ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinante tantum. Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, in quantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussionem sonantem simul aut prius; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis inesse praedestinato non semper quodcumque est praedestinatio, sed quandoque; et hic effectus est gratia et gloria»).

<sup>413</sup> In realtà, l'argomentazione era stata anticipata già nel *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 1 ad 1, dove l'Angelico aveva definito la *praedestinatio* in termini di *operatio* («ut philosophus tradit actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia; et in talibus actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem»). Questa terminologia non si trova in Egidio.

<sup>414</sup> Cf. D. 40, I princ., q. 1, a. 1, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 2 ad 1 («Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeunt, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum»).

- 3) quella di non trattare del *liber vitae*, che indica, metaforicamente, la prescienza che Dio ha delle creature<sup>415</sup> e che costituisce un tema costantemente presente nei commenti sentenziari.

### 2.3.1.b I princ., q. 1, a. 2

In questo articolo, che manca nel commento di Egidio – benché alcuni degli argomenti ivi trattati abbiano un corrispettivo nell'a. 2 della q. 1<sup>416</sup> –, Giacomo intende rispondere alle due questioni *quid sit praedestinatio* e *ad quid pertineat praedestinatio*.

Il *respondeo* dell'articolo corrisponde a quello del *De veritate*, q. 6 a. 1: questo testo risulta coerente con l'intenzione di trattare della predestinazione nel quadro della provvidenza e, quindi, dell'ordine al fine. Come si evince dall'analisi linguistica della parola *prae-destinatio*, infatti, la predestinazione dice *ordo in finem*<sup>417</sup>: essa è l'atto mediante il quale la mente divina destina qualcosa al proprio fine soprannaturale e si riferisce, a differenza del semplice *destinare*, anche a ciò che non è. Giacomo accoglie qui la duplice argomentazione addotta da Tommaso per spiegare la distinzione tra predestinazione e provvidenza, piuttosto che la quadruplicata argomentazione proposta da Egidio nell'a. 2 della q. 1<sup>418</sup>:

---

<sup>415</sup> Nel suo commento sentenziario, Tommaso non dedica un articolo specifico al *liber vitae*: cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 5 («*liber vitae* metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur; ita etiam in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas res cognoscuntur; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in 3 de anima. Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis; et sic praescientia creaturarum dicitur liber vitae, quia *quod factum est in ipso vita erat*; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae; et sic dicitur liber vitae praescientia vitae quae est in conformitate ad Deum. Haec autem est duplex; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cujus talis vita repraesentatur in libro divinae praescientiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiae tantum ibi cognoscitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae in quantum per hoc cognoscuntur. Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praescientiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praescientia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis»).

<sup>416</sup> È il caso della distinzione tra predestinazione e provvidenza (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 211ra AC) e del rapporto tra la predestinazione, l'intelletto e la volontà (cf. *ibid.*, D; ad 2, f. 211rb E).

<sup>417</sup> Il prefisso *pre-* si riferisce al futuro, secondo quanto Tommaso aveva già spiegato nel suo commento: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co. («*praedestinatio* dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem; et sic dicitur esse gratiae et gloriae; vel eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione prae per compositionem advenientem»).

<sup>418</sup> La scelta di Giacomo non sembra dovuta esclusivamente a motivi di sinteticità, quanto piuttosto al fatto che, nel commento di Egidio, la prospettiva dell'*ordo in finem* non risulta centrale: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra AC: «Ex his autem quantum ad praesens oriuntur quattuor differentie praedestinationis ad prouidentiam. Prima est quia prouidentia est respectu omnium. (...) Secunda est quia potest reseruari ratio prouidentie si huiusmodi ordo rerum solum speculative accipiatur. (...) Tertia differentia est quia ratio ordinis que importatur in praedestinationem est uolita non solum uoluntate antecedente sed etiam consequente. (...) Quarta est quia praedestinatio magis ex parte uoluntatis se tenet quam prouidentia». La soluzione del *De veritate* (diversamente da quella del commento sentenziario tommasiano) presenta le differenze tra predestinazione e provvidenza a partire

- 1) la predestinazione, diversamente dalla provvidenza non riguarda tutto ciò che è ordinato a un fine, ma si riferisce solo al fine *principale* per le *creature razionali*, cioè la *gloria*;
- 2) inoltre, mentre la provvidenza riguarda solo l'ordine delle cose a un fine e l'*impositio ordinis*, la predestinazione riguarda il conseguimento (*exitum vel eventum ordinis*), per cui è solo di coloro che giungono alla gloria.

Come la provvidenza – che è parte della prudenza<sup>419</sup> e appartiene all'intelletto<sup>420</sup> –, la predestinazione è atto dell'intelletto che dirige verso un fine. Essa, quindi, suppone la volontà del fine, in quanto nessuno ordina qualcosa verso un fine che non vuole<sup>421</sup>: pertanto, essa riguarda la *scienza pratica* e include un *atto di volontà*:

Sic ergo patet quod predestinatio ad scientiam quidem essentialiter pertinet, non quidem speculatiuam sed practicam, *sicut et prouidentia presupponit tamen et includit actum uoluntatis*<sup>422</sup>.

La conclusione di Giacomo si ricollega, evidentemente, ad alcuni testi del *De veritate*<sup>423</sup>, da cui risulta che il *Doctor speculativus* estende alla predestinazione ciò che Tommaso riferisce alla provvidenza:

---

esclusivamente dall'*ordo in finem* e dal suo *exitum* e ciò coerentemente con la prospettiva emersa nel precedente articolo (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2).

<sup>419</sup> L'accostamento di provvidenza e prudenza è già presente in MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione* II, 53, 160, ed. G. Friedrich, in ID., *Scripta quae mansuerunt omnia*, I/1, p. 230, 6-8.

<sup>420</sup> La provvidenza è, infatti, un *actus rationis*, essendo della *ratio* l'ordinare e il dirigere.

<sup>421</sup> La predestinazione suppone, dunque, la *dilectio* e l'*electio*, che sono atti della volontà. Viene qui seguito l'ordine *dilectio-electio-praedestinatio* proposto da Tommaso sulla scia di Alberto. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 40, a. 19, co., p. 598b: «Dilectio declinat ad separandum unum ab alio, et ad dirigendum in finem salutis: ergo praecedit dilectio electionem, et electio predestinationem ex parte diligentis et elegendis et praedestinantis. (...) et sic iterum dilectio prior et simpliciter est electione, et electio praedestinatione». Una variante di questo ordine si trova in Bonaventura, che alla *dilectio* sostituisce il *propositum*, inteso come volontà di fare qualcosa: cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 40, a. 3, q. 2, ad 2, p. 569a-b: «In Deo idem sunt *propositum*, *praedestinatio* et *electio* secundum *rem*, tamen differunt secundum *rationem intelligendi*. Nam *propositum* simpliciter dicit voluntatem faciendi aliquid. Ille enim dicitur proponere, qui firmiter vult farece aliquid. *Electio* vero et *praedestinatio* addunt supra conceptionem, sed differenter, quia *praedestinatio* addit ordinem et directionem in finem, sed *electio* discretionem sive separationem a suo opposito. Unde *propositum* dicit firmam voluntatis conceptionem, *praedestinatio* cum conceptione dicit praedestinationem, et *electio* quandam discretionem. Secundum hoc igitur patet, quod *propositum* est prius secundum rationem intelligendi, et deinde *electio*, quia prius est intelligendum aliquid separari a malo sive a massa, quam dirigi in finem; et sic patet *diversitas* et *ordo*» (il corsivo è nostro). Si tratta, comunque, di un ordine non sempre condiviso: per Alessandro di Hales, ad esempio, la predestinazione gode di priorità (cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 41, 19, p. 423, 14-16; 21-24).

<sup>422</sup> D. 40, I princ., q. 1, a. 2, co.

<sup>423</sup> Al riguardo cf. D. 39, II princ. q. 2, co.: «Prouidentia uero secundum Philosophum est uirtus per quam recte disponuntur ea que sunt ad finem, quod quidem fieri non potest nisi fine presupposito et in cognitione et in affectione. Nullus enim ordinat aliquid recte in finem nisi precedat cognitio et desiderium finis, qui est principium et regula practice operationis. Sic ergo prouidentia ad cognitionem quidem essentialiter pertinet, non quidem speculatiuam sed practicam, sed uoluntatem finis quasi principium presupponit; differt autem a scientia practica intantum quia scientia practica conuenienter est de fine et de eo quod est ad finem, sed prouidentia proprie consistit circa ea que sunt ad finem debitum».



- 1) providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica<sup>424</sup>;
- 2) quamvis scientia in quantum est scientia non respiciat faciendam, tamen scientia practica faciendam respicit, et ad talem scientiam praedestinatio reducitur<sup>425</sup>;
- 3) licet essentialiter ad cognitionem pertineat [*scil.* providentia], tamen voluntatem aliquo modo includit<sup>426</sup>.

Giacché la predestinazione include la volontà, il termine ‘predestinazione’ si riferisce anche a ciò che riguarda la volontà, come, ad esempio, il *propositum*. Il *destinare* può essere, così, inteso in due modi:

- 1) anzitutto, esso indica il *dirigere qualcosa a un fine*, e in quanto tale è un *atto dell’intelletto che include la volontà*;
- 2) in secondo luogo, esso<sup>427</sup> può essere inteso come *proponere* e, in quanto tale, come *atto della volontà che suppone l’atto della conoscenza*, che è, in questo caso, la conoscenza che mostra il fine al quale la volontà tende<sup>428</sup>.

Il primo modo, tuttavia, è per Giacomo quello più proprio *secundum significationem vocabuli*: pertanto, si può dire in maniera più semplice che la predestinazione è un *atto della conoscenza che suppone un atto della volontà*<sup>429</sup>. La posizione del Viterbese appare, su questo punto, più netta di quella di Egidio, per il quale

secundum unam sui acceptionem [*scil.* praedestinatio] dicit actum intellectus includentem voluntatem et secundum aliam dicit actum voluntatis presupponentem cognitionem<sup>430</sup>.

---

<sup>424</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5 a. 1 co.: cf. anche ad 1.

<sup>425</sup> *Ibid.*, q. 6 a. 1 ad 7.

<sup>426</sup> *Ibid.*, q. 5 a. 1 ad 8.

<sup>427</sup> L’autorità scritturale è la medesima citata da Tommaso: «Secundum quod dicitur in II *Machabeorum* [6,20] de Eleazaro quod *destinavit* in corde suo *non ammittere illicita propter uide amorem*» (D. 40, I princ., q. 1, ad 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 6 a. 1 co.; cf. anche ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co., dove ricorre la medesima citazione del secondo libro dei Maccabei). Giacomo applica alla predestinazione quanto l’Angelico aveva affermato del *propositum* nel suo commento sentenziario: cf. *ibid.*, q. 1 a. 2 ad 2: «propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit».

<sup>428</sup> Nel suo studio sui commentari sentenziari degli anni 1250-1320, Friedman ha mostrato come «although neither theologian [*scil.* Bonaventure and Aquinas] will say that predestination is exclusively an act of the one attribute or the other, nevertheless, they each lean toward a particular attribute, and these early tendencies become increasingly important in later thinkers» (cf. R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary* cit., p. 105).

<sup>429</sup> Cf. D. 40, I princ., q. 1, ad 2. «Primus tamen modus est magis proprius secundum significationem uocabuli. Et ideo simpliciter dici potest quod praedestinatio est actus cognitionis presupponens actum uoluntatis».

<sup>430</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., 21 Ira D. Evidente anche la distanza dalla posizione di Bonaventura, che aveva collocato il *propositum* interamente dal lato della volontà: cf. il già citato testo BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 40, a. 3, q. 2, ad 2, p. 569a.

Rispetto alla ‘simmetria’ di una tale soluzione<sup>431</sup>, Giacomo, come Tommaso<sup>432</sup>, accorda una chiara anteriorità all’atto della volontà, che è ‘presupposto’ dall’atto dell’intelletto, quanto al suo esercizio<sup>433</sup>.

### 2.3.1.c I princ., q. 2

Il carattere ‘speciale’ della predestinazione – ciò che la distingue dalla provvidenza, della quale è un *modus* – viene stabilito a partire anzitutto dalla *individuazione dei predestinati*. Nella predestinazione, secondo l’insegnamento di Egidio, si possono considerare tre cose:

- 1) la *prioritas*;
- 2) la *directio*;
- 3) la *electio*<sup>434</sup>.

La predestinazione riguarda non solo ciò che è, ma anche *ciò che non è*<sup>435</sup>, in quanto i predestinati non sono dall’eternità, mentre *ab aeterno* Dio ha eletto e diretto tutti gli uomini al conseguimento del proprio fine, secondo il proposito della Sua volontà. In rapporto ai predestinati,

---

<sup>431</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverse et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1995 (Vestigia 15), p. 246. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet II*, q. 21, co., p. 52vb-53va). Questa simmetria intende sottolineare la circolarità tra intelletto e volontà, senza negare la priorità della volontà nella produzione dell’atto libero (cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté* cit., p. 235).

<sup>432</sup> Per comprendere la posizione tommasiana, occorre tener conto del fatto che il moto delle potenze dell’anima dipende anzitutto dall’intelletto *ex parte obiecti significantis* (che è il *bonum intellectum*), mentre dipende dalla volontà *ex parte exercitii actus*. È questo un ‘punto cruciale’ della riflessione di Tommaso: cf. A. SPEER, *Divine government and human freedom*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., p. 534 (cf., anche, pp. 524-529). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 82 a. 4 co.: «aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares». È questa una dottrina che Tommaso riprenderà spesso lungo l’arco della propria attività (cf. R. Z. LAUER, *St. Thomas’s Theory of Intellectual Causality in Election*, in «The New Scholasticism» 28 [1954], pp. 299-319): essa verrà radicalizzata nella soluzione proposta da Goffredo di Fontaines: «si non sit in potestate nostra quantum ad talia cui intellectus assentiat vel dissentiat, nec in potestate nostra est quid voluntas eligat vel refugiat cum tamen semper electio voluntatis et iudicium intellectus conformiter se habent» (GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 16, co., p. 161),

<sup>433</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 6 a. 1 ad 1: «in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodam modo virtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus voluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad voluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad voluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur». Anche per Tommaso, dunque, la predestinazione presuppone la *dilectio*, che è un atto della volontà: un tale atto viene ricondotto all’atto dell’intelletto, sulla base del principio «praecedens actus includitur quodam modo virtute in sequenti»: in questa prospettiva, egli ammette che talvolta il proposito e altre cose appartenenti alla volontà sono posti nella definizione della predestinazione.

<sup>434</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 2, a. 1, co., ff. 211vb Q-212ra A («in predestinatione tria est considerare. Primo prioritatem que ex ipsa prepositione pre habetur. Nam pre ibi prioritatem importat. Secundo directionem quia destinare idem est quod mittere ut dirigere. Tertio diuinam electionem uel diuinum propositum quia non predestinantur nisi electi et illi quibus Deus proposuit misereri»).

<sup>435</sup> La predestinazione, infatti, riguarda *ciò che non è, ma sarà*. Cf. anche D. 41, I princ. q. 2, ad 4; THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 1. Sulla differenza tra *scientia visionis* e *scientia simplicis intelligentiae*, cf. *ibid.*, d. 39 q. 1 a. 2 co.

infatti, essa comporta una priorità «non (...) temporis ad tempus, sed eternitatis ad tempus»<sup>436</sup>. Al termine della questione la nozione di *prioritas* della predestinazione viene ripresa in relazione a *Cristo*: in riferimento a Cristo, infatti, si può parlare di predestinazione, purché si intenda la priorità come non riguardante la *persona* del Figlio (*eterna* secondo la natura divina), ma solo la sua *natura assunta* (che è, invece, *temporale*<sup>437</sup>).

Se, poi, si considera la predestinazione dal punto di vista della *direzione* che essa comporta, ovvero un fine che è oltre natura, occorre l'aiuto della grazia. Giacomo ritorna sull'esempio della freccia, che da sola non può raggiungere il proprio fine: questo esempio, che si trova già nell'argomentazione di Egidio<sup>438</sup>, era stato utilizzato precedentemente per indicare l'eccedenza del fine ultimo della creatura razionale rispetto alla sua *virtus*<sup>439</sup>, nella prospettiva del *cosa* la predestinazione trasmetta. Qui, nella prospettiva del *chi* sia predestinato, l'esempio allude anzitutto alla non conoscenza del fine ultimo in quanto soprannaturale, come la freccia che non conosce il fine cui è diretta, essendo il fine noto solo a colui che la utilizza. La necessità del dono di grazia (*addita gratia*) si colloca, così, sia a livello della conoscenza del fine che a quello del suo conseguimento. Ciò, evidentemente, riguarda tutte *le creature che hanno l'intelletto*, compresi gli *angeli*, essendo il loro fine al di là della loro natura.

Se, infine, si considera la predestinazione *in quanto implicante una elezione*, allora essa non riguarderà tutte le creature dotate di intelletto, ma solo alcune di esse, vale a dire *quelle che sono state scelte*.

### 2.3.1.d I princ., q. 3

Il *I principale* si chiude con una questione dedicata alla *certezza* della predestinazione<sup>440</sup>: poiché la predestinazione appartiene alla scienza divina, la quale è eterna e immutabile, sembra che

---

<sup>436</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 210va KL: «*pre prioritatem eternitatis ad alia importat*».

<sup>437</sup> Per il Romano, non solo nel caso di Cristo non si può parlare di priorità rispetto alla persona o alla natura divina, ma neppure si può ammettere una priorità della natura umana alla grazia e alla gloria, giacché nell'istante del suo concepimento Cristo fu «*plenus gratia et perfecte fruens*» (*ibid.*, q. 2, a. 1, arg. 4, f. 212rb H). La focalizzazione dell'attenzione sulla relazione *eternità/temporalità* potrebbe spiegare il distacco dal commento di Tommaso, che, pur servendosi della nozione di *antecessio* (*aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam*), aveva risposto al problema, sulla base di un testo del Damasceno, nella prospettiva *eorum quae non sunt in nobis* (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co.) vale a dire di ciò di cui l'uomo ha bisogno per il conseguimento del fine soprannaturale e che non ha da sé, con riferimento a quelle realtà che sono «*promoventia ad finem*» (*ibid.*, q. 1 a. 2 co.).

<sup>438</sup> La fonte di Egidio è Tommaso: Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 1 co.; cf. anche ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 35, q. 1, a. 1, co.

<sup>439</sup> Cf. d. 40, I princ. q. 1, a. 1, co.

<sup>440</sup> Si tratta di una questione centrale nella dottrina della predestinazione, alla quale il Lombardo aveva dedicato il capitolo primo della d. 40. È solo nell'ad 1 che Giacomo, citando Tommaso, riprende la soluzione del *Magister Sententiarum*, basata sulla distinzione tra *modo diviso* (*divisim*) e *modo congiunto* (*coniunctim*) di intendere la proposizione «*potuit non predestinare quem predestinavit*» (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 40, c. 1, 3, p. 285,

essa sottragga agli uomini la libertà, in quanto tutto deve avvenire secondo la prescienza divina. Ammettere che il numero dei predestinati possa variare, d'altro canto, significherebbe riconoscere che la predestinazione, da cui dipende la certezza di questo numero, può mutare in dipendenza da qualcosa che è al di fuori della scienza divina, vale a dire i meriti o i demeriti.

Giacomo riprende e combina in un'unica argomentazione gli articoli 6 e 7 della q. 23 della *pars I* della *Summa theologiae*, in cui viene sviluppato il tema della certezza della predestinazione in riferimento all'*effetto* della predestinazione e in riferimento al *numero* dei predestinati<sup>441</sup>.

- Quanto al primo aspetto, la predestinazione non impone alcuna necessità al suo effetto: essa è, infatti, *pars providentiae* e non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è necessario. Vi sono cose, infatti, che sono contingenti in dipendenza dalle cause prossime (il *libero arbitrio*, in questo caso), che la provvidenza divina ha disposto a tali effetti<sup>442</sup>. L'infallibilità dell'ordine della provvidenza e la certezza dell'ordine della predestinazione non contraddicono, dunque, il libero arbitrio, da cui l'effetto della predestinazione dipende in maniera contingente<sup>443</sup>.
- Quanto al numero dei predestinati, affinché la scienza divina non risulti diminuita, occorre che Dio non solo conosca *quanti* sono i predestinati (*formaliter*), ma anche *chi* essi siano (*materialiter*)<sup>444</sup>. Giacomo, tuttavia, non appare interessato ad entrare nel complesso sviluppo argomentativo offerto da Tommaso<sup>445</sup>, limitandosi a ribadire, una volta affermata

---

12): questa soluzione, tuttavia, non spiegava il rapporto tra scienza e causalità divine, motivo per il quale nella tradizione successiva al Lombardo si sarebbe prestata grande attenzione alla questione del numero dei predestinati, che consentiva di affrontare il problema della 'necessità' che la prescienza divina implica. Al riguardo, Boezio aveva posto una importante distinzione tra *necessitas simplex* e *necessitas conditionis*: la prima è quella che si ha per natura (come quando si dice che tutti gli uomini sono mortali), mentre la seconda è quella che suppone una volontà (come quando si dice che un uomo cammina). Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 6, 27-31: CCSL 94, p. 103, 91-105.

<sup>441</sup> Cf. D. 40, I princ., q. 3, co.: «Ad istam questionem est intelligendum quod certitudo predestinationis dupliciter potest attendi, scilicet quantum ad effectum et quantum ad predestinatorum numerum. Quoad utrumque autem predestinatio est certa».

<sup>442</sup> La contingenza appare una conseguenza della possibilità di difetto o di fallimento che è propria delle cause seconde nell'ambito della natura corruttibile: «For Aquinas, contingency has its root in the principle of matter, that is to say, in a kind of ontological weakness of material causes. (...) contingency is part of the good of the universe. Without contingent causes the world would be less perfect» (R. TE VELDE, *On Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., p. 545). Lo stesso ordine delle cause seconde è soggetto alla divina provvidenza.

<sup>443</sup> Cf. G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1961, pp. 120-121.

<sup>444</sup> Se considerato formalmente, il numero dei predestinati appare assolutamente indipendente dalla volontà umana, mentre se considerato materialmente esso dipende dal libero arbitrio, sia pure *in qualche modo*, non essendo indipendente dalla predestinazione, che, fondata sulla *dilectio* e sulla *electio*, è un dono assolutamente gratuito della bontà divina.

<sup>445</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 7 co. («numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic

la perfezione della scienza divina<sup>446</sup>, che «soli Deo cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus»<sup>447</sup>.

Il numero dei predestinati, dunque, risulta certo per una *necessitas ex suppositione*, in ragione della immutabilità della volontà divina, che è inclusa nella predestinazione<sup>448</sup>.

Distinguendo la certezza della predestinazione *quantum ad effectum* e *quantum ad numerum* e risolvendo la seconda a partire dalla prima, Giacomo si colloca ancora una volta nella prospettiva dell'effettiva esecuzione del piano provvidenziale divino, in modo salvaguardare l'ordine delle cause (*causa prima/causa proxima*)<sup>449</sup>: l'accento viene così posto non sull'infallibilità della scienza divina (cui il Viterbese non manca di riferirsi, evidenziandola rispetto al testo di Tommaso), ma sul permanere delle cause prossime, alle quali va ricondotta la libertà umana. In tal modo la provvidenza divina, e con essa la predestinazione, non lascia spazio ad alcuna forma di determinismo nell'ordine delle creature razionali<sup>450</sup>.

---

enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur determinandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praedeterminatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praedeterminati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*»).

<sup>446</sup> L'accento non viene posto sull'infallibilità della scienza divina, per quanto ad essa il Viterbese non manchi di riferirsi.

<sup>447</sup> D. 40, I princ., q. 3, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 7 co.

<sup>448</sup> Il riferimento alla *necessitas ex suppositione finis* conferma l'interesse di Giacomo per il rapporto tra Dio e la creatura a partire dal fine cui questa è ordinata dalla volontà divina.

<sup>449</sup> Nel *Super I Sent.*, Tommaso aveva collocato l'ordine delle cause prossime nella prospettiva della prescienza (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40, q. 2, a. 1, co.).

<sup>450</sup> Egidio, invece, senza escludere l'ordine delle cause, risolve la questione soprattutto nella prospettiva della prescienza, non diversamente da Tommaso nel *Super I Sent.*: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 2, a. 2, co., f. 212va M: «dicere possumus diuinam predestinationem tripliciter certam esse. Primo ex prescientia quam presupponit. (...) Secundo ex ordine causarum secundum quem est executio eius. Tertio ex numero predestinatorum qui est <a> Deo motus».

### 2.3.1.e II princ., q. un.

La questione relativa alla *riprovazione*<sup>451</sup> viene affrontata a partire dalla considerazione che la provvidenza, di per sé, non esclude né un qualche difetto da parte di chi è a essa sottomesso né che alcuni non raggiungano il fine. In rapporto al fine ultimo, dunque, questo difetto è definito *reprobatio*: la riprovazione, in altri termini, non sarebbe altro che quella parte di provvidenza che riguarda coloro che non raggiungono il fine e, in quanto tale, comporta l'*obduratio*. Come la predestinazione, essa non è, allora, riducibile alla prescienza, alla quale unisce la volontà: a differenza della predestinazione, che è *voluntas conferendi gratiam et gloriam*, essa è solo *voluntas permittendi aliquem cadere in culpam*. La riprovazione, dunque, non esercita una causalità sulla colpa nella vita presente, ma è solo causa della pena in quella futura: la colpa dipende, infatti, dal libero arbitrio<sup>452</sup>, come suggerisce la citazione di *Os* 13,9<sup>453</sup>. Del male Dio ha semplice conoscenza (*simplex notitia*)<sup>454</sup>, ma non ne è causa e la riprovazione non aggiunge nulla alla prescienza, se considerata in relazione alla colpa<sup>455</sup>. Il Viterbese non chiama in causa la dottrina dei *praevisa (de)merita*<sup>456</sup>, dai quali dipenderebbe la riprovazione come non attribuzione della grazia<sup>457</sup>:

---

<sup>451</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 3 co.

<sup>452</sup> Il problema del male morale solleva, tra le altre, la questione del rapporto tra l'ordine delle cause prossime e il piano provvidenziale di Dio: se, infatti, si escludono le cause prossime, si cade in un determinismo che non lascia spazio alla libertà umana. Tuttavia non è neppure concepibile, dal punto di vista della fede cristiana, che qualcosa possa sottrarsi alla disposizione divina, perché in questo caso essa non sarebbe universale e perfetta. Nel 1277, tra le proposizioni condannate da Stefano Tempier ricordiamo la già citata proposizione 47 che riguarda proprio tale questione: «Entia declinant ab ordine prime cause, in se considerata, licet non in ordine ad alias causas agentes in universo. – Error, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad primam causam, quam ad causas inferiores» (*CUP* I, 473, p. 546, art. 47). Va comunque precisato che Dio può produrre un effetto della causa seconda senza la causa seconda, come nel caso del miracolo: cf. la proposizione 63 condannata nel 1277: «Deus non potest in effectum cause secundarie sine ipsa causa secundaria» (*CUP* I, 473, p. 547, art. 63).

<sup>453</sup> Ci si trova di fronte a uno degli aspetti particolarmente condivisi dai maestri parigini del XIII secolo circa la dottrina della predestinazione. Non diversa, ad esempio, la soluzione di uno degli 'interlocutori' privilegiati di Egidio, Enrico di Gand: «De causa damnationis malorum quo ad malum culpae eorum, planum est quod Deus non sit causa damnationis eorum, quoniam nullo modo neque per se neque per accidens est causa culpae eorum. Quoniam culpa est malum quod contingit in actione uoluntatis ex defectu eius (...) Deus autem talis defectus causa omnino esse non potest, nec in seipso nec in alio, neque per se neque per accidens, quia a fine ultimo, quod ipse est, deordinari nullo modo potest nec per se nec per accidens» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 5, co., Iodocus Badius, Parisiis 1518, f. 159v V).

<sup>454</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, II princ., q. 1, ad 1, f. 213rb H.

<sup>455</sup> Cf. D. 40, II princ., q. un., co.: «Et hac etiam de causa communi nomine reprobati dicuntur presciti; licet enim reprobatio supra prescientiam aliquid addat, si consideramus penam, nichil tamen addere uidetur, si consideramus culpam, quia malorum, ut habent rationem culpe, Deus habet simplicem notitiam».

<sup>456</sup> Ancora presente in qualche modo nel *Super I Sent.* del giovane Tommaso (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 1, co.), essa era stata fortemente mitigata dallo stesso Angelico (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 3 co.). Anche nei commenti all'epistolario paolino, comunque, Tommaso esclude che la predestinazione dipenda dalla prescienza divina dei meriti (cf. C. BERMÚDEZ, *Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san Tommaso alle lettere di san Paolo*, in «Annales theologici» 4 [1990], p. 405). Benché, infatti, la dottrina del *post praevisa demerita* non vada intesa in senso cronologico, essa, ad ogni modo, sembra far troppo dipendere l'azione divina dalla creatura.

<sup>457</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, II princ., q. 1, ad 1, f. 213rb G. A questo proposito, anche per Enrico di Gand «illud quod est causa salutis per suam praesentiam, est causa periculi per suam absentiam: ibi uerum est quando absentia praeuenit periculum quod praecaueret et praecauere deberet ipsa praesentia (...). Non autem est uerum quando absentia sequitur periculum» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 5, ad 1, f. 160v F).

mediante questa relativizzazione della *praescientia meritorum*, egli tenta di superare l'incertezza manifestata dal Lombardo nella lettura della dottrina agostiniana dei meriti. Nelle *Sententiae*, infatti, il Maestro aveva in qualche modo aperto la strada a una duplice possibilità di interpretazione di questa dottrina<sup>458</sup>: una basata sull'esclusione di ogni considerazione del merito nella decisione divina; un'altra fondata sul tentativo di conciliare l'affermazione dell'assoluta gratuità della grazia e del misterioso ruolo degli *occultissima merita* di cui Agostino aveva parlato nella q. 68 *De diversis quaestionibus*<sup>459</sup>.

Predestination does not belong to the field of distributive justice: God does not owe anything to His creatures, and therefore nobody has the right to claim something which is not their due<sup>460</sup>.

Nell'impossibilità di individuare una causa della riprovazione, dunque, Giacomo si limita, come Tommaso, a riconoscere che essa suppone una colpa che è frutto del libero arbitrio, dalla parte dell'uomo, e una volontà di permettere la caduta nella colpa, dalla parte di Dio.

Giacomo si sottrae, inoltre, alla soluzione egidiana, secondo cui

reprobare diuinum non habet rationem mali. Quod autem habeat rationem boni sic declarari potest: quia ex hoc aliqua reprobantur inquantum ab aliquo fine uel ab aliquo bono deficientur: spectat enim ad Deum permittere aliquos ab aliqua perfectione deficere. Quia si omnis imperfectio tolleretur ab entibus tolleretur ordo et decor uniuersi. Nam ex eo quod totum uniuersum deficit a bonitate Primi, totum uniuersum ordinatur ad ipsum<sup>461</sup>.

L'idea del male come ordinato *ad decorem et ad perfectionem uniuersi* si trova più avanti, nella d. 46, q. 4, dove ci si chiede «utrum malum sit de perfectione uniuersi», e, in quel contesto,

---

<sup>458</sup> Richiamando la dottrina agostiniana degli *occultissima merita*, Pietro Lombardo aveva affermato che «quid intelligere voluerit ignoratur, nisi forte dicatur hoc intellexisse quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quaedam alia continue subdit, quae in libro *Retractationis* aperte retractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in praemissis etiam hoc retractasse» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 41, c. 2, 3, p. 291, 3-7). Risulta comunque inconsistente (*frivolum*) ritenere che alcuni siano degni della giustificazione, mentre altri non ne sono a tal punto indegni da meritare di essere riprovati.

<sup>459</sup> Cf. P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., p. 559. Dietro questa duplice possibilità interpretativa sono ravvisabili le due prospettive della riflessione agostiniana sulla predestinazione: quella 'giovanile', che accorda ancora valore al *meritum fidei* (ed è ravvisabile nella *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* e nella q. 68 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*) e quella più tarda, che nega il valore del merito umano rispetto al conseguimento della grazia, come anche rispetto alla riprovazione (ed è ravvisabile nelle *Quaestiones ad Simplicianum* e nelle *Retractationes*): cf. P. PORRO, *Predestinazione e merito. Agostino e la teologia medievale*, in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino*. Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 59), pp. 249-278.

<sup>460</sup> P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility* cit., p. 562.

<sup>461</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, II princ., q. 2, co., f. 213vb O. Enrico di Gand, che pure riconduce il male della dannazione *ad decorem uniuersi*, afferma che Dio può essere causa del male *per accidens*, in vista di un fine ulteriore: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 5, co., ff. 159v Y-160r B e ad 2, f. 160v GH.

risponde all'esigenza di offrire del male una *ratio* all'interno della complessione dell'universo. Qui, volendo escludere ogni forma di causalità di Dio rispetto a quel male particolare che, in relazione al libero arbitrio, è la colpa, Giacomo parla, come si è visto, di una 'conoscenza semplice', non legata, cioè, ad alcun proposito della volontà divina, evitando di incorrere nei rischi di una 'doppia predestinazione', cui, di per sé, può esporre il testo di *Rm* 9,21 citato da Egidio:

licet figulo ex eadem massa facere aliud uas in honorem, aliud uero in contumeliam<sup>462</sup>.

### 2.3.2 Distinzione 41

#### 2.3.2.a I princ., q. un.

La distinzione 41 si apre con una questione dedicata all'*elezione divina*. Giacomo riprende anzitutto l'insegnamento di Egidio<sup>463</sup>, secondo il quale l'elezione è successiva al *consilium* e questo, a sua volta, comporta una *inquisitio* e una *ratiocinatio*, dalle quali deriva una *firma cognitio*: se quanto ai primi due termini, bisogna escludere che in Dio vi sia consiglio, la *firma cognitio* può essere ammessa in qualche modo in Dio<sup>464</sup>, giacché Egli opera *secundum consilium voluntatis suae*. Sulla base del commento sentenziario di Tommaso<sup>465</sup>, il Viterbese passa a trattare dell'elezione a partire dalla nozione di *segregatio*<sup>466</sup>: essa

- 1) riguarda solo ciò che comporta *permixtio* e *convenientia*<sup>467</sup>;
- 2) non è del fine ultimo, ma solo dei mezzi che occorrono al conseguimento del fine<sup>468</sup>;
- 3) può essere tanto nel pensiero di chi opera quanto nell'esecuzione dell'opera. Nel primo caso è *eterna*, nel secondo è *temporale*.

---

<sup>462</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, II princ., q. 2, co., 213vb N.

<sup>463</sup> Cf. *ibid.*, d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215va KL («electio uidetur presupponere consilium. Igitur de electione dupliciter est loquendum, sicut et de consilio. Sunt autem in consilio duo consideranda. Primo inquisitio et ratiocinatio. Secundo post ratiocinationem et inquisitionem quodammodo firma cognitio. Si ergo consideramus consilium ratione inquisitionis et ratiocinationis, sic in Deo non cadit consilium, quia sic accepto consilii est solum nature ignorantis et sicut non est in Deo consilium sic acceptum, sic non est in eo electio que tale consilium presupponit. Et quia Damascenus sic diffinit consilium, 2 lib. c. 22, quod est appetitus inquisitiuus: ideo a Deo et consilium et electionem sequentem consilium tale negat dicens: talia attribuenda esse ignorantis nature. Si uero consideramus consilium non ratione inquisitionis, sed ratione firme cognitionis, sic dicimus Deum operari omnia secundum consilium uoluntatis siue quia omnium firmam cognitionem habet sicut in eo cadit tale consilium sicut et electio presupponens firmam cognitionem non discursum et inquisitionem ei conuenire potest»). Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 1, ad 1, al quale evidentemente Egidio si richiama.

<sup>464</sup> Giacomo lo ricorda più avanti affermando che «secundum quod est in Deo non sequitur consilium, secundum quod dicit inquisitionem, sed secundum quod dicit firmam cognitionem, ut dictum est» (D. 41, I princ., q. un., ad 1).

<sup>465</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co.

<sup>466</sup> Nel commento del Romano, tale nozione costituisce solo un elemento marginale e, comunque, 'aggiunto' rispetto allo sviluppo dell'argomentazione: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1 co., f. 215va L.

<sup>467</sup> La scelta avviene, infatti, tra coloro che sono ordinati alla gloria, vale a dire tra i razionali: essa rimanda, inoltre, al fatto che la provvidenza divina non si ferma all'universale (cf. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1947, pp. 111-118).

<sup>468</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* III, 3, 1112 b 15.



Anche l'elezione, dunque, comporta una distinzione tra il livello dell'eternità e quello della temporalità, non diversamente dalla predestinazione: rispetto a quest'ultima, l'elezione ha una precedenza logica (*secundum rationem*), ma, a sua volta, presuppone la *dilectio*. La scelta di Dio, dunque, dipende solo dal Suo amore e non è causata dalla bontà delle creature. Alla predestinazione seguono, infine, l'*appositio gratiae* e la *glorificatio*<sup>469</sup>. La 'priorità' accordata alla *dilectio* divina rimanda alla *Summa theologiae*<sup>470</sup>, mentre risulta in certo senso 'relativizzata' nei commenti sentenziari dell'Angelico e di Egidio, nei quali l'elezione suppone una *dispositio*, causa della diversità negli eletti<sup>471</sup>. Nell'ordine introdotto da Egidio (*dispositio, dilectio, electio, liber vitae, praedestinatio, vocatio, iustificatio, praemiatio divina*) è, inoltre, presente il riferimento al *liber vitae*, già omesso da Giacomo nella precedente distinzione<sup>472</sup>.

### 2.3.2.b II princ., q. 1

Posto che, come insegna la Scrittura, in Dio non vi è iniquità alcuna<sup>473</sup>, non è possibile ammettere che Dio dia cose diverse a coloro che sono uguali: ora, poiché gli uomini sono uguali a motivo della comune natura e della condivisione della condizione postlapsaria, mentre risultano diseguali a motivo dei loro meriti e demeriti, sembra che, per garantire la giustizia divina, la predestinazione e la riprovazione non possano che dipendere dalla prescienza dei meriti e dei demeriti.

Il *respondeo*, tratto dalla *Summa theologiae*<sup>474</sup>, si sviluppa a partire dalla considerazione che la predestinazione abbraccia la volontà oltre che la scienza: bisogna pertanto interrogarsi sulla sua *ratio*, esattamente come ci si interroga sulla *ratio* della volontà divina, vale a dire non *ex parte actus*

<sup>469</sup> Cf. D. 41, I princ., q. un., ad 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 6 a. 1 co.

<sup>470</sup> ID., *S. th.* I, q. 23 a. 4 co. («praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinatio. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti»).

<sup>471</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 3, ad 4; AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 216ra C.

<sup>472</sup> Quanto agli altri elementi, essi sono sostanzialmente corrispondenti a quelli previsti da Tommaso: come Egidio stesso afferma, la *vocatio* equivale alla *collatio gratiae* (cf. D. 40, I princ., q. 1, a. 1, co.) e differisce logicamente dalla *iustificatio* in quanto mentre questa indica l'effetto della grazia, quella indica il perfezionarsi nella grazia; la *praemiatio*, infine, non è altro che l'*adeptio gloriae* o *magnificatio* (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 216ra F).

<sup>473</sup> Cf. *Rm* 9,14.

<sup>474</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23, a. 5 co.. Esso è in linea pure con quanto Egidio afferma nel suo commento: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, II princ., q. 2, a. 1, f. 217ra AB («in predestinatione duo est considerare. Primo diuinum uelle. Secundum diuinum uoluntum»).

*volendi*<sup>475</sup>, ma *ex parte volitorum*, in considerazione del fatto che Dio può volere che qualcosa sia *propter aliud*. L'opera della creazione rivela, così, una sua intelligibilità intrinseca, ma è solo dalla parte di ciò che è voluto, in questo caso delle creature, che può muovere la conoscenza umana della volontà divina. L'effetto della predestinazione può essere, dunque, considerato in due modi: in particolare e in generale<sup>476</sup>.

- 1) Se lo si considera *in particolare*, nulla impedisce che esso sia *causa e ratio* di un altro: un effetto posteriore può essere causa di un effetto anteriore, secondo l'ordine della causa finale; ma è anche possibile che un effetto anteriore sia causa di un effetto posteriore, secondo la *ratio* della causa meritoria (che si riduce alla disposizione della materia), intesa come quella causa che non influenza né la volontà né la scienza divine, ma che ha un ruolo nel piano salvifico di Dio. In tal senso, Dio avrebbe preordinato di dare ad alcuni la gloria e, conseguentemente, avrebbe preordinato di dare a costoro la grazia necessaria per il conseguimento della gloria.
- 2) Se lo si considera *in generale*, è impossibile che, globalmente considerato, l'effetto della predestinazione abbia una causa dalla parte degli uomini (*ex parte nostra*), giacché qualunque cosa ordini l'uomo alla salvezza, ivi compresa la preparazione alla grazia, non può avvenire senza l'aiuto divino<sup>477</sup>. In questo senso la predestinazione si spiega solo (*habet... pro ratione*) a partire dalla bontà divina *ex parte effectus*<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> Così anche Egidio: cf. *ibidem* («Ex parte ipsius uelle nullam aliam causam assignare possumus, quia cum diuinum uelle sit suum esse: si aliquid esset causa quare Deus uellet aliquid, esset causa quare Deus esset. Nec dicere possumus quod merita que sunt in prescientia siue ipsum prescire diuinum quod est eternum sit causa quare Deus uult. Nam uoluntas diuina libera est, nec ex eo quod prescita liqua oportet eum uelle»).

<sup>476</sup> È lo stesso argomento che viene usato da Egidio: cf. *ibid.*, q. 1, a. 1, co., f. 217ra BC: «Effectus autem predestinationis dupliciter considerari potest. Primo in sui partialitate. Secundo in sui totalitate. Assignare autem causam in particularitate non est difficile. (...) Sed in sui totalitate et omnium effectuum qui considerantur in predestinatione causam assignare possumus in uniuersali non in particulari». Questa distinzione non è propria di Tommaso, come vorrebbe Josef Santeler (J. SANTELER, *Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 52 [1928], p. 184): essa è, infatti, presente già in Bonaventura (cf. *In I Sententiarum* d. 41, a 1, q. 2, resp., pp. 581b-582b).

<sup>477</sup> Cf. *Lam* 5,21.

<sup>478</sup> Evidentemente una tale prospettiva rimanda ancora alla bontà divina quale *ratio* che, a partire dagli effetti (e non da parte dell'atto del predestinante), può essere assunta per spiegare la predestinazione in generale, ma anche la riprovazione: «ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest predestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus diuina bonitas representetur. Necessesse est autem quod diuina bonitas, que in se est una et simplex, multiformiter representetur in rebus; propter hoc quod res creata ad simplicitatem diuinam attingere non potest» (D. 41, II princ., q. 1, co; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 ad 3). Al riguardo, Enrico di Gand pone una distinzione tra la *prima gratia*, che sarebbe data dalla misericordia divina, e la *secunda gratia*, che sarebbe data invece dalla Sua giustizia, «quia meretur ex prima» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IV*, q. 19, co., ed. G. A. Wilson - G. J. Etzkorn, in ID., *Opera omnia*, VIII, Leuven University Press, Leuven 2007 [Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,8], p. 318, 111; il riferimento alla *prima gratia* è presente già in Bonaventura: *In I Sententiarum* d. 41, a 1, q. 1, ad 6, p. 580b): la semplicità divina, tuttavia, richiede che misericordia e giustizia in Dio non si possano in alcun modo separare (cf. *ibid.*, 133v P). La conclusione di Enrico non è, comunque, lontana da quella dell'Angelico: «in isto singulari praedestinato quocumque est assignari causam et rationem praedestinationis suae, non secundum rationem qua ipsa praedestinato actio uoluntatis est in praedestinate, sed secundum rationem qua connotat effectum receptum in praedestinato. Non dico causam siue

È la bontà divina, dunque, a costituire la sola *ratio* che, a partire dagli effetti (e non da parte dell'atto del predestinante), può essere assunta per spiegare la predestinazione in generale, ma anche la riprovazione<sup>479</sup>.

Michał Paluch<sup>480</sup> ha individuato proprio nella questione della *causa della predestinazione* una 'maturazione' del pensiero di Tommaso: questa sarebbe da intendere come progressiva precisazione di una dottrina che, lungo il corso degli anni, non viene mutata sostanzialmente, quantomeno rispetto alla 'originarietà' della bontà divina. L'Angelico, dunque, manterrebbe il riferimento alla bontà divina come unica possibilità di intelligibilità della predestinazione, arrivando a precisare, nella *Summa theologiae* in maniera ancora più chiara che nel commento sentenziario e nel *De veritate*, che ciò equivale al rinvenimento di una sua *ratio* (e non di una *causa*), quando la si consideri nei suoi effetti<sup>481</sup>.

Nel seguito della questione<sup>482</sup>, Giacomo affronta il problema della *diseguaglianza* tra gli uomini, i quali non ricevono da Dio le stesse cose<sup>483</sup>. La soluzione a tale questione dipende dalla stessa bontà divina, che è possibile rinvenire in tutte le creature, sia pure *secondo dei gradi diversi*, vale a dire in maniera molteplice, rispetto alla semplicità divina. Perché sia mantenuta questa gerarchia, Dio permette alcuni mali per non impedire dei beni ancora più grandi<sup>484</sup>. Ora, il genere umano, se considerato nella sua totalità, non è diverso dalla totalità dell'universo: Dio ha, così, voluto che la sua bontà apparisse *per modum misericordiae* in alcuni che ha predestinato e *per modum iustitiae* in alcuni che ha riprovato<sup>485</sup>. Se in ciò è ravvisabile la *causa* per cui Dio elegge

---

rationem meritoriam propter quam fit, sed congruentiae, sine qua non» (*ibid.*, 134r RS). Quindi, la predestinazione non ha causa meritoria rispetto alla prima grazia, ma solo rispetto alla seconda, «includendo sub praedestinatione et gratiam finalem perseuerantiae et etiam gloriam» (*ibid.*, ad 1, 134v ST). Cf., al riguardo, J. SANTELER, *Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren* cit., p. 1-39; 183-20, in part. 188-198.

<sup>479</sup> Cf. D. 41, II princ., q. 1, co.; CF. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 ad 3.

<sup>480</sup> Cf. M. PALUCH, *La profondeur de l'amor divin* cit., p. 221.

<sup>481</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 41, q. 1, a. 3, co. e ad 1; *De veritate*, q. 6 a. 2 co. e ad 3; *S. th.* I, q. 23 a. 5 co. e q. 19 a. 5 co. A questo proposito, va ricordato che già la *Summa fratris Alexandri*, Bonaventura e Alberto Magno, «in their teaching on this matter (...) saw in God's foreknowledge of man's merits a reason, though not a cause, of predestination» (M. J. FARRELLY, *Predestination, grace and Free Will*, The Newman Press, Westminster - Maryland 1964, p. 114). Cf. *Summa fratris Alexandri*, I, pars I, inq. I, tract. V, sect. II, quaest. 4, tit. 1, membr. 3, c. 1, 228, co., p. 322b; BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 41, a. 1, q. 1, pp. 578a-580a e q. 2, ad 4-5, pp. 582b-583a; ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 41, a. 3, co., p. 605b.

<sup>482</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 ad 3.

<sup>483</sup> La risposta a tale questione è presente anche in Egidio (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 2, a. 1, co., f. 217ra C-va I): egli presenta una triplice *causa* della disequaglianza ravvisabile nella predestinazione, ossia la causalità universale e prima di Dio, l'eccedenza della sua *virtus* (che «assignant rationem inequalitatis cuiuslibet») e la considerazione di quanti sono predestinati (che «specialiter assignat rationem inequalitatis eorum qui ordinantur ad gloriam»).

<sup>484</sup> Questo principio, ricorre anche in altri autori del XIII secolo, benché secondo prospettive differenti, come Paluch ha mostrato confrontando la posizione di Tommaso, nel commento sentenziario, con quella di Bonaventura: cf. M. PALUCH, *God permits the evil for the good. Two different approaches to the History of salvation in Aquinas and Bonaventure*, in «Angelicum» 80 (2003), pp. 327-336.

<sup>485</sup> Quanto all'idea della giustizia come ordine dell'universo, cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 21 a. 1 co.

alcuni e riprova altri (*in generale*), la scelta divina rispetto a coloro che elegge e a coloro che riprova (*in particolare*) non ha altra *ratio* che la Sua volontà, come afferma anche Agostino:

‘quare hunc trahat et illum non trahat, noli uelle diiudicare, si non uis errare’<sup>486</sup>.

Questo è ciò che avviene quando l’artigiano utilizza le pietre di modo che alcune di esse siano in una parte della parete, altre in un’altra parte<sup>487</sup>: ciò dipende esclusivamente dalla sua volontà<sup>488</sup>. Che Dio riservi cose diverse a coloro che non sono diversi non significa, dunque, che Egli sia iniquo. La giustizia esige, di per sé, che a ciascuno si dia ciò che gli è dovuto, ma il dono di grazia non può essere dovuto: Dio può dare a chi vuole ciò che vuole, purché a nessuno sia sottratto ciò che è dovuto, *absque praeiudicio iustitiae*<sup>489</sup>.

### 2.3.2.c II princ., q. 2

Ci si chiede, infine, se le preghiere dei santi possano aiutare la predestinazione. Citando alla lettera la *Summa theologiae*<sup>490</sup>, Giacomo parte dall’individuazione di due errori circa questa dottrina<sup>491</sup>:

- 1) alcuni negano il valore della preghiera essendo la predestinazione eterna, nonostante la Scrittura esorti alla preghiera e ad altre buone opere;

---

<sup>486</sup> D. 41, II princ., q. 1, ad 1; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, XXVI, 2: CCSL 36, ed. R. Willems, Brepols Turnhout 1954, p. 260, 7-8.

<sup>487</sup> Giovanni Duns Scoto affermerà l’inadeguatezza dell’uso di un esempio ‘fisico’ (*in esse naturali*) per spiegare l’ordine morale (*in esse morali*): cf. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 41, q. un., n. 21, in ID., *Opera omnia*, ed. C. Balic, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, VI, pp. 324, 14-325,4.

<sup>488</sup> Come ha notato Porro, la posizione tommasiana, assunta da Giacomo, risulta più ‘agostiniana’ di quella di un autore come Enrico di Gand, in quanto più attenta ad attribuire alla sola volontà divina tutti gli effetti della grazia, laddove il Maestro gandavense sembra preoccupato di mantenere un certo margine al buon uso del libero arbitrio da parte dell’uomo: «(...) on the one hand, Henry seems to defend, on this specific issue, the prerogatives of nature and human freedom, much more so than Aquinas, on the basis of the early Augustine; on the other, it is very likely – as Henri Bouillard and Michael Paluch have shown – that Aquinas was prompted to adopt a more deterministic view of predestination, which was actually much closer to Augustine’s standard and definitive position, Due to his peculiar interpretation of the Liber de bona fortuna, i.e. a work belonging to the Aristotelian tradition» (P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility* cit., pp. 569-570). Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d’Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944; cf. M. PALUCH, *La profondeur de l’amor divin* cit. Cf., inoltre, V. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d’Aquin, Guillaume de Moerbeke et l’invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l’interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, a c. di L. Bianchi, Brepols, Turnhout 2011, pp. 65-114.

<sup>489</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 ad 3.

<sup>490</sup> Cf. *ibid.*, a. 8 co.

<sup>491</sup> Più dettagliata la ricognizione degli errori da parte di Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 2, a. 1, co., f. 217vb PQ: «Circa hanc sollicitudinem fuit quadruplex error. Nam quidam posuerunt omnia a casu esse. (...) Quidam uero dixerunt Deum habere curam aliquorum, sed non omnium. (...) Tertius error fuit stoicorum, qui, ut narrat Augustinus, 5° de ciuitate Dei cap. 9, dicebant omnia ex necessitate contingere. (...) Quartus error fuit quorundam egyptiorum qui dicebant quod ex quo dii disposerant aliqua facere per orationes hominum mutabant propositum». Rispetto all’argomentazione di Egidio, tuttavia, il testo di Tommaso utilizzato da Giacomo ha il vantaggio di polarizzare l’attenzione sul rapporto tra l’eternità della preordinazione divina e la temporalità delle preghiere.

- 2) d'altro canto, altri ritengono che la preghiera possa mutare la predestinazione divina: è questo il caso degli Egizi, i quali credevano di poter cambiare il fato (inteso come *ordinatio divina*<sup>492</sup>) mediante sacrifici e preghiere<sup>493</sup>.

Per risolvere la questione, bisogna tener presente che nella predestinazione la *preordinazione* divina è distinta dal suo *effetto*<sup>494</sup>:

- 1) *quanto alla preordinazione*, non vi è possibilità che essa venga influenzata dalle preghiere, poiché questo equivarrebbe a una diminuzione della libertà divina, che non è determinata da nulla;
- 2) *quanto all'effetto*, le preghiere dei santi giovano alla predestinazione, giacché la provvidenza, di cui la predestinazione è parte, non elimina, come si è visto, le cause seconde<sup>495</sup>, ma le prevede tanto che lo stesso ordine delle cause seconde risulta compreso nella provvidenza<sup>496</sup>. Come gli effetti naturali sono provvisti di cause naturali che ad essi sono ordinate e senza i quali essi non si darebbero, così la salvezza è predestinata da Dio in modo che nell'ordine della predestinazione rientri tutto ciò che occorre al conseguimento della salvezza, tra cui anche le preghiere. Bisogna allora tendere a bene operare e a ben pregare, giacché è grazie a questi mezzi che l'effetto della predestinazione si realizza con certezza<sup>497</sup>.

Questo 'contributo' umano alla predestinazione non è dovuto, comunque, a un difetto della *virtus* divina: Dio si serve, infatti, delle cause intermedie di modo che sia mantenuta la bellezza dell'ordine nelle cose e sia comunicata anche alle creature la dignità della causalità. Le preghiere, dunque, giovano alla predestinazione non perché incidono sul disegno divino, ma nel senso che in esse si manifesta l'ordine delle cause intermedie<sup>498</sup>:

---

<sup>492</sup> Al fato, Giacomo ha dedicato la q. 2 del II princ. della d. 39.

<sup>493</sup> Anche contro questa opinione è la Scrittura: cf. *1Re* 15,29; *Rm* 11,29.

<sup>494</sup> Cf. D. 41, II princ., q. 2, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 8 co.

<sup>495</sup> Cf. G. BONAFEDE, *L'attività delle cause seconde in S. Tommaso*, in *Problemi Metafisici*. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, V, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982 (Studi tomistici 14), pp. 315-319.

<sup>496</sup> Questa soluzione, derivata da Tommaso, «opens to a compatibilist view on free human choice as well as on God's will – not only from the human, but also from the divine point of view. Indeed, God wants his own goodness by necessity, because he has a necessary relation to his own goodness – just as our own will is directed at happiness by necessity as its proper object. But this does not imply that God wants other things by necessity» (A. SPEER, *Divine government and human freedom*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., p. 537). Cf. anche R. TE VELDE, *On Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer* cit., p. 540 («The God of Aquinas favors, one could say, a governmental system of 'subsidiarism', according to which the 'secondary causes' in the world, sustained from within by the power of the 'first cause', have their own sphere of operation»). Cf. anche É. GILSON, *Il tomismo*, pp. 311-313.

<sup>497</sup> Nella medesima linea si muove anche Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, II princ., q. 2, a. 2, co., ff. 217va M-218ra A.

<sup>498</sup> Questa teoria delle cause riprende ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ, 6, 1072 a 14-19 e *Liber de Causis* I, 1-2.

Prayer is a free human activity which belongs to the realm of secondary causes, but in which one intends an effect – a gift from God – which is beyond one’s own power. In prayer one appeals to God, the first cause, in his providential role. It seems evident that the very meaning of prayer depends on the reality of providence. (...) prayer and good works – all we freely can do in order to promote our or other people’s salvation and happiness –, are not useless, since even these acts of freedom are part of the universal order of God’s providence. The difference prayer will make is not a difference external to the universal order of providence, intending to change this order, but it is a difference within this all-embracing order<sup>499</sup>.

Anche in questo caso risulta evidente che non vi è spazio per una concezione deterministica, come vorrebbe Eleanore Stump<sup>500</sup>, sulla base di una presupposizione molinista, in forza della quale l’infallibilità della grazia andrebbe spiegata mediante l’infalibile previsione divina del futuro consenso della volontà umana all’aiuto della grazia stessa<sup>501</sup>.

#### 2.4 LA PRESENZA DI DIO NELLE COSE, LA LOCALIZZAZIONE E IL MOTO DEGLI ANGELI

Secondo il modello offerto dalle *Sententiae* del Lombardo, la distinzione 37 interrompe lo sviluppo argomentativo della sezione dedicata alla *scientia Dei*<sup>502</sup>, intendendo offrire una riflessione sul modo in cui si dice che *Dio è presente nelle cose* che sia speculare a quella sul modo in cui si dice che le cose sono presenti in Dio<sup>503</sup>:

Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum hic videtur quibus modis Deus dicatur esse in rebus; si tamen humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficit eloqui<sup>504</sup>.

Se al tempo del Lombardo, la questione della *ubiquitas* divina suscitava una certa attenzione da parte dei teologi<sup>505</sup> – preoccupati soprattutto delle derive immanentiste e panteiste che essa

---

<sup>499</sup> R. TE VELDE, *On Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer* cit., pp. 547-548.

<sup>500</sup> Cf. E. STUMP, *Petitionary Prayer*, in «American Philosophical Quarterly» 16 (1979), pp. 81-91.

<sup>501</sup> Il problema è conciliare la visione della preghiera, come strumento mediante cui si realizza l’ordine provvidenziale predisposto da Dio, con la visione della preghiera intesa come *causa secunda*, vale a dire come espressione di una libera decisione da parte dell’uomo. Cf. R. TE VELDE, *On Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer* cit., p. 552: «Freedom essentially belongs to the way in which a particular kind of creatures, namely rational creatures, are able to realize by their actions their ultimate end and perfection».

<sup>502</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 9, 4, pp. 263, 34-264, 3: «Iam sufficienter demonstratum videtur quomodo omnia dicantur esse in Deo et Dues in omnibus. Quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo».

<sup>503</sup> Sull’origine dell’espressione *esse in aliquo*, cf. M. RETAILLEAU, *La Sainte Trinité dans les Ames Justes*, Université Catholique d’Angers, Angers 1932, p. 5, nota 5.

<sup>504</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 1, 1, p. 263, 16-19.

<sup>505</sup> Occorre ricordare che «las disputas con Pedro Abelardo y sus seguidores habían enconado este problema, que ya había ocupado muchas páginas en los años precedentes. La postura minimalista de Abelardo, que parecía limitar la presencia de Dios en las cosas a su acción para mantenerlas en el ser, provocó múltiples reacciones que se delatan en los principales textos de la época. El interés por la omnipresencia venía de atrás. En la escolástica primitiva los autores

avrebbe potuto comportare<sup>506</sup> –, ciò dipendeva dal fatto che già Anselmo di Laon aveva registrato un certo ‘imbarazzo’ nell’affermazione, solitamente non contraddetta, della presenza divina *essentialiter in omnibus*<sup>507</sup>: rispetto a questo dibattito, non riducibile peraltro alla sola ‘scuola’ di Laon<sup>508</sup>, le *Sententiae* del Lombardo si presentano come il tentativo di offrire una sintesi, costruita sulla base dell’individuazione di diversi ‘livelli’ di presenza di Dio nelle realtà create, vale a dire *in natura e per gratiam*, fino al caso particolare del Cristo, nel quale, a motivo dell’unione delle nature, la presenza divina si ha *per gratiam unionis*:

Sciendum igitur est quod Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissime<sup>509</sup>.

Nel corso della distinzione, tuttavia, il Lombardo non si sofferma mai sulla presenza divina nell’uomo-Cristo: dopo aver trattato della presenza per grazia (nei primi tre capitoli), il Maestro affronta la questione della *ubiquitas* divina, combinando la triplice distinzione gregoriana (*per essentiam, per praesentiam, per potentiam*)<sup>510</sup> di ascendenza

---

se contentaban con aceptar y repetir el pensamiento de San Agustín, resumiendo largos pasajes de la Epístola *Ad Dardanum*. (...) Las opiniones de Abelardo (Theologia III; PL 178, 1104) desencadenaron, como decimos, una avalancha de réplicas cuyos máximos exponentes serán Hugo de San Victor (*De Sacramentis*), *Summa Sententiarum* y *Sententiae divinitatis*. Pedro Lombardo demuestra conocer las postura tanto de Ableardo como de sus adversarios, y la refleja en su exposición. Apoyado en la tradición subraya la existencia de Dios en todas partes por esencia, presencia y potencia, y no sólo *potentialiter*, como querían los abelardianos» (J. PRADES, ‘*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*’. *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993 [Analecta gregoriana, 261], p. 72, nota 21; cf. L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Aschendorff, Münster i. W. 1937[Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 34], pp. 118-213).

<sup>506</sup> Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., I, p. 264: «(...) a number of theologians took a stand on God’s ubiquity that made them liable to the charge of an immanentism so unqualified that it was indistinguishable from pantheism».

<sup>507</sup> Cf. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententie divine pagine*, ed. F. B. Bliemetzrieder, in *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Aschendorff, Münster i. W. 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 18, 2-3), p. 5: «divina essentia essentialiter sit in omnibus (...) non est intelligendum essentialiter». Quanto alla ‘scuola’ di Laon, cf. *Sentences of the School of Laon*, ed. O. Lottin, nn. 286, 288, 317, in *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* cit., V, pp. 232, 233, 251.

<sup>508</sup> La presenza della dottrina dell’ubiquità divina è attestata, ad esempio, in Roberto Pullo: cf. ROBERTUS PULLUS, *Sententiae* I, 9: PL 186, coll. 689C-690A, in particolare col. 689CD: «Ubi est Dominus? An secundum litteram: *In coelo sedes ejus?* (Psal. X,4). An secundum sententiam: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum?* (Sap. I,7) *Quia Replebitur majestate ejus omnis terra* (Psal. LXXI,19). Dicente Propheta ad ipsum: *Si ascendero in coelum, tu illic es, si descendero in infernum, ades* (Psal. CXXXVIII,8). Ut non sit locus ubi non sit Deus, non solum potentialiter, sed et essentialiter; non per partes divisus, sed ubique totus; non in puro puritatem, non in sordido sordem contrahens». Si tratta di una riflessione embrionale, che mira, in ogni caso, a chiarire che Dio non è presente a una realtà solo in parte e neppure subendo affezione alcuna da parte di ciò in cui si trova.

<sup>509</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 1, 2, pp. 263, 21- 264, 1. Cf. P. W. ROSEMANN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004 (Great Medieval Thinkers), pp. 81-82.

<sup>510</sup> L’espressione *praesentia, potentia, substantia* si trova, in realtà, nella *Glossa ordinaria* al *Cantico dei Cantici* (5, 17), erroneamente attribuita a Gregorio Magno: «Quo abiit. Audita qualitate dilecti, de qua quaesierant filiae

agostiniana<sup>511</sup> con l'insegnamento di Ugo di San Vittore<sup>512</sup>. Diversamente da quanto ritiene Colish<sup>513</sup>, la posizione del Maestro sentenziario risulta al riguardo molto prudente («si tamen humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficit eloqui»): egli, infatti, pur ribadendo a più riprese la presenza di Dio nelle creature *essentialiter, praesentialiter, potentialiter*, si limita a precisare che essa non comporta che Egli subisca corruzione da parte di ciò in cui è presente<sup>514</sup> né che si muova o sia circoscritto nel tempo e nello spazio<sup>515</sup>. La grande cautela con cui il Lombardo intende affrontare la questione è confermata dal fatto che egli riporta, in chiave polemica, l'opinione di alcuni<sup>516</sup>, i quali si spingono, a suo avviso, troppo avanti nell'esplicitazione dei modi della presenza divina nelle cose: posizioni di questo tipo, pur contenendo enunciati veri, non riescono, in realtà, a esaurire quanto l'uomo cerca di comprendere intorno a Dio:

Quidam tamen, immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt: quod Deus ubique esse per essentiam dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in

---

Jerusalem, addunt aliam questionem: qua ennumeratis tot laudibus quis audiens non concupiscat: et hoc in unitate sanctae Ecclesiae inquiri oportet. In qualium corde potissimum, et in quo genere conversationis dominus soleat inveniri? Quo abiit: non relinquendo eos in quibus erat, sed ubi alios associet, et post alios etiam alios invitet: et sic abire, et declinare dicitur ad modum candelae, quae cum accensa sit, multas alias circumquaque accendit, ipsa tamen nihil patiens detrimenti. Quo abiit. Greg. Sciendum quod Deus qui ubique est, in loco est, sed localis non est, locale dicitur, quod circumscribitur secundum partes loci supra, et infra, ante et retro, dextera et sinistra. Cum vero angeli et humanae animae, locales circumscribi non possunt, longe minus illa incomprehensibilis substantia. Maior vero cognitio quae in praesenti de Deo haberi potest, est secundum sius sola opera: quia quod altius est, in carne possumus mirificentiam operum subtiliter attendere. Quo abiit. Licet Deus communi modo omnibus rebus insit, praesentia, potentia, substantia: tamen familiari modo dicitur inesse, id est per gratiam illis quibus opera sua videntur mirabiliora, qui licet plenam Dei notitiam non habeant, tamen mirificentiam operum Dei acutius considerant» (*Biblia Sacra cum glossa interlineari, ordinaria et Nicolai Lyrani postilla. Glossa ordinaria in Canticum Canticorum V, 15*, Venetiis 1588, III, p. 331. Il corsivo è nostro). L'attribuzione a Gregorio, in ogni caso, sembra aver favorito la fortuna dell'espressione *praesentia, potentia, substantia* nella scolastica dei secoli XII e XIII. Cf. ad esempio, *Sentences of the School of Laon*, n. 286, p. 232: «Licet Deus communi modo omnibus rebus insit, praesentia, potentia, substantia, tamen familiari modo dicitur inesse illi quibus opera sua indicatur mirabiliora qui licet plenam dei notitiam non habent, tamen mirificentiam operum Dei subtilius considerant».

<sup>511</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula 187* (ad Dardanum), XIII, 38-40: CSEL 57, pp. 115, 18-118, 2. Una ricca raccolta di testi agostiniani relativi ai modi della presenza divina nelle creature è rinvenibile in J. PRADES, *'Deus specialiter est in sanctis'*, pp. 5-45.

<sup>512</sup> Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei* I, 3, ed. R. Berndt, p. 82, 8-10 («[...] affirmandum. quoniam deus substantialiter siue essentialiter & proprie & uere. & in omni re siue natura siue essentia est siue sui diffinitione in omni loco. siue circumscriptione. & in omni tempore sine mutabilitate»).

<sup>513</sup> Per Colish, il Lombardo si servirebbe qui della nozione di *virtus* divina, in base alla quale Dio non comunicherebbe la Sua essenza, ma la Sua *virtus* e, sia nell'ordine della natura che della grazia, questa comunicazione non altererebbe lo stato creaturale di ciò o di colui cui essa è rivolta (cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., I, p. 267). In realtà, non si ha alcun riferimento a una tale soluzione teologica, che, probabilmente, Colish trae dalla distinzione, formulata altrove dal Maestro, tra l'immutabilità ed eternità dell'amore di Dio *secundum essentiam* e la sua distribuzione *secundum efficientiam*. Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* III, d. 32, c. 3, 1, t. II, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1981, p. 186, 11-16: «Consideratur enim duobus modis dilectio Dei: secundum essentiam, et secundum efficientiam. Non recipit magis vel minus secundum essentiam, sed secundum efficientiam tantum: ut magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab aeterno maius bonum praepravit et in tempore tribuit; et minus dilecti, quibus non tantum».

<sup>514</sup> Cf. *ibid.*, I, d. 37, c. 4, 1-3, pp. 268, 22-269, 25.

<sup>515</sup> Cf. *ibid.*, cc. 5-9, pp. 270, 1-275, 7.

<sup>516</sup> Il riferimento è qui ad Abelardo: cf. PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam* III, 6: PL 178, coll. 1104B-1109A.



quocumque loc sit, per eum habet esse, et omnis locus in quo illud est. Ipsi idem etiam dicunt ideo Deum ubique dici esse per praesentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei praesentia et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriae substantiae suae facit ut etiam loca sint et omnia quae in eis sunt. Sed licet haec vera sint, quae asserunt in explanandis intelligentiis praedictorum, in illis tamen verbis, quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet<sup>517</sup>.

Nonostante le ‘restrizioni’ poste dal Lombardo, il tentativo di Alessandro di Hales di indagare in maniera più dettagliata l’*esse Dei in rebus*<sup>518</sup> avrebbe orientato l’indagine dei successivi commentatori, sempre più chiamati a rendere ragione della ‘prossimità’ di Dio alle creature<sup>519</sup>.

Il riferimento alla non circoscrivibilità divina nel tempo e nello spazio, inoltre, avrebbe comportato pure lo sviluppo di una articolata riflessione sulla localizzazione e sul moto degli spiriti creati, già presente all’interno delle *Sententiae*:

Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscriptibile, et e converso, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur: quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit<sup>520</sup>.

*Essere in un luogo*, dunque, può indicare tanto la presenza fisica secondo le tre dimensioni, quanto la definizione di qualcosa rispetto a un determinato luogo. La sola essenza divina risulta così

---

<sup>517</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 3, 5, p. 268, 5-19. Quanto alla presenza *secundum gratiam*, essa va intesa come ‘inabitazione’: «In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum eius et sedes eius. (...) ita et Deus, cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quod inhabitat, id est in quibus ita est ut faciat eos templum suum» (*ibid.*, c. 2, 1-2, p. 265, 7-9; 20-22).

<sup>518</sup> Cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 37, 1, p. 363, 8-19: «Dicitur autem esse praesentialiter, potentialiter, essentialiter: in paesidendo per potentiam, in sustinendo per praesentiam, intus regendo per essentiam. Vel aliter: appropriantur tribus personis, ita quod essentia Patri, et potentia sive virtus Filio, I Cor. 1,24, qui est virtus et sapientia Patris, praesentia vero Spiritui Sancto, quae appropriatur ei: operatio enim consequitur voluntatem, quae appropriatur Spiritui Sancto. Tertio sic exponitur: quoniam res non creatur a Deo nisi ente, potente et praesenter agente, et creatur res ens, potens, in actu, dicitur Deus essentialiter esse in creatura ente et potentialiter in creatura potente et praesentialiter in ipsa actu ente».

<sup>519</sup> A questo proposito, occorre ricordare che, tra le proposizioni condannate nel 1277, ve n’è una relativa al rapporto tra Dio, in quanto Causa prima, e le realtà create: «prima causa est causa omnium remotissima. Error, si intelligatur ita, scilicet quod non propinquissima» (*CUP* I, p. 554, n. 473, art. 190). L’errore condannato rimanda, di per sé, alla dottrina neoplatonica della creazione mediante cause intermedie, che renderebbero ragione di una certa contingenza *in inferioribus*. La *remotio* della Causa prima, comunque, rimanda anche all’insegnamento aristotelico di *Met. A*.

<sup>520</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 6, 1, p. 270, 12-17. Cf. anche pp. 271, 27-273, 10.

del tutto non locale e non circoscrivibile, mentre gli spiriti creati sono locali e circoscrivibili, sia pure secondo alcuni dei modi caratteristici della creatura corporea soltanto<sup>521</sup>:

Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat<sup>522</sup>.

A differenza dell'essenza divina, poi, la creatura spirituale si muove attraverso il tempo, mentre la corporea anche attraverso il luogo<sup>523</sup>:

- Quanto alla *mutazione temporale*, essa è una variazione di qualità (interiori o esteriori) che avviene sia nella creatura corporea che in quella spirituale:

Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exteriores quae sunt in ipsa re quae mutatur, ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiae, oblivionis, vel variationem formae sive alicuius qualitatis exterioris. Haec enim mutatio, quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum quae fit in corporali vel spirituali creatura, et ideo vocatur tempus<sup>524</sup>.

- Quanto alla *mutazione locale*, il Lombardo la presenta come oggetto di una grande disputa (*magna disceptio*) dei teologi:

Sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removeere volentes. Quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt; atque id solum locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturae tribuentem, loci vero et temporis corporeae<sup>525</sup>.

---

<sup>521</sup> Cf. *ibid.*, c. 8, p. 272, 23-26.

<sup>522</sup> *Ibid.*, c. 6, 2, p. 270, 21-25.

<sup>523</sup> L'autorità di riferimento è, al riguardo, Agostino: cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram* VIII, 20: CSEL 28/1, pp. 258, 25-259, 25 («Hic ergo incommutabili aeternitate uiuens creauit omnia simul, ex quibus current tempora et inplerentur loca temporalibusque et localibus rerum motibus saecula uoluerentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeueniret. Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit, quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. Exempli enim gratia per tempus mouetur animus uel reminiscendo, quod oblitus erat, uel discendo, quod nesciebat, uel uolendo, quod nolebat; per locos autem corpus uel a terra in caelum uel a caelo in terram uel ab oriente ad occidentem uel si quo alio simili modo. Omne autem, quod mouetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moueri; at non omne, quod mouetur per tempus, necesse est etiam per locum moueri. Sicut ergo substantiam, quae mouetur per tempus et locum, praecedit substantia, quae tantum per tempus, ita ipsam praecedit illa, quae nec per locum nec per tempus. Ac per hoc, sicut per tempus et locum mouet corpus ipse tantum per tempus motus conditus spiritus, ita per tempus mouet conditum spiritum ipse nec per tempus nec per locum motus conditor spiritus. Sed spiritus creatus mouet se ipsum per tempus et per tempus ac locum corpus; spiritus autem creator mouet se ipsum sine tempore ac loco, mouet conditum spiritum per tempus sine loco, mouet corpus per tempus et locum»).

<sup>524</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 37, c. 7, 1, p. 271, 20-25.

<sup>525</sup> *Ibid.*, c. 7, 2, pp. 271, 27-272, 6.

La soluzione proposta dal Maestro si basa sulla considerazione che una qualunque realtà può essere detta *locale* o in quanto ha una dimensione e si distanzia dalle altre realtà o in quanto è definita dal termine del luogo: entrambi i sensi convengono alla creatura corporea, ma solo il secondo alla creatura spirituale. La mutazione locale, quindi, non compete alle sostanze spirituali, non nel senso che gli spiriti creati non possano passare di luogo in luogo, ma nel senso che essi non si distanziano dalle cose circostanti, come i corpi. Quindi, più precisamente, si potrebbe dire che

sunt ergo spiritus creati in loco, et transeunt de loco ad locum, et quodam modo locales et circumscriptibiles; sed non omni eo modo quo creaturae corporeae (...) Angeli quodam modo locales sunt<sup>526</sup>.

È ancora una volta alla *Glossa* di Alessandro di Hales che si deve una prima articolazione delle questioni relative al luogo e al moto degli angeli, all'interno della d. 37:

Quaestiones ita ordinantur: prima est utrum angeli sint in loco. Deinde, utrum in loco spirituali tantum vel in loco corporali. Deinde, quid sit locus spiritualis. Deinde, utrum duo angeli possent esse in eodem loco spirituali. Si vero non possunt, tunc est quaestio utrum possent esse in eodem loco corporali. Deinde sequitur de mutatione illorum de loco in locum; et utrum subito an in tempore moventur; et si in tempore, utrum pertranseant spatium medium in intermedio tempore vel non. (...) Deinde quaeritur quae sit differentia inter mutari secundum locum in spiritibus et animabus et corporibus glorificatis<sup>527</sup>.

Si tratta di questioni tutt'altro che 'innocue' dal punto di vista teologico se, tra le proposizioni condannate da Tempier nel 1277, tre riguardano proprio la localizzazione e il movimento delle sostanze separate:

substantie separate sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. Error, si intelligatur, sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum.

(...)

intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est.

(...)

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, c. 8, pp. 272, 23-25; 273, 9-10.

<sup>527</sup> ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 37, 36, p. 377, 17-25; 27-29.

substantie separate nusquam sunt secundum substantiam. Error, si intelligatur ita, quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur, quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est, quod nusquam sunt secundum substantiam<sup>528</sup>.

Queste proposizioni affermano che le sostanze separate, che sono sempre nel luogo, non sono in alcun modo localizzabili in ragione della loro sostanza, ma neppure in ragione della loro operazione, mediante l'applicazione delle loro facoltà operativa a un luogo determinato<sup>529</sup>: data l'ambiguità degli articoli, quasi tutti i maestri del XIII secolo sarebbero stati in qualche modo toccati dalla condanna. L'opinione generalmente condivisa, comunque, è quella secondo cui le sostanze spirituali entrano in contatto con lo spazio solo secondo la propria *quantitas virtutis*<sup>530</sup> e ciò equivale a una localizzazione in virtù dell'operare, che è l'effetto della *virtus* di tali sostanze. Esse, dunque, non possono muoversi di moto continuo (*in medium*) o discontinuo (*ab extremo in extremum*) se non in quanto agiscono *in medio* o *in extremis*, vale a dire applicando la propria *virtus* a luoghi diversi mediante dei contatti continui e discontinui<sup>531</sup>. La condanna è chiaramente rivolta contro gli 'averroisti'<sup>532</sup>, in ragione della ripresa da parte di alcuni di essi della dottrina aristotelica

---

<sup>528</sup> CUP I, pp. 554-555, n. 473, artt. 204; 218; 219.

<sup>529</sup> Cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre - Series 1,16), p. 297: «Il risultato che si ottiene dalla combinazione di queste tre proposizioni ha qualcosa di paradossale; se ne ricava infatti che gli angeli (o le anime separate): a) sono *sempre* nel luogo *anche per quanto riguarda la propria sostanza*; b) *non sono* tuttavia nel luogo *in virtù della loro sostanza*; c) *non sono* infine nel luogo *neppure in virtù delle operazioni*» (cf. anche R. HISSETTE, *Saint Thomas et l'intervention épiscopale du 7 mars 1277*, in *Studi 1995*, a c. di D. Lorenz - S. Serafini, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 2015, pp. 214-215). La preoccupazione che è alla base della presa di posizione di Tempier va ricondotta alla preoccupazione di salvaguardare la possibilità di dannazione delle anime separate e dei demoni e, dunque, la loro localizzazione all'inferno (dove non potrebbero *essere* in virtù di qualche operazione, essendo passivi nei confronti del fuoco infernale): P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 298, nota 48.

<sup>530</sup> Diversamente dagli enti corporei che sono in contatto con lo spazio secondo la propria quantità dimensionale.

<sup>531</sup> Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés* cit. p. 104: «À ces affirmations les censeurs réagissent: sans doute, les substances séparées ne sont pas dans un lieu en raison de leur substance; mais prétendre que, si elles n'agissent pas, elle ne sont pas localisées et ne se déplacent pas, voilà ce qu'il refusent. Prise de position étonnante, qui, selon Godefroid de Fontaines, implique contradiction: d'une part, on affirme que ces substances sont dans un lieu; d'autre part, on concède que la substance comme telle n'est pas raison de localisation et, dans ce cas, l'opération comme telle ne peut pas l'être davantage; mais on ne voit aucune explication intermédiaire et, dès lors, la localisation de ces substances est à la fois affirmée et niée». Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XII*, q. 5, pp. 101-102: «Hic enim apparet contradictio, quia non bene potest assignari medium inter ista duo, scilicet quod nec substantia angeli sit angelo ratio essendi in loco, nec etiam eius operatio, quia si substantia angeli non sit ratio essendi in loco, eadem ratione nec potentia angeli vel quaecumque proprietates eius in ipso formaliter existens poterit esse ratio essendi in loco. Consimiliter etiam de pluribus aliis articulis praedictis potest dici quod in ipsis et inter ipsos videntur impossibilia implicari». Cf. anche HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet II*, q. 9, co., ed. R. Wielockx, in ID., *Opera omnia*, VI, Leuven University Press, Leuven 1983 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,6), p. 67, 21-24: «In hoc concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam».

<sup>532</sup> Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés* cit. pp. 106-110.

delle intelligenze separate come motori delle realtà corporee<sup>533</sup>: le proposizioni in questione sono, tuttavia, molto prossime all'insegnamento di Alberto Magno<sup>534</sup> e a quello di Tommaso d'Aquino<sup>535</sup>.

Alla posizione di quest'ultimo, evidentemente, è molto vicina la lettura sentenziaria di Giacomo: già al livello di struttura delle distinzioni, infatti, è possibile verificare una piena corrispondenza (peraltro già ravvisabile in Egidio) al commento sentenziario tommasiano.

| <i>Giacomo</i>   | <i>Tommaso</i>  | <i>Egidio</i>                                 |
|--|---|---|
| D. XXXVII (I pars)                                       | D. XXXVII   | D. XXXVII (I pars)                            |
| I Princ.: <i>Quomodo Deus sit in omnibus rebus</i>       | Q. 1: <i>Quomodo Deus in omnibus rebus sit</i>  | I Princ.: <i>De Deo esse in omnibus rebus</i> |
| q. 1 Vtrum Deus sit in omnibus rebus                     | a. 1 Utrum Deus sit in rebus  | q. 1 Vtrum Deus sit in rebus creatis          |
| q. 2 De diuersitate modorum quibus in rebus esse dicitur | a. 2 Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse | q. 2 Quibus modis dicitur Deus esse in rebus  |
|  |   | q. 3 Vtrum Deus dicatur esse in seipso        |
| II Princ.: <i>Quomodo sit ubique</i>                     | Q. 2: <i>Quomodo sit ubique</i>   | II Princ.: <i>De Deo esse ubique</i>          |
| q. 1 Vtrum Deus sit ubique                               | a. 1 Utrum Deus sit ubique  | q. 1 Vtrum Deus conueniat esse ubique         |

<sup>533</sup> A questo proposito, si consideri la proposizione 77, riguardante il rapporto tra le sostanze separate e i corpi: «si esset aliqua substantia separata, que non moueret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo» (CUP I, p. 548, n. 473, art. 77). Se vi fosse, dunque, una sostanza separata che non muove un corpo nel mondo sensibile, non farebbe parte dell'universo, secondo l'insegnamento aristotelico (cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* Λ, 8, 1073 a 36ss; 1074 a 21-22): in tal modo la funzione degli angeli sarebbe limitata a quella di motori delle sfere. «Comme l'écrit S. Thomas, l'affirmation d'Aristote n'a de sens que si les substances séparées existent pour les substances corporelle, au point de n'avoir d'autre raison d'être que de les mouvoir. Mais il n'est pas vrai, note-t-il, quel es substances immatérielles soient ordonnées aux substances corporelles, la fin étant plus noble quel es moyens» (R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés* cit., p. 101). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 50 a. 3 ad 3 («Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII Metaphys. Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales, sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia»).

<sup>534</sup> Cf., ad esempio, ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 37, a. 22, co., p. 553b («angeli mouentur localiter, ut dicunt Sancti, etiam quicquid contingat de dictis Philosophorum»).

<sup>535</sup> Alle proposizioni condannate si sarebbero riferiti spesso gli avversari di Tommaso per combattere la sua angelologia. Cf. L. HÖDL, *Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrekorienstreit (1277-1287)*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 33 (1966), p. 113; T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel 'anima forma corporis' in sogenannten Korrekorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster i. W. 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters - Neue Folge, 8), p. 112. Hissette, tuttavia, ritiene che, a questo proposito, non si possa parlare di un intervento diretto contro Tommaso: cf. R. HISSETTE, *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 64, 1 (1997), p. 19. Cf. anche ID., *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, in *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, a c. di A. Zimmermann, W. de Gruyter, Berlin - New York 1982 (Miscellanea Mediaevalia, 15), pp. 226-246. Diversa la posizione di Delhaye: cf. P. DELHAYE, *Rapport sur le mémoire de M. R. Hissette*, in «Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques» 64 (1978), pp. 72-74.

- |      |   |      |  |      |   |
|------|---|------|--|------|---|
| q. 2 | Vtrum esse ubique sit proprium solius Dei | a. 2 | Utrum esse ubique soli Deo conveniat       | q. 2 | Vtrum esse ubique sit proprium solius Dei |
| q. 3 | Vtrum esse ubique conueniat Deo ab eterno | a. 3 | Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno | q. 3 | Vtrum esse ubique Deo conueniat ab eterno |

D. XXXVII (II pars)

D. XXXVII

D. XXXVII (II pars)

I Princ.: *De loco angeli*

- q. 1 Vtrum angelus sit in loco
- q. 2 Vtrum unus angelus possit esse in pluribus locis smul
- q. 3 Vtrum plures angeli possint esse in uno loco

Q. 3: *De loco Angeli*

- a. 1 Utrum Angelus sit in loco
- a. 2 Utrum Angelus possit esse in pluribus locis
- a. 3 Utrum plures Angeli possint esse in uno loco

I Princ.: *De loco angeli*

- q. 1 Vtrum angelus sit in loco
- q. 2 Vtrum angelus esse possit in pluribus locis simul
- q. 3 Vtrum plures angeli possunt esse in uno loco

II Princ.: *De motu ipsius*

- q. 1. Vtrum angelus moueatur
- q. 2 Vtrum pertranseat medium moto suo
- q. 3 Vtrum motus eius sit in tempore uel in instanti

Q. 4: *De motu Angeli*

- a. 1 Utrum Angelus moveatur
- a. 2 Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium
- a. 3 Utrum Angelus moveatur in instanti

II Princ.: *De motu angeli*

- q. 1 Vtrum angelo competat motus
- q. 2 Vtrum angelus cum mouetur de necessitate transeat per medium
- q. 3 Vtrum angelus cum mouetur moueatur in tempore uel in instanti

La divisione del testo, che si deve, nelle sue linee generali, a Tommaso<sup>536</sup> e a Egidio<sup>537</sup>, riprende nella *prima parte* della distinzione i capitoli 1-4 della d. 37 delle *Sententiae*: in essa vengono affrontate le questioni relative all'*esse in rebus* e alla *ubiquitas* di Dio<sup>538</sup>, corrispondenti rispettivamente al *I principale* e al *II principale*. La seconda parte della distinzione, corrispondente ai capitoli 5-9 della d. 37 delle *Sententiae*, si articola, a sua volta, in due parti, che affrontano le questioni relative alla localizzazione e al moto degli angeli.

<sup>536</sup> Tommaso è tornato più volte sulla questione della localizzazione spatio-temporale delle sostanze spirituali: al riguardo, cf. J. I. SARANYANA, *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo*, in «Miscellanea Mediaevalia» 25 (1998), pp. 365-374 (Saranyana prende, comunque, in esame esclusivamente le quodlibetali).

<sup>537</sup> Questa divisione è analoga a quella rinvenibile nei commenti sentenziari di Alberto e Bonaventura (cf. ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 37, divisio textus, pp. 534a-b; 548a-b; 550a; BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 37, divisio textus et tractatio quaestionum, pp. 505a-b).

<sup>538</sup> Per una ricostruzione del dibattito sulla onnipresenza divina nel XIII secolo, cf. A. FUERST, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1951, p. 172.

## 2.4.1 Distinzione 37 (I pars)

### 2.4.1.a I princ., qq. 1-2

In linea soprattutto con l'insegnamento di Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>539</sup>, a risultare centrale nelle due questioni del *I principale* è la nozione di *causa agente*<sup>540</sup>: Dio è nelle cose non come parte dell'essenza o come accidente<sup>541</sup>, ma *come l'agente che è presente a ciò in cui agisce*. Occorre, infatti, che l'agente sia congiunto in maniera immediata alla cosa in cui opera, come insegna Aristotele: «*mouens et motum oportet esse simul*»<sup>542</sup>. Dio, che è l'essere stesso per essenza (*ipsum esse per suam essentiam*), è presente ad ogni cosa non solo quando questa comincia a essere, ma fin tanto che permane nell'essere<sup>543</sup>, non come ciò che è contenuto, ma come ciò che contiene<sup>544</sup>; Egli è pertanto ciò che di più intimo vi è in qualunque cosa<sup>545</sup>:

---

<sup>539</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 co. Per una visione d'insieme della dottrina tommasiana della presenza di Dio nelle cose, cf. A. CAMPODONICO, *Il carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 76 (1984), pp. 244-268; I. KOŁODZIEJCZYK, *L'ubiquité de dieu 'per potentiam, praesentiam, essentiam' selon l'ontologie de S. Thomas d'Aquin*, in «Divus Thomas-Placentia» 75 (1972), pp. 137-148; A. MAURER, *Reflections on Thomas Aquinas's Notion of Presence*, in *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl OP*, a c. di R. J. Long, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1991, pp. 109-128.

<sup>540</sup> La nozione di agente, intorno alla quale Giacomo costruisce la sua argomentazione, richiama il primo dei quattro argomenti di cui si serve anche Egidio nel suo commento sentenziario, quello relativo alla causalità divina, quanto alla comunicazione dell'essere. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, I princ., q. 1, co., f. 191ra CD. All'argomento di Dio come causa dell'essere, il Romano aggiunge altri tre argomenti (cf. *ibid.*, ra D-b F):

- un primo argomento, analogo a quello utilizzato da Giacomo nell'ad 1, è quello fondato sulla *immaterialità divina* (Giacomo richiama, in qualche modo, questo argomento, declinandolo nel senso che Dio è nelle cose come Colui che le contiene, a motivo della sua immaterialità; Egidio invece afferma che ciò che è spirituale può agire in tutto non essendo determinato a un certo luogo):
- un secondo argomento, riguarda l'*immensità* e l'*infinità* divine: dove non è Dio è il nulla;
- un terzo argomento è quello per il quale la potenza divina si estende a tutto ciò che è.

<sup>541</sup> Cf. G. A. JUÁREZ, *La doctrina sobre la omnipresencia divina en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás de Aquino*, in «Studium» 18 (2007), p. 428, nota 25: «A la concepción contraria se reduciría la afirmación de que Dios está en las cosas en virtud de algún atributo de su esencia, como la infinitud o la inmutabilidad. Dicha afirmación introduce un vínculo necesario entre la esencia divina y las cosas creadas, lo que resulta inconciliabile con la verdad de la creación como producto de la sabiduría y del amor de Dios, en la que la fe se encuentra con la razón» (cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complément: De l'univers à la Trinité*, Éditions Universitaires - Beauchesne, Fribourg - Paris 1993, pp. 200-217; J.-M. VERNIER, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, Pierre Téqui, Paris 1994, pp. 181-204).

<sup>542</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* VII, 2, 243 a 32-33. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 co. Cf. G. A. JUÁREZ, *Los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia divina en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás de Aquino*, in «Studium» 17 (2006), pp. 155-156.

<sup>543</sup> Cf. J. F. ANDERSON, *The Creative Ubiquity of God*, in «The New Scholasticism» 25 (1951), p. 158; 160: «Unlike Aristotle's Prime Motor, which causes by attraction the whole cosmic mechanism of motions and generations without causing the being itself of the things moved nor of their movements, St. Thomas' Prime Mover is a pure Act who confers the act of acts, *esse*, and thereby produces the very being of every movement, of all generations, indeed, of whatever is. (...) Since *esse* is that by which each thing exists, it is through their *esse* that God is primarily present to things ».

<sup>544</sup> Cf. D. 37, I pars, I princ., q. 1, ad 1 («*licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, spiritualia tamen continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Vnde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso*»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 ad 2. Cf. J. F. ANDERSON, *The Creative Ubiquity of God* cit., p. 141.

<sup>545</sup> A motivo della deformità di colpa che vi è nelle cose, tuttavia, bisogna fare attenzione a non intendere la presenza di Dio nelle creature in senso assoluto, ma solo in quanto sono delle *res*.

‘Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium que in re sunt’<sup>546</sup>.

Della soluzione già presentata da Tommaso nel commento sentenziario, il testo della *Summa theologiae* utilizzato da Giacomo riprende in maniera sintetica i tre argomenti<sup>547</sup>:

- la *simultaneità* tra ciò che opera e il suo effetto<sup>548</sup>;
- l’*immediatezza* dell’operazione mediante la quale Dio comunica l’essere alle cose<sup>549</sup>;
- la *continuità* di questa operazione lungo tutto l’arco di esistenza della cosa<sup>550</sup>.

La presenza di Dio *per modum causae agentis* è il modo di presenza più generale, secondo cui Dio è in tutte le realtà create. Egli, però, può essere presente nelle creature anche come *obiectum operationis in operante* e, cioè, come il conosciuto nel conoscente o il desiderato nel desiderante: questo modo di presenza, però, riguarda solo la creatura razionale, che Lo conosce e Lo ama in maniera attuale o abituale<sup>551</sup>.

---

<sup>546</sup> D. 37, I pars, I princ., q. 1, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 co.

<sup>547</sup> Cf. G. A. JUÁREZ, *La doctrina sobre la omnipresencia divina* cit., p. 430: «La doctrina aristotélica de la simultaneidad de la causa y el efecto, y la doctrina avicenniana de la conservación del ser, constituyen los pilares de toda la argumentación». Cf. A. FUERST, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God* cit., p. 177. In particolare, Guillermo Juárez si è interessato alla immediatezza e alla permanenza dell’operazione divina come presupposti della onnipresenza di Dio nel suo già citato studio «Los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia divina»: per Juárez, «la explicación de estas condiciones se inscribe, a su vez, en el marco más amplio del tema de la creación, a través del cual, la doctrina de la omnipresencia se refiere, últimamente, al tema de Dios como Ser subsistente y como principio y fin de las creaturas» (G. A. JUÁREZ, *Los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia divina* cit., p. 141).

<sup>548</sup> Nelle realtà materiali, questa simultaneità comporta un contatto in senso stretto: il corpo, infatti, è determinato a un certo luogo a motivo della sua stessa essenza, circoscritta dal limite impostole dalla quantità. Per questo, il corpo che muove e il corpo che viene mosso non possono incontrarsi nel medesimo luogo e nel medesimo momento in cui ha luogo l’azione. Tali corpi, infatti, possono essere simultanei per il contatto in virtù del quale l’estremità dell’uno è contigua all’estremità dell’altro. La sostanza spirituale, invece, non essendo soggetta né alla quantità né alla localizzazione, non occupa un luogo distinto da quello del corpo che è mossa da essa. Per questo, tra la causa spirituale e il suo effetto non vi è un contatto che in senso metaforico. Cf. J. I. SARANYANA, *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo* cit., pp. 365-374. Cf. anche Cf. J. F. ANDERSON, *The Creative Ubiquity of God* cit., pp. 151-153.

<sup>549</sup> Nella concatenazione delle cause, che ha luogo nelle realtà che si producono per movimento e generazione, l’immediatezza della *virtus* è inversamente proporzionale alla prossimità dell’agente.

<sup>550</sup> Questo argomento deriva da Alberto (ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 37, a. 1, arg. 1, pp. 534b-535a; co., p. 536a) e risale ad Avicenna: cf. M. L. COLISH, *Avicenna’s Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas*, in *Tommaso d’Aquino nella storia del pensiero* cit., I, pp. 296-306.

<sup>551</sup> Cf. J. PRADES, *‘Deus specialiter est in sanctis’*, pp. 206 e 285: «La equiparación de la presencia de Dios en el justo como objeto de sus operaciones actuales con la presencia meramente en hábito, se comprende sólo a la luz de la referencia a la gracia. En esa breve disyuntiva (*actu vel habitu*) Tomás ha anticipado otro de los requisitos imprescindibles para la inhabitación, que hasta ahora no había aparecido, y del que habla en la frase siguiente: la gracia santificante. El Aquinate aclara que sólo con la gracia es posible poner acciones cuyo objeto sea Dios mismo: *hoc habet creatura rationalis per gratiam* (...) Mediante la fórmula *actu vel habitu* resuelve el problema de aquéllos que, según la fe transmitida por la Escritura y la Tradición, tienen al Espíritu Santo habitando en ellos, aunque no pongan actos. El caso más llamativo, no citado aquí, son los infantes bautizados».



Secondo la causalità agente, si dice che *Deus communiter est in omnibus rebus*<sup>552</sup>:

- *per essentiam*, in quanto conserva le cose nell'essere e non, come si è detto, nel senso che sia parte della loro essenza<sup>553</sup>. Questo modo di presenza esclude l'errore di coloro (Pietro Lombardo e Avicenna<sup>554</sup>) che, pur ritenendo che tutto spetti alla divina provvidenza, 'posuerunt tamen non omnia immediate a Deo esse creata sed quod immediate creavit primas creaturas et ille creauerunt alias'<sup>555</sup>;
- *per praesentiam*, in quanto le conosce<sup>556</sup>. È escluso l'errore di coloro (Maimonide<sup>557</sup>) per i quali la divina potenza non si estende alle cose inferiori, sebbene tutto sia sottomesso alla Sua potestà<sup>558</sup>;
- *per potentiam*, in quanto tutte le cose sono sottoposte alla Sua potenza. È escluso l'errore dei manichei, per i quali solo le realtà spirituali e incorporee sarebbero

---

<sup>552</sup> D. 37, I pars, I princ., q. 2, co. Cf. IGNOTUS AUCTOR, *De humanitate Christi*, a. 24 («Quia vero supra, secundum Bernardum triplicem adventum Christi esse distinximus, scilicet in carnem, in mentem, et ad iudicium; viso de primo nunc de secundo videamus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod adventum Christi in mentem est per gratiam gratum facientem: quia cum Deus communiter est in omnibus rebus, sicut causa in effectibus bonitatem ipsius participantibus, et hoc per essentiam, potentiam et praesentiam: per essentiam quidem in quibus adest omnibus ut causa essendi, sicut anima in corpore et in qualibet parte corporis tota est: per potentiam, in quantum omnia potestati ejus subduntur, sicut rex in regno: per praesentiam, ut in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, sicut paterfamilias in domo. Non sic intelligendus est adventus Dei, ut veniat ubi prius non erat, sed ut novo modo existat ubi prius erat»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 co.: «est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est».

<sup>553</sup> Cf. D. 35, I pars, I princ., q. 2, ad 1: «Deus est in omnibus per essentiam, non quasi sit de essentia rerum, sed in quantum sua essentia adest omnibus ut causa essendi» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 ad 1).

<sup>554</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 45 a. 5 co.: «Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate» (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* IV, d. 5, pp. 263ss; AVICENNA, *Metaphysica* IX, 4, pp. 922ss).

<sup>555</sup> D. 37, I pars, I princ., q. 2, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 co. Laddove Giacomo afferma che «non omnia immediate a Deo esse creata», Tommaso dice: «omnia non immediate a Deo esse creata».

<sup>556</sup> Questo modo va distinto dal precedente, come viene precisato nell'ad 2: «Ad secundum dicendum quod aliquid potest esse praesens alicui, in quantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum substantiam. Et ideo oportuit duos modos poni: scilicet per essentiam et praesentiam» (D. 37, I pars, I princ., q. 2, ad 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 ad 2).

<sup>557</sup> Maimonide è ricordato come uno dei sostenitori meno rigidi di questa dottrina: «Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus» (*ibid.*, q. 22 a. 2 co.; cf. MAIMONIDE, *Guida dei Perplessi*, III, 17, a c. di M. Zonta, UTET, Torino 2003, pp. 562ss). Cf. A. L. IVRY, *Providence, Divine Omniscience and Possibility: the Case of Maimonides*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., pp. 143-159 (in part. pp. 149ss).

<sup>558</sup> Viene richiamata a questo proposito la medesima autorità utilizzata in D. 35, I princ., q. 3, co.: *Eb* 4,13.

soggette alla potenza divina, mentre le realtà visibili e corporee sarebbero soggette al principio del male<sup>559</sup>.

I primi due modi di presenza garantiscono l'intimità tra Dio e le creature; il terzo modo, sottolinea la *presenza di Dio in quanto agente* nelle cose che Egli produce<sup>560</sup>.

Inoltre, *per gratiam* vi è un modo speciale di esistere di Dio nelle creature razionali; un ulteriore modo di presenza speciale di Dio nelle creature è, infine, quello *per unionem*, che riguarda il caso particolare di Cristo<sup>561</sup>.

L'argomentazione della *Summa* qui proposta è più sintetica di quella del commento sentenziario e ruota, come si è detto, intorno alla *causalità agente* esercitata da Dio e, limitatamente alle creature razionali, alla loro *operazione*<sup>562</sup>. Non si tratta, comunque, come vorrebbe Adrian Fuerst, di una soluzione diversa<sup>563</sup>: d'altro canto, il duplice modo di considerare la presenza di Dio nelle cose (*per modum causae agentis e sicut obiectum operationis est in operante*) richiama l'impostazione del commento<sup>564</sup>, nel quale la distinzione dei modi di presenza divina nelle cose è tratta in parte *ex parte creaturae*<sup>565</sup> e

---

<sup>559</sup> Leo J. Elders ritiene che questi modi siano un elemento complementare o avventizio della dottrina tommasiana: cf. L. J. ELDERS, *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Pierre Téqui, Paris 1995, p. 277, nota 66.

<sup>560</sup> Cf. D. 37, I pars, I princ., q. 2, ad 3: «Ad tertium dicendum quod de ratione scientie est quod scitum sicut in sciente. Vnde secundum scientiam magis res sunt in Deo, quam e contrario. Sed de ratione potentie est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam potest dici agens esse in alio, in quantum ei applicatur» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 ad 3).

<sup>561</sup> Viene escluso che vi siano altri modi speciali di presenza, corrispondenti ciascuno a una delle perfezioni che Dio partecipa alle creature: «Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantie facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit specialem modum existendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine Christo per unionem, de quo agatur in tertio *Sententiarum*» (D. 37, I pars, I princ., q. 2, ad 4; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 ad 4).

<sup>562</sup> Cf. J. B. REICHMANN, *Immanently, Transcendent and Subsistent Esse: A comparison*, in «The Thomist» 38 (1974), p. 332ss; ID., *Aquinas, God and Historical Process*, in *Atti del Congresso internazionale* (Roma - Napoli, 17-24 aprile 1974), 11 voll., Edizioni Domenicane, Napoli 1975-1978, IX (*Il cosmo e la scienza*), pp. 427-436.

<sup>563</sup> Cf. A. FUERST, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God* cit., p. 200.

<sup>564</sup> Cf. J. PRADES, *'Deus specialiter est in sanctis'*, p. 65: «Ahora bien, la finalidad pedagógica de la *Summa* impone un límite a la incorporación desordenada de textos patristicos. Si en el *Scriptum* Santo Tomás podía remitir tranquilamente a la obra del Lombardo que comentaba, en la *Summa* debe tomar una decisión. Y, a nuestro juicio, opta por combinar el respeto a la tradición y la exigencia sistemática». Nella *Summa*, dunque, Tommaso «sigue, y perfecciona, la concepción que presentaba en la d. 37 del *Scriptum*, en la que, a su vez, recogía datos de la tradición agustiniana, gregoriana y lombardiana» (*ibid.*, p. 208).

<sup>565</sup> *Ex parte creaturae*, si può dire che Dio è nelle cose per essenza, presenza e potenza in ragione della assimilazione alla divina bontà, da cui nulla è escluso: la presenza *per gratiam* (in coloro che aderiscono nella fede alla verità prima) e la presenza *per unionem* (che riguarda solo Cristo) sono presentate analogamente alla *Summa*: «Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratam, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est

in parte *ex parte Dei*<sup>566</sup>, in modo da salvaguardare la semplicità e l'immutabilità divine<sup>567</sup>.

Affine alla soluzione proposta, benché più complessa, è anche quella di Egidio, il quale si riferisce ai modi di presenza di Dio, distinguendoli in modi generali (*per essentiam, per praesentiam, per potentiam*) e speciali (*per gratiam e per unionem*):

- i modi generali della presenza divina possono essere considerati anzitutto secondo gli elementi che si trovano in ogni agente (vale a dire la *substantia*, la *virtus* e l'*operatio*)<sup>568</sup>;
- essi, poi, insieme ai modi speciali di presenza possono essere considerati secondo il modo proprio dell'azione divina e, dunque, secondo lo schema della *creazione/redenzione*: in tal senso, secondo le opere della creazione, si danno dei modi generali della presenza divina, che sono riducibili alla conservazione nell'essere, alla conoscenza di tutte le cose, al loro governo; secondo le opere della redenzione, invece, si danno i modi speciali della presenza di Dio, che riguardano Cristo, mediante cui la redenzione viene realizzata, e gli uomini che in Lui sono stati redenti<sup>569</sup>.

---

actus hypostasis vel personae, in cuius unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 co.; il corsivo è nostro).

<sup>566</sup> *Ex parte Dei* si può dire che Dio è presente per essenza in considerazione del fatto che l'essenza divina coincide con la Sua virtù e la virtù non è mai abbandonata dall'operazione mediante la quale l'essenza divina viene applicata alla creatura: «Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi inquantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit» (*ibidem*; cf. *Summa fratris Alexandri*, I, p. I, tract. II, quaest. 3, tit. 3, membr. 1, cap. 2 co., pp. 72a-73b; ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 37, a. 5, co., p. 539b; BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 37, pars I, a. 3, q. 2, co., pp. 514b-515a). Mentre da parte della creatura, però, la diversità dei modi di presenza di Dio nelle cose è reale, da parte di Dio tale diversità è solo di ragione.

<sup>567</sup> Cf. J. PRADES, *'Deus specialiter est in sanctis'* cit., p. 111.

<sup>568</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, I princ., q. 2, co., f. 191va IM. Qui è evidente la dipendenza dal commento sentenziario di Tommaso: «Dicit enim Deus esse in omnibus per presentiam ratione operationis, per potentiam ratione uirtutis, per essentiam ratione substantie: est enim operans operato presens et maxime si agit agens immediatum; et Deus in omnibus immediate operator, in omnibus est per presentiam, quia uero operatio non est sine uirtute; in omnibus est per uirtutem et potentiam. Rursum quia uirtus sine substantia esse non potest in omnibus est per essentiam».

<sup>569</sup> *Ibid.*, f. 191va M-b O: «Possumus tamen hos modos aliter assignare et forte melius distinguendo de diuino opere, quia quedam sunt opera creationis, quedam recreationis: opera ceationis se extendunt ad omnia; opera recreationis non, sed solum ad rationales creaturas. Ideo secundum opera creationis possunt distingui modi generales; secundum uero opera recreationis speciales. Modi autem generales haberi possunt considerando modum diuine actionis. Nam cum Deus sit agens primum, oportet quod agat conseruando res in esse. Nam cum prima rerum creaturarum sit esse, oportet primo agenti competere dare esse. Rursum quia ad agens primum pertinet omnia ordinare et in fines suos dirigere, Deus, qui agit omnibus dando esse, per modum cognitionis operatur. Nam ordinare omnia et dirigere non pertinet nisi ad eum qui intelligendo res in esse producit (...) quia Deus est causa omnibus dando esse, in omnibus est per essentiam, ea in esse conseruando. Quia uero agit per cognitionem, in omnibus est per presentiam, omnia uidendo. Quia uero res producit per libertatem arbitrii, est in omnibus per potentiam, rebus singulis dominando. (...) Viso quomodo accipiuntur modi generales quibus Deus est in rebus per opera creationis, uidendum est quomodo accipiuntur speciales quibus Deus in rebus existit secundum opera recreationis. In opere recreationis duo considerata sunt. Primo

#### 2.4.1.b II princ., qq. 1-3

Secondo Avicenna<sup>570</sup>, nessuna cosa è in un luogo se non per quantità e dimensione: a una sostanza, dunque, compete l'essere in un luogo solo in ragione del *quanta* o del *quanto grande* è. Anche se, come ogni altra realtà incorporea, Dio non ha una grandezza materiale, ma solo di *virtus* (e la *virtus* non ha ragione di grandezza se non rapportata all'atto o all'oggetto), Egli è in un luogo non in quanto riempie i luoghi come fanno le realtà corporee, ma in quanto contiene e conserva il luogo in cui è presente<sup>571</sup>: è, dunque, *in senso proprio* che a Dio conviene *essere dovunque*. Mediante una 'parte propria', Giacomo spiega che l'avverbio di luogo *ubique* si riferisce a ogni luogo che si possa immaginare, oltre che a ogni luogo che è o è stato o sarà, esattamente come l'avverbio *semper* si riferisce a ogni tempo immaginabile. L'ubiquità divina non è, però, equivalente all'eternità del mondo: quest'ultima, infatti, va assunta in maniera impropria, in quanto, dicendo che 'il mondo è sempre stato', si intende affermare solo che al di fuori del suo permanere nell'essere non è possibile immaginare che ci sia del tempo; quando, invece, si parla della ubiquità divina, questa va assunta in senso proprio, in quanto, dicendo che al di fuori di essa non è immaginabile alcun luogo, non si vuole intendere che si dia un luogo infinito, dal momento che infinito è Dio solo<sup>572</sup>.

---

mediator ille homo Christus Iesus mediante quo restaurationis opera esse habuerunt (...) Secundo considerare possumus ipsos homines restauratos».

<sup>570</sup> L'argomento è tratto dal commento di Egidio: cf. *ibid.*, II princ., q. 1, co., f. 192rb GH.

<sup>571</sup> Questo argomento è analogo a quello del commento sentenziario di Tommaso, che distingue tra l'essere in un luogo delle realtà materiali e delle spirituali: Tommaso, però, distingue tra un modo metaforico e un modo proprio dell'essere dovunque di Dio e inoltre considera Dio come colui che dà al luogo la natura di collocare e di contenere, piuttosto che come colui che contiene e conserva. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 co. («esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est. Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine in quantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur in quantum dat rebus proprium esse et naturam»).

<sup>572</sup> Cf. D. 37a, II princ., q. 2, co.: «Sicut enim hoc adverbium semper si proprie accipiatur non solum refertur ad omne tempus quod est uel fuit uel erit, sed etiam ad omne tempus quod potest ymaginari; ita et hoc adverbium ubique refertur ad omnem locum ymaginabilem. Non enim proprie dicitur mundus semper fuisse quamvis omni tempore fuit quia est accipere quando tempus non erat sed hoc solum dicitur fuisse semper extra cuius permanentiam non est possibile ymaginari aliquod tempus. Similiter et illud dicitur proprie esse ubique absque quo nullus locus ymaginari possit. Hoc autem non potest esse nisi infinitum. Vnde cum solus Deus sit infinitus soli Deo competit esse ubique proprie loquendo».

L'ubiquità divina rimanda, quindi, all'argomento della 'infinità' di Dio, di cui Tommaso si serve già nel commento sentenziario<sup>573</sup>. Da questo argomento si sviluppa il seguito del *respondeo*<sup>574</sup>; come insegna Tommaso nella *Summa theologiae*, è proprio di Dio essere dovunque *primo et per se*<sup>575</sup>:

- *primo*, nel senso che è dappertutto nella Sua totalità, *secondo tutto se stesso*;

- *per se*, in quanto l'essere dovunque *non compete a Dio in maniera accidentale*.

Anche se si ponessero infiniti luoghi oltre quelli che sono, Dio sarebbe dovunque, giacché nulla può essere se non per mezzo di Lui. Dio, inoltre, è in ogni luogo non secondo una parte, ma secondo tutto se stesso<sup>576</sup>. L'onnipresenza non contraddice, dunque, l'indivisibilità divina:

(...) como Dios puede estar presente a todo tiempo por su eternidad, puede estar presente a todo lugar por la perfección de su espiritualidad, esto es, por la absoluta simplicidad de su ser. De

---

<sup>573</sup> Per l'Angelico, infatti, è in forza dell'infinità divina che l'ubiquità compete solo a Dio se considerata *per se*; se, invece, l'ubiquità è considerata dalla parte di ciò che è nel luogo o dalla parte del luogo, essa può essere *per accidens*: «esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinitae» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 co.).

<sup>574</sup> Egidio, analogamente a quanto fa Tommaso nel suo commento sentenziario, si riferisce solo indirettamente all'argomento della infinità divina. Le realtà create (che sono *spirituali* o *corporee* e se corporee possono essere considerate *quanto all'essere universale* o *particolare* e, in quest'ultimo caso, possono essere ulteriormente considerate in sé o secondo delle parti soltanto) possono essere dovunque, ma solo in maniera accidentale (non *per se* e *secundum idem*): se si considerano realtà particolari, come l'angelo e l'anima, ad esempio, queste hanno un essere finito e, quindi, una virtù finita; lo stesso vale per le realtà universali, che non sono se non lì dove sono le corrispettive realtà particolari e a queste non compete essere dovunque «quia talia sunt alicubi solum per eorum tota, nec etiam sunt ubicumque sunt secundum idem esse, sic etiam totum uniuersum est ubique non per se, quia est dare aliquem locum ubi totum non existit, sed per suas partes» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, II princ., q. 2, co., f. 192vb P. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 4 ad 1 et ad 3: «Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse. [...] Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis»). Posta, però, l'esistenza delle cose, ne consegue che Dio deve essere dovunque, in quanto egli stesso comunica l'essere a tutte le cose: «Deus autem unus et idem existens, secundum unum et idem esse non uariatus in se, est ubique in quantum omnibus dat esse: immo ponere aliquid existere ubi Deus non sit est ponere illud non esse, cum nihil possit illud conseruari in esse ubi Deus non existat substantificans esse eius. Posita ergo existentia rerum, directe et per se et secundum idem esse soli Deo competit esse ubique» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, II princ., q. 2, co., f. 192vb PQ).

<sup>575</sup> Rispetto al commento sentenziario, nella *Summa* Tommaso distingue nell'attribuzione a Dio dell'ubiquità il *primo* dal *per se*, esplicitandone il senso.

<sup>576</sup> Tommaso recupera qui la riflessione agostiniana della già citata *Epistola 187*: cf. G. A. JUÁREZ, *Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Doctrina de la Epístola 187 de san Agustín a Dárdano sobre la ubicuidad y la inhabitación*, in «Estudios Trinitarios» 38/3 (2004), pp. 453-485, in part. 459-467.

manera que, si por ser eterno Dios está presente a la sucesión de todos los tiempos, por ser simplicísimo está presente en la extensión de todo lo que existe<sup>577</sup>.

L'essere dovunque, infine, conviene a Dio non dall'eternità, ma a partire dall'inizio del tempo:

- perché Dio opera nelle cose a partire dal tempo;
- perché ciò che è in altro, vi è secondo il modo di ciò in cui questo è<sup>578</sup>.

In considerazione di ciò, l'argomento di Ambrogio secondo cui *Dio è sempre dovunque*<sup>579</sup> va inteso in relazione alle creature che esistono:

La operación divina creadora y conservadora es la clave de bóveda para la explicación tomasiana del hecho de la presencia divina en las cosas y en los lugares, de su extensión universal, de su temporalidad y de la trascendencia de la esencia divina respecto de las creaturas. Esta explicación de la omnipresencia desde la operación divina, se verá completada por la referencia a los atributos divinos, en especial, a la simplicidad, la infinitud y la inmutabilidad. De esto modo, santo Tomás recupera la reflexión de san Agustín sobre la trascendencia de la esencia divina y sobre la intimidad, totalidad y ubicuidad de su presencia en las cosas<sup>580</sup>.

Bisogna ritenere, quindi, che tutto è eterno solo dalla parte di Dio, ma non dalla parte della creatura che inizia ad essere nel tempo.

---

<sup>577</sup> G. A. JUÁREZ, *La doctrina sobre la omnipresencia divina* cit., pp. 438-439. Juárez fa notare che, mediante questo argomento, Tommaso rettifica il ricorso all'analogia tra la presenza di Dio nel tempo e in un luogo, da cui la *Summa fratris Alexandri* conclude la possibilità di affermare che Dio è dovunque *ab aeterno*: cf. *Summa fratris Alexandri*, I, p. I, inq. I, tract. II, q. 3, tit. 2, cap. 4, co., pp. 69a-b; BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 37, pars I, art. 2, q. 2, co., pp. 511b-512a.

<sup>578</sup> I due argomenti di cui Giacomo si serve corrispondono rispettivamente al *respondeo* del commento sentenziario dell'Angelico e all'ad 1 del medesimo commento: quest'ultimo viene richiamato da Giacomo anche nell'ad 1 della *Lectura*. I due argomenti, secondo un ordine inverso, sono i medesimi in Egidio: «Causa autem huiusmodi diuersitatis dupliciter accipi potest. Primo quia omne quod est in aliquo est in eo secundum modum eius in quo est; et ideo res sunt in Deo secundum modum Dei, Deus autem est in rebus quodammodo secundum modum rerum (...) res sunt in Deo ab eterno, Deus autem in rebus ex tempore. Alia uia ad ostendendum hoc idem sumitur ex diuersa habitudine que consurgit ex eo quod Deus ponitur in rebus et res in Deo. Nam sicut dicimus Deum sciuisse omnia ab eterno, fecisse tamen ea in tempore eo quod res ut scite dicunt aliquid in Deo existens, ut facte dicunt aliquid a Deo progrediens. Sic quia Deus est in rebus secundum quod aliqua operatio a Deo progreditur, ut conseruatio rerum in esse, secundum quam in rebus esse dicitur, res autem sunt in Deo ab eterno, quia tale esse solam Dei existentiam requirit, quia creatura in Creatore non est aliud quam creatrix essentia. Si igitur esse ubique est idem quod Deum esse in rebus creatis, cum Deus non fuerit in rebus ab eterno, ab eterno ei non competet» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, II princ., q. 3, co., f. 193ra BC).

<sup>579</sup> Cf. AMBROSIIUS, *De Spiritu Sancto* I, 7: PL 16, coll. 723D-724A.

<sup>580</sup> Cf. G. A. JUÁREZ, *La doctrina sobre la omnipresencia divina* cit., p. 447.

## 2.4.2 Distinzione 37 (II pars)

### 2.4.2.a I princ., qq. 1-3

All'angelo conviene essere in un luogo non *per commensurationem*, ma *per virtutem suam*, in quanto non ha quantità spaziale:

‘Virtus autem non habet rationem quanti nisi ut comparatur ad obiectum et ad id in quod agit. Et ideo angeli sunt in loco per operationem<sup>581</sup>, inquantum scilicet in loco operantur<sup>582</sup>.

Come insegna Tommaso, essere in un luogo si dice solo *equivocamente* dell'angelo e del corpo: il corpo, infatti, è in un luogo in quanto con esso stabilisce un contatto per mezzo della quantità spaziale; negli angeli, invece, si ha solo una quantità virtuale. Si dice, pertanto, che un angelo si trova in un luogo in quanto vi applica la sua *virtus*, in qualunque modo questo avvenga. Ciò non significa né che l'angelo assuma le proporzioni del luogo né che abbia un sito determinato nello spazio e neppure che sia contenuto in un luogo, poiché quando una sostanza incorporea tocca con la sua *virtus* una sostanza corporea la contiene, senza essere da essa contenuta<sup>583</sup>.

Mentre alcuni (come Tommaso) ritengono che in sé considerata l'essenza dell'angelo sia sciolta da ogni luogo e non definita rispetto a esso se non mediante l'operazione, altri (come Egidio) affermano che la connessione dell'universo richieda il contatto di tutte le sue parti, siano esse spirituali o corporee: secondo questi ultimi, poiché solo il contatto tra realtà corporee avviene per continuità o per contiguità, occorre che le realtà spirituali siano in contatto per la *virtus* o per l'operazione (sempre, infatti, una sostanza spirituale opera su di un certo corpo). Laddove, dunque, Tommaso ed Egidio convengono nel ritenere che *l'angelo è in un luogo per un'operazione*<sup>584</sup>, per il

---

<sup>581</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 1, co., f. 194vb Q. È questa, soprattutto all'indomani della censura del 1277, l'opinione comunemente seguita dai teologi. Cf., ad esempio, HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet II*, q. 9, co., p. 60, 59-65; 61, 80-82: «Appellatur autem ‘situs mathematicus’ applicatio rei ad ‘ubi’ aliquod determinatum, sive supra sive infra, sive in oriente sive in occidente, sine aliqua naturali dependentia et determinatione plus ad unum quam ad alterum, ita tamen quod necesse est rei ex sua natura esse in aliquo illorum, sicut si punctus esset separatus a continuo, necessario esset vel superius vel inferius, hic vel alibi, ut cum esset hic, nullo modo esset alibi. (...) Unde non restat dubitatio nisi an angelus habeat esse in loco tamquam in situ mathematico quem sibi necessario alicubi determinat, licet non determinate hic aut ibi, sed vel hic vel ibi» (Enrico richiama esplicitamente l'articolo parigino: cf. *ibid.*, p. 61,75-79).

<sup>582</sup> D. 37, II pars, I princ., q. 1, co.

<sup>583</sup> Cf. D. 35, I pars, I princ., q. 1, ad 1.

<sup>584</sup> A questo proposito, occorre ricordare la già citata proposizione 204, condannata nel 1277: «substantiae separatae sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moveri ab extremum in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco» (CUP, I, 473, p. 554). La condanna, oltre che gli ‘artisti’ (in particolare Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante come ogni altro sostenitore della localizzazione *per accidens* delle sostanze separate: cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* cit., pp. 106-109), colpiva, in certo senso, anche le posizioni di Alberto Magno e degli stessi Tommaso ed Egidio Romano, benché quest'ultimo non abbia esitato a criticare Tommaso su alcuni punti. Si pensi, ad esempio, alla negazione della sottomissione dell'angelo al contatto spazio-temporale nel caso in cui

secondo non è possibile che talvolta l'angelo sia in nessun luogo, come egli stesso chiarisce in un passaggio del suo commento (non riportato da Giacomo):

Semper aliquo modo circa aliqua corpora operatur, propter quod nunquam contingit ipsum nusquam esse<sup>585</sup>.

Anche nella successiva questione, d'altro canto, Egidio ribadisce la sua distanza dalla posizione di Tommaso:

quidam dicunt angelum esse in loco per operationem et ideo potest esse in loco magno et in loco paruo etiam indiuisibili secundum quod diuersimode operari habet. Sed isti quodammodo peius dicunt quantum alii, quanto apertius sibi contradicunt. Nam si angelus est in loco per operationem, non poterit esse alicubi quod non sit operationis susceptiuum. Non sunt autem operationis susceptiua, ad que uirtualis contactus esse non potest; que autem sic tanguntur magnitudinem habent, ut probat Philosophus, primo de generatione, capitulo de tactu. Non igitur poterit esse angelus in loco indiuisibili<sup>586</sup>.

Per Egidio l'impossibilità che un angelo si trovi in un luogo indivisibile dipende dal fatto che un luogo di questo tipo (come, ad esempio, il punto) non è suscettibile di operazione, dal momento che il contatto virtuale, in quanto comporta azione e passione, non è a esso applicabile<sup>587</sup>.

Giacomo, al riguardo, non prende posizione in favore di una delle due opinioni riportate, anche se, dalle seguenti questioni, emerge una evidente propensione per la posizione di Tommaso. Nella q. 2, ad esempio, il Viterbese sostiene che un angelo non può essere simultaneamente in più luoghi<sup>588</sup>, combinando l'argomento della presenza dell'angelo in un luogo per la sua operazione con quello della finitudine della sua essenza e della sua *virtus*:

---

voglia ascoltare qualcuno: cf. E. HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome* cit., pp. 52-53; H. HÖDL, *Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit (1277-1287)* cit., p. 113. Alcuni studi di Hissette sulla effettiva implicazione di Tommaso nella censura del 1277 hanno contribuito a chiarire anche la situazione relativa ad Egidio: cf. R. HISSETTE, *Thomas d'Aquin compromis avec Gilles de Rome en mars 1277?*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 93 (1998), pp. 5-26; ID., *Philosophie et théologie en conflit. Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?*, in «Revue Théologique de Louvain» 28 (1997), pp. 216-226; ID., *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277* cit.; ID., *Saint Thomas et l'intervention épiscopale du mars 1277*, in «Studi (Istituto San Tommaso, Roma)» 2 (1995), pp. 204-258.

<sup>585</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 1, co., f. 194vb PQ.

<sup>586</sup> *Ibid.*, q. 2, co., f. 195rb GH.

<sup>587</sup> Cf. *ibid.*, f. 195rb H-va I.

<sup>588</sup> Questa posizione è in linea con la condanna del 13 gennaio del 1241 da parte di Guglielmo d'Auvergne della posizione di quanti ammettevano che l'angelo potesse essere in più luoghi e dovunque: cf. *CUP* I, p. 171, n. 128 («quod angelus in eodem instanti potest esse in diversis locis et esse ubique si voluerit. Hunc errorem reprobamus, credimus enim quod angelus est in loco per diffinitionem, ita quod si est hic, non est alibi in eodem instanti; impossibile est enim quod sit ubique, hoc enim proprium est solius Dei»).



‘angelus est in loco per applicationem uirtutis sue ad locum’<sup>589</sup>. Sed ‘angelus est uirtutis et essentie finite’<sup>590</sup>.

L’angelo, quindi, non può essere che in un luogo soltanto<sup>591</sup>: non occorre, però, che questo luogo sia puntuale (benché ciò sia possibile),

sed uel diuisibilis uel indiuisibilis uel maior uel minor, secundum quod uoluntarie applicat suam uirtutem ad corpus maius uel minus<sup>592</sup>.

In linea con l’opinione di Tommaso, dunque, Giacomo ritiene, diversamente da Egidio, che l’angelo possa essere non solo in un luogo sempre minore di quello in cui è, ma anche in un luogo indivisibile e, quindi, puntuale, secondo che la sua operazione termini al grande o al piccolo. Per questo, dell’argomentazione di Egidio in cinque punti, viene omesso il primo argomento: «angelus non potest esse in loco punctuali». Vengono invece accolte le altre quattro conclusioni:

- l’angelo non può essere in un luogo tanto piccolo da non poter essere in un luogo minore applicando a esso volontariamente la sua *virtus*;
- l’angelo può essere in un luogo tanto grande da non poter essere in uno maggiore, essendo di *virtus finita*<sup>593</sup>;
- l’angelo può essere in più luoghi di modo che siano ordinati a uno;
- l’angelo non può essere in più luoghi in quanto molteplici, essendo definito rispetto al luogo.

*Essere in un luogo*, quindi, si dice diversamente del corpo, dell’angelo e di Dio:

- il corpo è in un luogo *circumspective*, come circoscritto, in quanto commisurato al luogo;
- l’angelo è in luogo *definitive*, con una certa delimitazione, così da non poter essere in un luogo mentre è in un altro<sup>594</sup>;

---

<sup>589</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 2 co.

<sup>590</sup> *Ibidem.*

<sup>591</sup> Cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 299: «la ‘virtus’ angelica è pur sempre limitata e finita, e da essa non può procedere che una sola operazione alla volta. Di conseguenza, l’angelo può applicarsi a luoghi diversi solo attraverso una successione di operazioni diversi, ed è proprio tale successione a definire il movimento angelico».

<sup>592</sup> D. 37, II pars, I princ., q. 2, co.

<sup>593</sup> Ritorna la centralità dell’attributo dell’infinità rispetto alla questione della localizzazione di uno spirito puro: mentre Dio può essere dovunque a motivo dell’infinità della sua virtù, l’angelo non può essere in più luoghi a motivo della sua virtù finita (cf. *CUP I*, p. 548, n. 473, art. 86: «substantie separate sunt actu infinite. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus»:).

<sup>594</sup> È nel corso del XIII secolo che, sulla base delle indicazioni offerte dal Lombardo, si registra una precisazione terminologica relativa alle modalità di localizzazione designate mediante gli avverbi *circumspective* e *definitive* (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae I*, d. 37, c. 7, 2, t. I, pars I, pp. 271, 27-272, 19). Come Porro ha evidenziato (cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 289), una prima testimonianza in

- Dio, invece, è *ubique*.

Se un angelo non può essere simultaneamente in più luoghi, non è ammissibile neppure che due angeli siano nello stesso luogo, in quanto è impossibile che si diano immediatamente due cause complete di un'unica e medesima cosa; diverso, infatti, è il caso in cui si abbia a che fare con un agente imperfetto: allora, può darsi il caso che una medesima realtà sia mossa da più agenti, ciascuno di *virtus* imperfetta. Ciò dipende dal fatto che, come si è visto, la presenza di un angelo in un luogo non è dovuta alla quantità spaziale, ma all'applicazione di una *virtus* per il conseguimento di dati effetti. Ora, una sola è la forma prossima di una data realtà e uno è il suo motore prossimo, anche se sono ammessi più motori remoti.

‘Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem: quia nullus eorum est perfectus motor, cum uirtus uniuscuiusque sit insufficientis ad mouendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes uirtutes eorum congregantur ad unum motum faciendum. Vnde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod uirtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest nisi unus angelus esse in uno loco’<sup>595</sup>.

Diverso, al riguardo, l'argomento addotto da Egidio, che si discosta esplicitamente dall'opinione di Tommaso: il Romano, infatti, ritiene che l'angelo possa agire su di un oggetto non estensivamente, ma in maniera intensiva, ‘quanto può’ secondo la propria *virtus*<sup>596</sup>. Ne consegue che può esservi un'altra sostanza spirituale in grado di agire sul medesimo oggetto in un'altra sua parte: in tal caso, pur essendo ciascun angelo una causa perfetta, essendo di *virtus* perfetta, non per questo dovrebbe necessariamente condurre l'oggetto su cui agisce a un atto perfetto:

Nam sicut angelus, quia non agit ex necessitate nature sed ex libertate arbitrii, non oportet quod agat in tantum obiectum extensiuie in quantum potest, ita non oportet quod agat in tantum

---

questo senso viene offerta da Filippo il Cancelliere: «(...) esse in loco proprie dicitur per circumspetionem, et sic conuenit soli corpori, cui secundum locum principium assignatur et medium et finis, ita quod maius in minori et minus in maiori. Dicitur etiam minus proprie, scilicet per diffinitionem vel determinationem, secundum quod dicitur aliquid esse alicubi ita quod non alibi. Et ita anima extra corpus vel angelus dicitur esse in loco, quia ita est alicubi quod non alibi» (PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, II, q. 9, p. 292, 45-49). Cf. anche ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 37, 36, p. 378, 11-16; *Summa fratris Alexandri*, pars II, inq. II, tract. III, sect. II, quaest. 2, tit. 2 membr. 1, c. 1, art. 1, co., Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1928, p. 230, n. 177. L'angelo è in un luogo solo *definitive*, in quanto non possiedono un corpo.

<sup>595</sup> D. 37, II pars, I princ., q. 3, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 2 co.

<sup>596</sup> Nel *De motu angelorum* (1289 ca), Egidio metterà ulteriormente a fuoco questa posizione sostituendo la nozione di *estensione* con quella di *applicazione*: «l'angelo può essere in contatto con lo spazio non perché la sua natura si trovi *per accidens* ad assumere connotati quantitativi, ma perché può applicarsi ad un luogo determinato» (cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 307). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De motu angelorum*, q. 5, p. 42, 30-39 («Aliud est enim repugnare per se, et non conuenire per se. Potest, enim, conuenire per accidens, licet non per se, unde albedini et forme lapidis substantiali conuenit per accidens quod attingat quantitatem et etiam essencie materie, ita quod, licet quantum est de se sint indivisibilia, tamen extenduntur secundum quantitatem, et equantur quantitati. Si autem hoc vellem extendere ad angelos, oportet mutare nomen, et dicere quod, licet angeli sint indivisibiles secundum essenciam, tamen attingunt quantitatem non quod extendantur secundum eam, sed dicemus quod corporalia attingunt per extensionem, angeli autem per applicationem»).

intensiue in quantum potest. Ergo, sicut cum non agit in totum obiectum in quod potest extensiue, in illa parte in qua non agit poterit esse alter spiritus, sic cum non agat in obiectum quantum potest intensiue, in illa eadem parte in qua est ipse alter spiritus esse poterit. Nam cum possit agere remisse et intense propter libertatem arbitrii absque insufficientia uirtutis, poterit non educere in actum perfectum id in quod operatur<sup>597</sup>.

Per Egidio, quindi, più angeli possono essere in un medesimo oggetto sul quale agiscono, ma non possono essere ciascuno nel luogo in cui vi è un altro angelo, in quanto molteplici realtà di una medesima *ratio* non possono essere in un medesimo luogo simultaneamente:

Ea que sunt eiusdem rationis, plura in eodem esse non possunt (...) Ea autem que diuersimode comparantur ad aliquid, plura talia in eodem esse non repugnant (...) Cum ergo omnes angeli quodammodo eodem modo comparentur ad locum, ut quia omnes in loco sunt per uirtutem et operationem, quantumcumque angeli differant specie, quantumcumque unus alio maiorem uirtutem habeat, simul esse non poterunt, sic nec duo corpora quantumcumque specie differant, quantumcumque quantitate se excedant, simul esse non poterunt, quia uniformiter comparantur ad locum; sunt enim corpora in loco, quia per quantitatem suam loco commensurantur<sup>598</sup>.

#### 2.4.2.b II princ., qq. 1-3

Tre sono i moti attribuibili agli angeli:

- *secundum illuminationes a Deo in mentem angeli descendentes;*
- *per tempus;*
- *secundum locum.*

Come ‘essere in un luogo’ va inteso *in modo equivoco* tra il corpo e l’angelo, così anche il *movimento locale*. Il corpo è in un luogo in quanto da esso è contenuto e a esso è commisurato: il suo moto locale, quindi, dev’essere proporzionato al luogo e adeguato alle sue esigenze, di modo che alla continuità dell’estensione corrisponda la continuità del moto. L’angelo, invece, si trova in un luogo come contenente, per cui il suo moto non è continuo. Dal momento che, come si è detto, l’angelo è in un luogo per l’operazione della sua *virtus*<sup>599</sup>, il moto locale dell’angelo non è altro che il succedersi di tali contatti su luoghi diversi, poiché l’angelo non può trovarsi simultaneamente in luoghi diversi. Anche se non è necessario che questi contatti abbiano una continuità, si può avere

---

<sup>597</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 3, co., p. 196ra D-b E.

<sup>598</sup> *Ibid.*, 196rb EG.

<sup>599</sup> Questo spiega anche l’ad 1, in cui Giacomo risponde a quanti negano il movimento locale dell’angelo sulla base dell’argomento per il quale il moto è atto di un imperfetto: «*modus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem uirtutis, est existentis in actu: quia uirtus rei est secundum quod actu est*» (d. 37, II pars, II princ., q. 1, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 1 ad 2).

comunque una certa continuità, nel caso in cui l'angelo abbandoni progressivamente il luogo divisibile in cui si trova:

‘Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quedam inueniri. Quia, ut dictum est, nichil prohibet angelo assignare locum diuisibilem, per contactum sue uirtutis; sicut corpori assignatur locus diuisibilis, per contactum sue magnitudinis. Vnde sicut corpus successiue, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius, ita angelus successiue potest dimittere locum diuisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus eius non erit continuus’<sup>600</sup>.

La posizione di Giacomo viene, dunque, formulata mediante una sintesi delle argomentazioni del commento sentenziario e della *Summa theologiae* di Tommaso: si tratta di una soluzione diversa da quella di Egidio e di cui il Viterbese si serve, non condividendo, evidentemente, le ‘restrizioni’ poste dal Romano alla possibilità di intendere il moto angelico in senso locale<sup>601</sup>.

Per Egidio, in particolare, il moto degli angeli può essere inteso in maniera metaforica o in maniera propria:

- *in senso metaforico*, il moto angelico sta a indicare l’operazione dell’angelo:

(...) motus angeli dupliciter assignari potest: unus quasi metaphoricus, alius quodammodo proprius. Metaphorice competit motus angelo si ipsam operationem eius motum appellare uolumus. Nam non proprie operatio motus dicitur, cum operatio sit actus perfecti et completi, motus uero sit actus imperfecti<sup>602</sup>.

- *in senso proprio*, il moto angelico si riferisce a qualche *successione* nell’angelo: tale successione non può riguardare l’essere né la *virtus*, ma l’operazione<sup>603</sup>, la quale può essere

---

<sup>600</sup> D. 37, II pars, II princ., q. 1, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 1 co.

<sup>601</sup> Analogamente a quanto emerge nel caso delle quodlibetali di Tommaso, anche in questo caso maggior rilievo sembra essere accordato alla questione della localizzazione spaziale piuttosto che a quella temporale, in relazione al clima determinatosi a Parigi nell’ambito della polemica contro gli averroisti circa la condizione eterna o meno del mondo creato: cf. J. I. SARANYANA, *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo* cit., p. 367. Quanto alla polemica con la tradizione francescana relativa alla questione dell’eternità del mondo creato, cf. J. I. SARANYANA, *La creación ab aeterno. Controversia de Santo Tomás con San Bonaventura*, in «Scripta Theologica» 5 (1973), pp. 127-174; ID., *Santo Tomás. De aeternitate mundi contra murmurantes*, in «Anuario Filosófico» 9 (1976), pp. 399-424.

<sup>602</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 1, co., f. 196va K.

<sup>603</sup> Nelle sostanze spirituali la successione dev’essere intesa esclusivamente in relazione alle operazioni: «gli angeli non possono infatti muoversi da forma a forma, perché sono forme pure, né da un essere sostanziale ad un altro, poiché l’essere sostanziale dipende a sua volta dalla forma. La perfettibilità e la potenzialità degli angeli stanno dunque interamente nelle operazioni» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 273, nota 10). È la variabilità delle operazioni a rendere l’eviternità, propria delle sostanze separate, differente dall’eternità divina: cf. *ibidem*.

sia immanente sia transeunte, dal momento che entrambe queste operazioni convengono all'angelo. Nel caso particolare dell'azione esercitata sulla materia esterna o su di un qualunque corpo, tuttavia, si deve parlare di moto secondo i tempi più che secondo i luoghi:

In motum autem per se est attendenda successio cum sit de genere successiuorum; immo si aliquam successionem in angelo ponere possumus, oportet ei quodammodo proprie motum competere. Non possumus autem ponere in angelo successionem nec quantum ad esse, cum secundum illud sit intransmutabile, nec proprie, quantum ad uirtutem, cum naturaliter non sit in potentia ad aliquam uirtutem acquirendam; est tamen ibi successio quantum ad operationes, quia non cuilibet actioni quam potest agere semper est coniunctus. Actio autem duplex est, quia quedam est non transiens in exteriorem materiam, ut uelle uel intelligere, quedam est transiens, ut mouere uel operari in extrinsecam materiam. Secundum utrumque istarum angelus mouetur<sup>604</sup>.

(...)

Talis motus qui attenditur secundum actiones transeuntes in exteriorem materiam, magis dicitur moueri secundum tempora quam secundum loca. Nam omnis successio reducitur ad mensuram temporale, et cum immediate ibi attendatur aliqua successio, non tamen localis ibi immediate attenditur sed mediate. Talis motus magis proprie dicitur motus per tempora quam per loca<sup>605</sup>.

L'opzione per la soluzione tommasiana risulta coerente con quanto affermato nella successiva questione («Vtrum angelus cum mouetur de necessitate transeat medium»), nella quale, messe a confronto ancora una volta le opinioni («due famose et sollempnes opinionones») di Tommaso e di Egidio, Giacomo appare orientato ad assumere la posizione del primo<sup>606</sup>:

Quidam [*scil.* Thomas] enim dicunt<sup>607</sup>, quod angelus cum mouetur potest transire et non transire medium et potest transire pauca uel multa media<sup>608</sup>.

---

<sup>604</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 1, co., f. 196vb NO.

<sup>605</sup> *Ibid.*, P.

<sup>606</sup> Ciò risulta, peraltro, confermato dall'ad 1: «Ad illud ergo quod obicitur quia anima potest sua cogitatione ire de uno extremo in aliud absque medio, dicendum quod non est simile de angelo et anima. 'Angelus enim dum mouetur localiter applicatur eius essentia diuersis locis; anime autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitate sunt in ipsa'» (D. 37, II pars, II princ., q. 2, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 2 ad 2).

<sup>607</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co.: «Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in loco non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utriusque, ut credo, verum dicunt secundum aliquid».

<sup>608</sup> D. 37, II pars, II princ., q. 2, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co. («secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire Omnia media vel quedam vel nullum»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 2, co., f. 197rb F: «aliqui uolentes concordare opinionem utramque dixerunt quod angelus potest transire medium et non transire: et transire multa et pauca media sicut placet ei».

Poiché la sostanza dell'angelo non è soggetta al luogo, ma è superiore a esso e lo contiene, è in suo potere congiungersi al luogo come vuole, percorrendo o meno lo spazio intermedio, scegliendo di muoversi di moto continuo o (come appare più plausibile) discreto<sup>609</sup>.

Alii [*scil.* Egidius] uero dicunt quod angelus in motu suo semper oportet quod pertranseat medium<sup>610</sup>.

L'argomentazione di Egidio (che si richiama all'autorità di Giovanni Damasceno<sup>611</sup>) si fonda, invece, sul fatto che il moto degli angeli è, in senso più proprio, null'altro che successione di operazioni e ciò che opera negli estremi non può non operare anche nel mezzo<sup>612</sup>. Anche se la natura dell'angelo non manca di qualcosa, considerando l'angelo come parte dell'universo non si può ammettere – come si è detto – che egli non sia in qualche luogo, perché altrimenti l'universo non sarebbe ben ordinato e uno. A coloro che affermano che l'angelo può agire prima in una città e poi in un'altra senza agire nel mezzo, il Romano risponde specificando che 'operare in qualche luogo' nel caso dell'angelo si può assumere in un duplice senso:

- Se l'operazione dell'angelo è tale da comportare il mutamento di ciò su cui agisce, allora si può ammettere che l'angelo operi in una città e poi in un'altra senza operare nel mezzo, per il quale transita. Ma così parlando l'angelo non è sempre in un luogo: infatti quando è nel cielo empireo, l'angelo non cambia nulla di esso.
- Se si considera come operazione una qualunque applicazione della *virtus* angelica, essa è sufficiente a che l'angelo sia in un luogo e che non operi mai in una città e poi in un'altra senza che la sua *virtus* sia applicata allo spazio intermedio. Ma ciò non è necessario e non dipende da una carenza della natura angelica, quanto piuttosto dall'ordine e dalla concatenazione dell'universo.

---

<sup>609</sup> Cf. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 302: «Nel primo caso, l'infinità dei punti da attraversare è puramente potenziale, e pertanto non costituisce problema alcuno neppure per i corpi in movimento (ogni movimento sublunare è anzi – come ben sappiamo – per sua natura infinitamente divisibile). Ma nel caso del movimento discreto, Tommaso sembra in effetti mantenersi fedele al principio aristotelico ammettendo che l'angelo non può passare attraverso un numero infinito di punti intermedi» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 2 co. e *Quodlibet* I, q. 3, a. 2, co.).

<sup>610</sup> D. 37, II pars, II princ., q. 2, co.

<sup>611</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 17, p. 300 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 3: PG 94, col. 869BC: text. lat. col. 870C).

<sup>612</sup> È questa la medesima opinione sostenuta da Enrico di Gand. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IV, q. 17, co., p. 309, 123-126: «(...) non est vere motus a termino in terminum nisi pertranseundo medium, ita quod antequam deveniat ab extremo in extremum, oportet quod omnia aequalia sibi inventa in medio, quorum unum est omnino extra aliud pertranseat successive unum post alterum». Analoga posizione la si trova nella *Summa fratris Alexandri* (pars II, inq. II, tract. III, sect. II, quaest. 2, tit. 2, c. 2, art. 2, co., p. 236a-b, n. 181) e nel commento sentenziario di Bonaventura (*In I Sententiarum* d. 37, p. 2, art. 2, qq. 2 e 3, co., pp. 524a-526a; 527b-528a).

Rispetto alla soluzione egidiana, dunque, la soluzione di Tommaso qui scelta è in linea con quanto affermato nella precedente questione circa il carattere non necessariamente continuo del moto angelico: essa, infatti, insistendo sulla mancanza di contatto fisico dell'angelo con il luogo, esclude che l'angelo debba muoversi obbligatoriamente in modo da passare per i luoghi intermedi e fa dipendere il moto per un luogo intermedio dalla sola volontà dell'angelo stesso.

En esto, los ángeles se comportan de modo análogo a como lo hace el intelecto humano, que puede considerar una cosa y otra (para ejemplo, dos colores), sin pasar por las intermedias<sup>613</sup>.

Il moto locale dell'angelo, infine, non è istantaneo, ma *nel tempo*<sup>614</sup>. Ciò dipende dal fatto che in ogni mutazione vi sono un prima e un dopo, che sono distinti secondo il tempo<sup>615</sup>: ogni moto avviene, dunque, nel tempo ed è così anche per il moto angelico, dal momento che in esso si danno un prima e un dopo. Questo tempo, con cui si misura il moto degli angeli, non è però il tempo che misura il moto dei cieli e da cui sono misurate le cose materiali, che a esso devono la loro mutabilità: il moto degli angeli, infatti, non dipende dal moto del cielo<sup>616</sup>.

---

<sup>613</sup> Cf. J. I. SARANYANA, *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo* cit., p. 374.

<sup>614</sup> Si noti che, «nella misura in cui è una quantità continua, il tempo non si compone di istanti. (...) il tempo è fatto dall'istante, ma non si compone di istanti. Pur essendo *nel tempo*, l'istante non ne è l'elemento costitutivo, l'unità minima, e neppure propriamente una parte (ogni parte infatti è sempre dotata di estensione). (...) Piuttosto il tempo risulta dalla successione (dal flusso) dell'istante, allo stesso modo in cui la linea risulta dal flusso del punto, e la superficie dal flusso della linea» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 28). I movimenti angelici «potrebbero essere considerati istantanei solo qualora il *terminus a quo* del loro movimento fosse rappresentato da una totalità continua di tempo. Ma così non è, secondo Tommaso, dal momento che si dà tempo continuo solo dove si dà movimento continuo, e si dà movimento continuo solo dove si dà un'estensione continua rispetto alla quale, come visto, l'angelo risulta del tutto indipendente. Di conseguenza, l'angelo non è mai nel tempo (continuo) ma sempre e solo nell'istante, e si muove da istante ad istante. Ogni movimento di questo tipo – in base alla distinzione precedente – non può essere istantaneo ma ha sempre luogo nel tempo» (*ibid.*, pp. 317-318). Occorre ulteriormente precisare, al riguardo, che, a differenza di quanto avviene per i movimenti continui (per i quali infiniti sono gli istanti compresi tra due istanti continui), «nei movimenti angelici, tra due istanti non c'è invece propriamente nulla, e cioè né tempo né altri istanti» (*ibid.*, p. 319). Tra gli istanti del tempo continuo e quelli del tempo discreto non risulta esservi alcuna corrispondenza, così che addirittura due istanti del tempo discreto potrebbero racchiudere l'intera estensione del tempo (continuo): «La soluzione di Tommaso è allora che durante i due istanti del proprio tempo (discreto) l'angelo continua comunque a sussistere nel *nunc aevi*, ed è dunque l'*aevum* a risultare concomitante con l'intera durata del tempo cosmico concomitante» (*ibid.*, p. 320). Egidio ha proposto nel *De motu angelorum* una soluzione opposta, in base alla quale «a più istanti del tempo angelico (privi tra loro di continuità, al pari di quelli del moto nel vuoto) corrisponde in modo analogo un solo istante del tempo sublunare. Ma anche qui con una differenza fondamentale: mentre il movimento nel vuoto – se fosse possibile – avrebbe luogo nell'istante (e cioè nell'unico istante corrispondente del tempo cosmico), quello angelico è sempre e comunque misurato dal proprio tempo (e cioè dalla successione dei propri molteplici istanti, indipendentemente da ogni riferimento all'istante concomitante del tempo continuo)» (*ibid.*, pp. 324-325; cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De motu angelorum*, q. 7, co., pp. 51, 45-52, 20).

<sup>615</sup> Tutte le mutazioni istantanee sono da considerarsi come termini di un qualche moto continuo, di cui costituiscono l'ultima fase (un esempio pertinente può essere quello offerto dall'illuminazione, che costituisce il termine del moto locale del corpo illuminante); diverso è il caso del moto angelico: «*motus localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens*» (D. 37, II pars, II princ., q. 3, ad 1. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 3 co).

<sup>616</sup> Tommaso accenna qui al moto del primo cielo, perché da esso Aristotele faceva dipendere tutto il movimento fisico dei corpi e, quindi, il tempo. Non diversa è, su questo punto, l'opinione di Egidio: «*sciendum quod non solum secundum positionem Auempace, sed etiam secundum positionem Commentatoris saluare possumus motum*

## 2.5 CONCLUSIONI

Al termine dell'analisi condotta sulle distinzioni 35-41 della *Lectura* di Giacomo, ci sembra opportuno fornire alcune conclusioni, che fungano da sguardo d'insieme retrospettivo sul percorso fatto, in modo da evidenziarne alcuni aspetti a nostro avviso particolarmente rilevanti anche in relazione al modo in cui il Viterbese utilizza le fonti riguardanti le dottrine presentate<sup>617</sup>.

Come più volte si è avuto modo di ribadire, l'utilizzo selettivo di testi di Tommaso e di Egidio dipende nei singoli casi dalla valutazione dell'opinione ritenuta più ragionevole, coerentemente con quanto annunciato nelle questioni del prologo. Questo criterio, d'altro canto, viene applicato sia quando le opinioni dei due maestri sono sostanzialmente diverse<sup>618</sup>, sia quando esse convergono nella tesi difesa, ma non negli argomenti offerti a sostegno di essa<sup>619</sup>. Nei casi in

---

angeli fieri in tempore. Ad cuius euidetiam notandum quod angelus dupliciter mouetur. Primo in corpore assumpto. Secundo per applicationem uirtutis ad diuersa spatia. Motus autem quem habet in corpore assumpto, requirit tempus dupliciter: primo propter resistentiam motoris ad mobile, quia corpus assumptum est actu distinctum ab angelo; secundo propter resistentiam medii. Nam et si ipsi angelo non resistat medium, resistit tamen corpori assumpto. Cum uero mouetur per applicationem uirtutis ad diuersa locorum spatia, tunc requiritur ibi tempus propter distinctionem angeli applicantis uirtutem suam ad corpus ad quod eam applicat. Istud tamen tempus quod requiritur ad talem applicationem non est eiusdem rationis cum tempore quod est passio primi motus, quia talis applicatio non reducitur in motum celi» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 3, co., f. 198va KL).

<sup>617</sup> Di tali considerazioni di natura metodologica bisognerà tener conto anche nell'analisi delle successive distinzioni della *Lectura*.

<sup>618</sup> Questo è, ad esempio, il caso della dottrina della presenza degli angeli in un luogo indivisibile, che Giacomo condivide con Tommaso, e che comporta alcune omissioni nell'utilizzo della fonte egidiana:

D. 37, II pars, I princ., q. 2, co.

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 2, co., f. 195rb H

Sciendum tamen quod licet unus angelus non sit nisi in uno loco tantum, ille tamen locus non est necessarium ut sit punctualis sed, uel diuisibilis uel indiuisibilis uel maior uel minor, secundum quod uoluntarie applicat suam uirtutem ad corpus maius uel minus. Vnde totum corpus cui per uirtutem suam primo applicatur correspondet ei ut unus locus.

Sic igitur quattuor concludere possumus.

⟨E⟩ ⟨1⟩ Primum est quod angelus non potest esse in tam paruo loco quin possit esse in minori cum uoluntarie uirtutem suam applicet.

⟨2⟩ Secundum est quod potest esse in tam magno quod non potest esse in maiori cum sit uirtutis finite.

⟨3⟩ Tertium est quod potest esse in pluribus locis ut ordinantur ad unum.

⟨4⟩ Quartum est quod in pluribus locis ut plura sunt esse non potest, cum diffiniatur ad locum

Notandum ergo quod ut bene pateat veritas quesiti quinque declaranda sunt.

Primo quod angelus non potest esse in loco punctuali.

Secundo quod non potest esse in tam paruo loco quin possit esse in minori.

Tertio quod potest esse in tam magno quod non potest esse in minori.

Quarto quod potest esse in pluribus locis: ut ordinatur ad aliquid unum.

Quinto quod in pluribus locis ut plura sunt esse non potest

<sup>619</sup> I casi sono al riguardo molteplici: si pensi, ad esempio, alla q. 1 del I princ. della d. 35, in cui, per affermare che Dio è sommanente sciente e intelligente, Giacomo compone insieme testi tratti dal commento egidiano, da quello tommasiano, dalla *Summa theologiae* e dal *Compendium theologiae*: «in Deo perfectissime est scientia» [THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 co.]. Quod quidem tripliciter ostendi potest 'secundum quod Deum tripliciter cognoscimus, scilicet per superexcellentiam, per remotionem et per causalitatem' [AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., 180va K], ut supra dictum fuit. ⟨1⟩ Primo igitur potest ostendi esse scientia in Deo per superexcellentiam. 'Ostensum enim fuit supra, quod in Deo preexistunt superhabundanter omnes perfectiones



cui anche gli argomenti proposti risultano identici o, comunque, analoghi<sup>620</sup>, è plausibile ritenere che la scelta sia dettata da motivi di natura didattica, legati a un obiettivo di chiarezza o di sinteticità dell'esposizione<sup>621</sup>.

---

quorumlibet entium. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Quare oportet Deum esse intelligentem' [THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.] et etiam scientem. <2> Secundo hoc ostendi potest per remotionem. 'Cum enim, ut supra dictum est, Deus sit actus purus absque potentialitatis permixtione' [*ibidem*] omnis imperfectio et potentialitas et materialitas ab eo remouetur [cf. ID., *Super Sent.*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 4]. 'Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis. Cuius signum est quod forme materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus' [ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.]. Et illud quod est a materia separatum non solum est actu intelligibile, sed actu intelligens si sit per se subsistens. Cum igitur Deus sit omnino a materia separatus et maxime ei competat per se esse potissime erit sciens et intelligens [cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I princ., q. 2, co., f. 180va L]. <3> Tertio post hoc ostendi per causalitatem. Vt enim supra dictum est, Deus est *primum mouens* [THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.] et prima et *summa omnium causa* [ID., *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 sed c. 4]; non autem agit ex necessitate nature quia sic non esset primum agens. Cum omne agens per naturam agat motum et directum ab aliquo agente per intellectum oportet igitur Deum agere per cognitionem et intellectum. Est igitur Deus intelligens et sciens. 'Has autem tres uias tangit Dionysius VII *De diuinis nominibus*' [AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va L].

<sup>620</sup> Si pensi, ad esempio, alla conoscenza che Dio ha degli *enunciabili*:

D. 38, q. 3, co.;

cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*,  
q. 14 a. 14 co.

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, II Princ.,  
q. 2, co., f. 203ra D-b E; G

'cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quicquid est in potentia sua uel creature; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia que formari possunt; sed tamen sciendum quod sicut scit materialia immaterialiter et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia que de homine predicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic representat unum quod non representat aliud. Vnde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia que ei insunt intelligimus; sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea que seorsum diuisim intelligimus oportet nos in unum redigere per modum compositionis uel diuisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus diuini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Vnde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium et quecumque eis accidere possunt'

'ille enuntiabiliter intelligit qui in intelligendo enuntiationem format. Nam formare per intellectum non solum est diffinire, quam actionem intellectus Philosophus in 3° *de anima* appellat intelligentiam indiuisibilem, sed etiam est enuntiare, quod a Commentator appellatur fides. Ad hoc autem quod intellectus intelligendo enuntiationem format duo requirunt. Primo quod in eo sit pluralitas formarum siue specierum intelligibilium: nam in formando enuntiationem requiritur quedam compositio, que sine pluralitate conceptuum uel intellectuum esse non potest, ut potest patere ex 3° *de anima*, ubi de intellectu simplicium et compositorum determinatur. Secundo ad enuntiationem formandam requiritur quod non statim intellecto aliquo intelliguntur omnia que possunt ei inesse uel non inesse: nam ex hoc intellectus componit et diuidit, uel enuntiationem format, quia in intelligendo naturam et quidditatem alicuius non statim intelliguntur omnia que ei insunt uel possunt inesse et non inesse. Et ideo quod non potest intellectus apprehendere per simplicem intuitum apprehendit componendo et diuidendo. Hec autem omnia diuino intellectu non possunt competere. Nam Deus per unam rem ut per essentiam suam omnia cognoscit, ita quod in eius intellectu non est pluralitas specierum differentium a natura sua secundum quod est in intellectibus creatis: nam in eo est pluralitas idearum propter pluralitatem respectuum non quod in eo sunt plures species realiter differentes. Rursum uno simplici intuitu Deus omnia intelligit et intelligendo rem intelligit quicquid rei inesse potest et non inesse; non igitur intelligit enuntiabiliter, quia in intelligendo non format enuntiationem. (...) omnia igitur enuntiabilia Deus cognoscit, non tamen cognoscit ea enuntiabiliter, ut ostensum est'

<sup>621</sup> È questo un caso ricorrente nella d. 37.

Che considerazioni di tipo didattico abbiamo un posto centrale nel *patchwork* di testi di cui si compone la lettura emerge, oltre che dalla natura e dalla finalità stesse dell'opera, anche dal tipo di fonti di cui Giacomo si serve:

- Di Tommaso vengono utilizzati:

il *Super Sententias*;

il *De veritate*;

la *Summa theologiae* (I pars);

il *Compendium theologiae* (I pars)<sup>622</sup>.

Nei primi tre casi, si tratta di opere che sono accomunate dal fatto di appartenere all'attività didattica dell'Angelico: quanto al *Compendium*, scritto su richiesta di Reginaldo, anch'esso ha comunque una chiara finalità didattica, proponendosi come una breve esposizione delle verità di fede fondamentali. In particolare, il commento sentenziario, la *Summa* e il *Compendium* sono opere di 'sintesi'.

Abbiamo individuato, inoltre, una citazione tratta dalla prima redazione *Summa contra Gentiles*<sup>623</sup>.

- Di Egidio viene utilizzato il solo commento sentenziario, la cui *ordinatio* risale agli anni 1277-1278<sup>624</sup>.

Nel *respondeo* della q. 2 del *I principale* della D. 37, I pars, è riportata come tommasiana un'espressione rinvenibile in un trattato *De humanitate Christi*, di autore ignoto<sup>625</sup>: questo titolo

---

<sup>622</sup> Il *Super Sententias* è frutto dell'insegnamento come baccelliere sentenziario a Parigi (1252-1254): la sua redazione non era ancora terminata nel 1256, quando Tommaso iniziava la sua attività di *magister*.

Le *Quaestiones disputate de veritate* risalgono alla prima reggenza parigina (1256-1259).

La prima parte della *Summa theologiae* viene iniziata a Roma (1265) dopo che Tommaso ebbe rinunciato al progetto di un secondo commento sentenziario e viene terminata entro il settembre del 1268.

Il *Compendium theologiae* si presenta come un'esposizione, semplice e concisa, della dottrina cristiana sulla base degli articoli di fede: la prima parte, alla quale Giacomo si riferisce, risale al periodo romano (1265-1267).

Per le date e i luoghi di composizione delle opere di Tommaso, ci riferiamo al catalogo di G. Emery, pubblicato in J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 369-403.

<sup>623</sup> Cf. D. 36, II princ., q. 2, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Primae redactiones Summae contra Gentiles*, lib. 1: «Ponere ergo plures rationes rerum in Deo nihil est aliud quam ponere Deum intelligere essentiam suam esse pluribus modis imitabilem a rebus. Hos autem modos imitabilitatis intelligit ex intellectu absoluto suae essentiae, in cuius perfectione continentur virtualiter omnis perfectio secundum quam creatura esse participat, sicut ex principiis, in quibus conclusiones virtute consistunt, intellectus noster conclusionum accipit veritatem». La prima redazione di questa *Summa* è da collocare nell'ultimo anno del primo insegnamento parigino (1259); il testo è edito in appendice al primo volume dell'edizione leonina della *Summa contra Gentiles*.

<sup>624</sup> La lettura egidiana delle *Sententiae* risale invece agli anni 1271-1273. Cf. F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, *Egidio Romano* cit., p. 330. La mancanza di riferimenti al *De praedestinatione et praescientia* (la cui datazione viene collocata tra il 1286 e il 1295) potrebbe dipendere dalla natura del trattato, ritenuto troppo 'tecnico' per essere utilizzato nell'ambito di un corso di lettura delle *Sententiae*, o, molto più probabilmente, dal fatto che l'opera non era stata terminata al tempo del corso tenuto da Giacomo.

<sup>625</sup> Cf. IGNOTUS AUCTOR, *De humanitate Christi*, a. 24: «Deus communiter est in omnibus rebus» (edizione in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico. Additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, ed. R. Busa, 7 voll., Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980, VII, pp. 687-706).

compare nel catalogo di Gilles Emery<sup>626</sup> tra le opere attribuite a Tommaso, ma che sono da ritenere di dubbia autenticità. La citazione riportata dalla *Lectura* di Giacomo potrebbe essere una delle più antiche attestazioni dell'attribuzione dell'opera all'Angelico.

Le autorità di riferimento, tutte citate attraverso la mediazione dei testi egidiani e tommasiani – senza che, per questo, risulti escluso un accesso diretto ad esse<sup>627</sup> –, risultano agevolmente identificabili: Aristotele<sup>628</sup>, in primo luogo, e poi Agostino<sup>629</sup>, Boezio<sup>630</sup>, pseudo-Dionigi<sup>631</sup>, Giovanni Damasceno, Averroé, Avicenna, Ilario di Poitiers, Proclo e Ambrogio, Gregorio Magno<sup>632</sup>, forse Al-Ġazālī<sup>633</sup>.

Nessuna ulteriore fonte antica è stata aggiunta dal Viterbese a quelle riportate dai testi direttamente citati di Tommaso e di Egidio: ciò non diminuisce, a nostro avviso, il valore da accordare alle *auctoritates* utilizzate da Giacomo, ma ne rivela il *carattere* meramente *funzionale* rispetto all'obiettivo prevalentemente teologico-sistematico proprio di un commento sentenziario. D'altro canto,

scholastics are not generally interested in a mere historiographical reconstruction of the doctrines of the past, but in their possible use as *rationes* or *auctoritates* in the contemporary debates<sup>634</sup>.

Le dottrine che emergono dalla lettura corrispondono in generale alle *opiniones communes*, che, in materia, è possibile trovare tanto in Tommaso quanto in Egidio, ma che, come abbiamo cercato di evidenziare in diversi luoghi, risultano condivise, almeno nelle loro linee generali, anche da autori più o meno distanti da loro sul versante speculativo, come Bonaventura o Enrico di Gand<sup>635</sup>. Tali opinioni, soprattutto in seguito alle censure del 1270 e del 1277, non avrebbero potuto

---

<sup>626</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 402.

<sup>627</sup> Nella q. 1 del I princ. della d. 35, ad esempio, l'arg. 1 (sulla scienza come conoscenza causata) fa riferimento al VI *Ethnicorum*: ciò non trova corrispondenza in Tommaso né in Egidio.

<sup>628</sup> Le opere più citate sono la *Physica* e l'*Ethica Nicomachea*: seguono la *Metaphysica* e il *De anima*. Una volta viene citato il *De generatione animalium*. Nessun riferimento, invece, al *De interpretatione*, luogo classico della trattazione della contingenza, della necessità e della possibilità, solitamente richiamato dai commentatori scolastici nella trattazione sui futuri contingenti, insieme a Boezio: cf., ad esempio, THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 5 arg. 2; AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, III princ., q. un., sed c., f. 203vb O. Cf. anche BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 38, art. II, q. 1, arg. 3, p. 536a.

<sup>629</sup> In D. 36, II princ., q. 1, sed c. viene attribuito ad Agostino un testo che non trova riscontro nei suoi scritti (tale attribuzione risale a Guglielmo di Auxerre).

<sup>630</sup> Tranne in un caso (in cui viene citato il *De hebodomadibus* in D. 37, II pars, I princ., q. 1, arg. 1), il riferimento è sempre alla *Consolatio*, di cui vengono riportati ampi stralci (sia pure in maniera non letterale e sempre tramite la mediazione del commento egidiano), soprattutto nell'ambito della trattazione relativa ai futuri contingenti e alla provvidenza divina. Ciò conferma la prospettiva eminentemente metafisico-teologica, più che logica, della trattazione.

<sup>631</sup> Dello pseudo-Dionigi viene citato sempre il *De divinis nominibus*.

<sup>632</sup> In D. 37, I pars, I princ., q. 2, sed c. viene riportato un testo del *Super Canticum* di Gregorio: si tratta, in realtà, di un testo della 'scuola' di Laon, presente nella *Glossa ordinaria*.

<sup>633</sup> Si tratterebbe di una citazione implicita, in D. 36, I princ., q. 1, co.

<sup>634</sup> P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility* cit., p. 553.

<sup>635</sup> Tra le tesi ratificate dal *Sillabo* del 1277 ricordiamo, in particolare, le seguenti:

non tener conto degli errori condannati dall'autorità ecclesiastica e da questa ascrivibili a un indiscriminato utilizzo della tradizione aristotelica greco-araba. Per quanto effettivamente indirizzati soprattutto agli 'artisti',

in effetti, fra i teologi la conoscenza del decreto del 1277 non mancava. Basta qualche sondaggio per rendersi conto di come la sua circolazione manoscritta sia stata vastissima, interessando tutti i grandi centri universitari europei. (...) Inserito spesso in più ampie raccolte di 'errori', individuati nei testi dei filosofi pagani da qualche difensore della fede oppure oggetto di altri divieti ecclesiastici, l'editto di Tempier, nuova fonte di innumerevoli argomenti d'autorità, divenne infatti un imprescindibile strumento di lavoro che molti amavano tenere costantemente sottomano<sup>636</sup>.

A questo proposito, particolare interesse merita la seconda parte della distinzione 37, nella quale si è registrato il punto di massima distanza dalle posizioni egidiane all'interno della sezione in esame: nell'ambito della questione relativa alla localizzazione delle sostanze separate, Giacomo, in linea con Tommaso, ma diversamente da Egidio, ritiene che la presenza dell'angelo in un luogo, essendo secondo l'operazione e non secondo la sostanza, non sia da ritenere necessaria<sup>637</sup>. È forse possibile ravvisare la ragione ultima di una tale posizione nel tentativo di sottrarre le sostanze separate all'errore (condannato da Tempier), che le ritiene sempre presenti in qualche luogo, come motori delle realtà corporee<sup>638</sup>. In questa stessa direzione, Giacomo si muove anche quando, nella prima parte della medesima distinzione, tenta di mostrare, contro la dottrina neoplatonica della creazione mediante cause intermedie, la prossimità della causa prima alle realtà create<sup>639</sup>, condividendo, questa volta, un'opinione comune a Tommaso e a Egidio.

Considerate nel loro complesso, le tesi sostenute da Giacomo, intorno ai temi che vanno dalla scienza divina alla predestinazione, dalle idee alla ubiquità e alla provvidenza divine, non presentano caratteri di particolare originalità: non solo le opinioni proposte sono le medesime degli autori di riferimento, ma anche gli argomenti di cui si serve a sostegno delle singole tesi sono

- 
- Dio conosce se stesso e anche altro da sé e l'atto intellettuale di questa duplice conoscenza è il medesimo;
  - la conoscenza divina riguarda non solo l'universale, ma anche il particolare;
  - Dio conosce in maniera immediata ciò che è contingente;
  - Dio preordina tutte le cose, senza imporre loro una rigida necessità;
  - l'ordine dell'universo procede immediatamente dalla provvidenza divina;
  - l'ordine delle cause seconde procede dall'efficacia del governo divino;
  - le sostanze separate *possono* essere in un luogo e, in tal caso, non sono localizzabili secondo la sostanza.

<sup>636</sup> L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 25-26. Si noti che in diversi codici il decreto di Tempier si trova accanto al *De erroribus philosophorum* di Egidio Romano: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Erroribus Philosophorum*, ed. J. Koch, Marquette University Press, Milwaukee 1944, pp. VI-XII.

<sup>637</sup> Cf. D. 37, II pars, I princ., q. 1, co.

<sup>638</sup> Cf. CUP I, p. 548, n. 473, art. 77: «si esset aliqua substantia separata, que non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo».

<sup>639</sup> D. 37, I pars, I princ., q. 1, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 co. Cf. CUP I, p. 554, n. 473, art. 190 («prima causa est causa omnium remotissima. Error, si intelligatur ita, scilicet quod non propinquissima»).

generalmente tratti dalle fonti utilizzate, risultando talvolta dalla combinazione di più fonti. È comunque possibile ravvisare una coerenza speculativa e una linearità espositiva, che sono il risultato dell'accurata selezione di testi effettuata dall'autore.

A fare da elemento unificante dell'intera sezione è la nozione pseudodionisiana di *preesistenza* in Dio<sup>640</sup>, somma causa di tutto, delle perfezioni presenti negli enti creati<sup>641</sup>:

- essa viene utilizzata per dimostrare che a Dio compete la scienza in massimo grado:

Primo igitur potest ostendi esse scientia in Deo per superexcellantiam. 'Ostensum enim fuit supra, quod in Deo preexistunt superhabundanter omnes perfectiones quorumlibet entium. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Quare oportet Deum esse intelligentem' et etiam scientem<sup>642</sup>;

- la si trova all'interno delle due questioni relative alla conoscenza che Dio ha di ciò che è altro da sé:

Secundo hoc idem sic obicitur. *Oportet enim effectus in sua causa aliquantulum preexistere.* 'Ipsam autem esse cause agentis prime, scilicet Dei, est eius intelligere. Et ideo oportet quod omnia sint in eo secundum intelligibilem modum'. Vnde manifestum est quod Deus aliorum a se cognitionem habet<sup>643</sup>.

(...)

Ostensum est autem supra quod quicquid perfectionis est in quacumque creatura, *totum preexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem*<sup>644</sup>;

- viene impiegata come argomento per dimostrare la conoscenza divina dei singolari:

---

<sup>640</sup> Cf. D. 2, q. 3, co., f. 5va: «'Quidam uero sicut Dionysius et Anselmus dixerunt quod quicquid perfectionis est in creaturis in Deo preeminenter existit; que preeminentia attenditur quantum ad tria, sicut supra dictum fuit, scilicet quantum ad uniuersalitatem, quantum ad plenitudinem et quantum ad unitatem'» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.). Questa opinione viene accostata, come già da Tommaso, a quella di quanti hanno affermato che Dio è l'*Ipsum esse subsistens*: «Quidam enim sicut Auicenna et Raby Moyses dixerunt quod Deus est ipsum esse subsistens. Vnde esse proprie et secundum se de Deo dicitur. Omnia autem alia que Deo attribuuntur sicut sapientia et huiusmodi non dicuntur de Deo secundum se sed dupliciter de eo uerificantur, scilicet uel per modum negationis uel per modum causalitatis. (...) Et secundum hanc opinionem hec nomina non competunt Deo proprie et per prius, sed magis circumscriptiue et per posterius» (D. 2, q. 3, co., ff. 5rb-va). Giacomo ritiene che queste due opinioni non si oppongano tra loro: «Hec autem due opinionem quamuis in superficie diuerse iudicantur, si quis tamen consideret rationes dictarum opinionem ex causis ex quibus mouebantur ad hoc dicendum, non sunt contrarie, et utraque quantum ad aliquid uera est» (*ibid.*, f. 5va). La prima opinione considera, dunque, le realtà create alle quali i nomi degli attributi sono imposti; la seconda considera piuttosto le stesse perfezioni a partire dalle quali tali nomi sono imposti: «unde secundum hoc huiusmodi nomina uel rationes attributorum in ipsa re diuina habent proximum fundamentum» (*ibidem*)

<sup>641</sup> Come si è visto, questa opzione giustifica la preferenza per il testo del *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co., rispetto al commento egidiano (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va K), di cui viene però mantenuto l'ordine delle tre vie dionisiane.

<sup>642</sup> D. 35, I princ., q. 1, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.

<sup>643</sup> D. 35, I princ., q. 3, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

<sup>644</sup> D. 35, I princ., q. 4, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 co. In questo caso (come nella q. 1) la preesistenza causale è associata alla sovremenza divina.

Sicut enim ostensum est *res in Deo preexistunt scilicet sicut in causa* et per consequens intelliguntur. Ipse autem Deus est causa rerum, non solum quantum ad naturam communem, sed etiam quantum ad omnia determinantia naturam communem<sup>645</sup>;

- essa implica anche la preesistenza in Dio del piano che dispone tutti gli enti verso il loro fine, vale a dire la provvidenza:

Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum et sic *cuiuslibet sui effectus enim oportet in ipso rationem preexistere* ut ex superioribus patet, *neesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente diuina preexistat*. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie prouidentia est<sup>646</sup>.

(...)

‘proprie rationalis creatura, que est capax uite eterne, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. *Cuius quidem transmissionis ratio in Deo preexistit*; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, que idem est quod prouidentia, ut dictum est. *Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quedam preexistentia rei fiende in eo*’<sup>647</sup>.

La nozione di preesistenza nella causa, a sua volta, rimanda alla *causalità agente* esercitata da Dio, dal quale tutto ciò che è trae l’esistenza e la conservazione nell’essere<sup>648</sup>: la *scienza divina* può essere così concepita non come il risultato di una acquisizione dall’esterno, quanto piuttosto come il *fondamento ultimo dell’attualità esistenziale delle realtà create*. Per conoscere ciò che è altro da sé, Dio non ha bisogno che questo ‘altro’ sia: a Dio basta conoscere se stesso nella Sua stessa essenza, in quanto diversamente *imitabile e partecipabile*<sup>649</sup>. La scienza di Dio, dunque, anche quando la si consideri in relazione ad altro, si risolve nella *autoconoscenza divina*<sup>650</sup>: tale

---

<sup>645</sup> D. 36, I princ., q. 1, co.

<sup>646</sup> D. 39, II princ., q. 1, co. Il principio viene richiamato implicitamente anche in D. 39, I princ., q. un., co. sulla conoscenza infinita di Dio e nel II princ. q. 3 sull’estensione della provvidenza:

- «Essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium que sunt uel possunt esse, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut supra ostensum est» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 12 co.)

- «Supra enim ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et uniuersalia et particularia» (cf. *ibid.*, I, q. 22 a. 2 sed c.).

<sup>647</sup> D. 40, I princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 1 co.

<sup>648</sup> Cf. D. 35, I princ., qq. 2-3, ma anche D. 37, I pars, I princ., qq. 1-2. Cf., inoltre, ID., *II de quolibet*, q. 1, p. 7, 80-83 («Omnis enim perfectio creatae substantiae abundantius praeexistit in Deo, sicut in ente causali et principali respectu omnium. Et ideo non plus consequitur accidens de perfectione essendi ex Deo et creata substantia quam ex Deo solo»).

<sup>649</sup> La distinzione tra l’essenza divina in sé e l’essenza divina in quanto diversamente imitabile consente di risolvere l’antinomia tra la semplicità e l’unità dell’intelletto divino da un lato e la molteplicità delle idee dall’altro. Tommaso, dal quale Giacomo dipende, «a adopté d’emblée une présence dans l’essence divine comme plénitude imitable, fondement de la perfection de son intelligence. Dieu connaît tout, toutes choses distinctes de lui, et il connaît tout jusque dans le détail individuel, sans recevoir sa connaissance des êtres distincts de lui puisque tout ce qui est, est imitation de la plénitude de sa perfection» (L.-B. GEIGER, *Les idées divines* cit., p. 81). L’essenza divina assume così il ruolo di forma attualizzante, in maniera analoga alla specie intelligibile: ciò comporta che gli oggetti conosciuti non attuino in alcun modo l’intelletto divino, poiché questo comprometterebbe la semplicità divina.

<sup>650</sup> Dio, come si è visto, è sempre l’oggetto principale della propria conoscenza.

argomento (tratto, come abbiamo visto, dalla *Summa theologiae*<sup>651</sup> e preferito a quello *teleologico* e a quello *di similitudine*) rimanda al potere di Dio di creare qualcosa, indipendentemente dal fatto che quella data cosa sia effettivamente creata. La potenza creatrice di Dio, in tal senso, non è limitata a ciò che *di fatto* Dio produce: Dio pensa senza dubbio con un unico atto intuitivo tutto ciò che è in Suo potere pensare, ma non tutto ciò che Dio può pensare esiste attualmente in maniera necessaria, perché non tutto ciò che Dio pensa *vuole* che sia<sup>652</sup>. La preesistenza nella causa non implica, quindi, un determinismo tale da ‘costringere’ Dio a produrre tutto ciò che pensa, benché tutto ciò che viene prodotto non possa essere altrimenti da come Dio lo pensa<sup>653</sup>. La relazione che Dio intesse con gli oggetti del Suo pensiero risulta, così, duplice: essa è *pratica*, nella misura in cui è finalizzata alla produzione di qualcosa, ed è *speculativa*, nella misura in cui è finalizzata alla pura conoscenza. Questa duplice valenza accordata alla scienza divina, tuttavia, non è simmetrica<sup>654</sup>: in senso proprio, infatti, secondo l’insegnamento tommasiano del *De veritate*, le idee divine appartengono alla scienza pratica, sia essa attuale o virtuale. Ciò significa che per Giacomo le idee più che principi conoscitivi sono propriamente *esemplari*<sup>655</sup>, a somiglianza dei quali le creature *sono prodotte o possono essere prodotte*.

Il carattere sintetico dell’opera non consente di verificare fino a che punto Giacomo spinga l’esemplarismo delle idee al tempo della lettura: d’altro canto, trattandosi di un’opera giovanile e non sottoposta a revisione, è fortemente probabile che, al tempo della sua composizione, l’autore non avesse messo a fuoco tutti gli aspetti di ciascuna delle questioni discusse e delle dottrine ivi presentate<sup>656</sup>. Esaminando la produzione letteraria successiva, è possibile verificare una sostanziale fedeltà di Giacomo alla dottrina tommasiana della *unicità della forma sostanziale*<sup>657</sup>, che sarebbe di per sé indice di un’assunzione dell’esemplarismo in un senso più moderato di quanto sia verificabile, ad esempio, nella tradizione francescana: al tempo stesso, però, la dottrina delle idee

<sup>651</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 3, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

<sup>652</sup> Da questo punto di vista, Giacomo, come molti dei suoi contemporanei, sfugge a ogni etichetta, rigidamente assunta, di ‘intellettualista’ o di ‘volontarista’: se, come si è visto nella prima questione della d. 35, infatti, l’intelletto appare come la massima perfezione che è possibile rinvenire nella creatura, esso non può prescindere dalla volontà e dal suo decreto, non potendosi auto-determinare alla produzione di qualcosa.

<sup>653</sup> Come si è visto a proposito della d. 39, II princ., qq. 1-3, neppure la rigorosa gerarchizzazione delle cause consente di pensare che vi sia qualcosa che si possa sottrarre alla disposizione divina, benché appaia fortuito o casuale rispetto alle sue cause prossime.

<sup>654</sup> Cf. particolarmente D. 36, II princ., sulle idee divine.

<sup>655</sup> È il medesimo impianto esemplaristico ravvisabile in Tommaso: «La natura in quanto pensata da Dio precede la considerazione assoluta, le sue istanziazioni fisiche nelle realtà singolari, e l’essere intelligibile che la stessa cosa riceve infine, a partire dall’esperienza delle cose sensibili, nell’intelletto umano. Dunque, una pietra è prima nella mente divina; successivamente, si può considerarla in senso assoluto, nella sua sola definizione, a prescindere da qualsiasi forma di esistenza; quindi la si può ritrovare nelle singole pietre esistenti nel mondo fisico e, a partire da queste ultime, nel concetto di pietra che l’intelletto umano si forma sulla base dell’esperienza sensibile» (P. PORRO, *Tommaso d’Aquino* cit., p. 116).

<sup>656</sup> Il carattere giovanile dell’opera appare con maggiore evidenza dal confronto con le quodlibetali e le questioni *De divinis praedicamentis*, nelle quali si registra una generale tendenza alla precisazione dei termini e delle nozioni.

<sup>657</sup> Cf. *II de quolibet*, q. 2, pp. 22-32.

viene utilizzata dal Viterbese – diversamente da Tommaso, ma fedelmente alla sua originaria formulazione in Agostino e alla sua recezione da parte di un certo ‘agostinismo’ medievale – nell’elaborazione di una gnoseologia, che identifica le idee con le *rationes aeternae* nelle quali si conosce<sup>658</sup>:

beatus Augustinus in pluribus locis ait, quia omnia cognoscimus in luce primae veritatis et in rationibus aeternis. Prima autem veritas Deus est; rationes vero aeternae sunt ideae rerum in Deo<sup>659</sup>.

Complessivamente, dalla selezione dei testi tommasiani emerge la consapevolezza con cui Giacomo si accosta a dei materiali che, essendo espressione di un pensiero in evoluzione – essi abbracciano, infatti, un arco di tempo che va dal giovanile commento sentenziario alla più matura *Summa theologiae* –, potevano difficilmente essere utilizzati come tra loro indifferenti: oltre al caso della nozione di *idea divina*, che, come si è detto, risente nella lettura del Viterbese soprattutto dell’insegnamento tommasiano del *De veritate*, è opportuno richiamare, nell’ambito della dottrina della *predestinazione*, la chiara ‘continuità’ con la prospettiva messa a fuoco da Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>660</sup>, che non a caso risulta essere la principale fonte delle distinzioni 40-41, con cui si chiude la sezione dedicata alla *scientia Dei*<sup>661</sup>. Ad essere messa a fuoco da Giacomo è qui soprattutto la relazione ‘sincronica’ tra la predestinazione divina e gli effetti della sua esecuzione, piuttosto che la relazione ‘diacronica’ tra la prescienza divina e i futuri contingenti<sup>662</sup>: al livello

---

<sup>658</sup> Non è questo l’unico caso in cui Giacomo, nella fase più matura della sua attività, prende le distanze da alcune posizioni di Tommaso. Ricordiamo qui il già citato esempio della dottrina dell’*astrazione*, alla quale la lettura si riferisce in d. 36, I princ., q. 1, ad 1 e che, nella q. 13 della *I de quolibet* (pp. 185, 63 e ss), viene significativamente ridimensionata alla luce della dottrina delle *idoneitates*. La nuova soluzione adottata sembra rendere più forte l’analogia tra la scienza umana e quella divina, in quanto riduce la causalità esercitata sull’intelletto dagli oggetti esterni, nella linea di una ripresa dell’*esemplarismo* in senso più forte.

<sup>659</sup> *Ibid.*, q. 12, p. 176, 631-634 (cf. anche *ibid.*, p. 167, 363-366: «ab Augustino et Boetio, et aliis antiquis doctoribus, non fit huiusmodi distinctio agentis et possibilis circa intellectum, magis quam circa sensum, nisi quod ipsum Deum dicunt esse agentem principaliter in intellectum»). Tommaso, che pure ha condiviso la concezione agostiniana delle idee divine come esemplari, non ha mai assunto la dottrina agostiniana della conoscenza *in rationibus aeternis*: cf. L.-B. GEIGER, *Les idées divines* cit., pp. 64-65 («Il suffit que celles-ci constituent les raisons éternelles de l’intelligence divine, raisons qui sont comme le modèle dont s’inspire l’artisan dans son travail, sans qu’elles soient appelées à illuminer notre connaissance intellectuelle pour lui fournir, à défaut de l’abstraction, les principes de ses jugements»). Già Giustiniani, nell’esame della d. 36 dell’*Abbreviatio* di Giacomo, aveva riconosciuto che, quanto alla dottrina della conoscenza umana *in rationibus aeternis*, il Viterbese appare più vicino alla scuola francescana e all’agostinismo di autori quali Enrico di Gand (P. GIUSTINIANI, *Il problema delle idee in Dio* cit., p. 322).

<sup>660</sup> La prospettiva che Tommaso sceglie nella *Summa* riprende, precisandola, quella assunta già ai tempi del commento sentenziario, laddove nel *De veritate* l’Angelico si era concentrato piuttosto sul problema della certezza della predestinazione. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate* q. 6 a. 3 co. Cf., inoltre, B. MCGINN, *The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action*, in «The Thomist» 39 (1975), p. 748.

<sup>661</sup> A rendere queste due distinzioni degne di particolare attenzione, è soprattutto il fatto che in esse vengono ripresi i grandi temi emersi nel corso delle distinzioni precedenti, come la (pre)scienza e la causalità divine o, ancora, il complesso rapporto contingenza-necessità.

<sup>662</sup> Di questa dialettica Giacomo si occupa nella d. 38. La relazione diacronica tra Dio e il futuro va intesa, *ex parte Dei*, alla luce dell’eternità divina e della Sua conoscenza presenziale: cf. D. 38, q. 5, co. Nella d. 40, Giacomo si



della *executio* temporale del piano provvidenziale eterno, il quale non esclude, ma pone l'ordine delle cause seconde (ivi compreso il *libero arbitrio*) – da cui l'effetto della predestinazione dipende in maniera contingente –, diviene possibile individuare una *ratio* (e non una *causa*) della predestinazione. Da questo punto di vista, la predestinazione non può spiegarsi che a partire dalla bontà divina,

ad quam totus effectus predestinationis ordinatur ut in finem et ex qua procedit sicut primo principio mouente<sup>663</sup>.

L'intelletto umano non può andare al di là di questo e, *ex parte nostra*, una dottrina che interpreti la predestinazione a partire dalla *prescienza dei meriti* sembra spingersi troppo oltre, finendo con lo svalutare troppo il ruolo da accordare alla libertà umana. Mutuando dall'Angelico la rinuncia al tentativo di rinvenire una *causa* della predestinazione *ex parte nostra*, Giacomo ne condivide l'accentuazione, propriamente 'agostiniana', della assoluta libertà delle operazioni divine<sup>664</sup>, senza approdare però a un 'volontarismo' radicale, quanto piuttosto a una via «plus apophatique», che, in linea con la tradizione dionisiana, «laisse plus de place à l'inexplicable»<sup>665</sup>.

Alla luce di tali rilievi, è possibile affermare che, a differenza di quanto emerge dal *principium* e dal *prologus*, nell'ambito della riflessione sulla scienza divina la lettura di Giacomo presenta maggiori affinità con le soluzioni di Tommaso che con quelle di Egidio, dal quale il Viterbese pure attinge molteplici dei suoi argomenti. Se, come sembra, la vicinanza di Giacomo alle posizioni dell'Angelico è già ravvisabile negli esordi del proprio percorso speculativo – di cui la lettura costituisce la prima testimonianza –, è altrettanto vero che questa dipendenza è 'costruita' in modo da non smarrire mai l'eredità platonizzante-agostiniana alla quale, al di là delle facili etichette storiografiche, la 'giovane' teologia degli Agostiniani intendeva richiamarsi nello sforzo di darsi una propria specifica identità<sup>666</sup>. Spunti aristotelici e platonici sembrano così interagire all'interno della riflessione di Giacomo sulla *scientia Dei* e il Viterbese se ne serve, all'occorrenza, al fine di

---

limita a richiamare la *prioritas eternitatis ad tempus* che è propria della predestinazione. Si tratta, chiaramente, della soluzione di ispirazione boeziana dell'Angelico, condivisa anche da Egidio: essa «s'attache à la difference entre la science de Dieu, qui est parfaitement actualisée – comme 'toujours maintenant' – et la temporalité. En fait, c'est sa métaphysique de l'être qui est la base de l'explication» (M. PALUCH, *La profondeur de l'amor divin* cit., p. 90). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 40, q. 4, a. 2, expos. text.

<sup>663</sup> D. 41, II princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 co.

<sup>664</sup> A questo proposito, Tommaso ritiene che le operazioni divine dipendano *ex simpliciter voluntate Dei* (*ibid.*, a. 5, ad 3).

<sup>665</sup> M. PALUCH, *La profondeur de l'amor divin* cit., p. 222; cf. anche H. J. M. J. GORIS, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination and Human Freedom*, in *The Theology of Thomas Aquinas*, a c. di R. Van Nieuwenhove - J. Wawrykow, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, p. 115: «The cogency of the arguments with which Aquinas solves both problems [*scil.* God's foreknowledge and divine causation] must be assessed within the framework of his negative theology».

<sup>666</sup> Cf. G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit.

sottrarsi alle derive alle quali l'assolutizzazione degli uni o degli altri poteva esporlo e dalle quali neppure la recente 'riabilitazione' di Egidio, da sola, sarebbe bastata a tutelarlo.

## CAPITOLO 3

### LA POTENTIA DEI (DISTINZIONI 42-44)

Al trattato sulla *scientia Dei* segue, nelle *Sententiae*, quello sulla *potentia Dei* (dd. 42-44): diversamente da quanto lo stesso Lombardo aveva preannunciato nella d. 35<sup>1</sup>, la riflessione sull'attributo della potenza divina viene dunque a precedere, e non a seguire, quella sulla volontà. La potenza viene così ad assumere una posizione intermedia tra gli altri due attributi divini, mentre, presupponendo tanto la scienza quanto la volontà divine – a prescindere dalle quali risulterebbe impossibile una definizione della sua estensione e della sua determinazione –, dovrebbe costituirne piuttosto il culmine, come lo stesso Lombardo sembra, in un primo momento, orientato a fare<sup>2</sup>: in realtà,

ces notions étant interdépendantes, leur ordre peut être modifié sans porter atteinte au projet d'ensemble. Pouvoir, savoir et vouloir sont en Dieu des notions qui s'entremêlent

---

<sup>1</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae I*, d. 35, c. 1-6, 1, p. 254, 17-22: «Cumque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his communiter quae secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum; de quibus amodo tractandum est, scilicet de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia».

<sup>2</sup> Se, come si è visto nel precedente capitolo, la riflessione sugli attributi non intende seguire nelle *Sententiae* il medesimo ordine di quella sulle persone divine, in quanto la *scienza* (che è attributo proprio del Figlio) viene anteposta alla *potenza* (che è attributo del Padre) e alla *volontà* (che è attributo dello Spirito santo), nel progetto originario del Lombardo la trattazione su Dio doveva almeno concludersi con l'attributo proprio del Padre, ossia con la trattazione sulla potenza. Come fa altrove, anche in questo caso il Maestro sentenziario non spiega i motivi di questa inversione: si potrebbe ipotizzare che egli abbia tenuto conto, in corso d'opera, dei 'limiti' propri della volontà rispetto agli altri attributi divini: «se l'onnipotenza è un attributo tradizionale di Dio, lo stesso non può dirsi dell'onnivolenza. In effetti, spetta appunto alla volontà determinare l'attività della potenza e della conoscenza. Si può anche conoscere tutto e potere tutto (...), ma non si può volere tutto: la volontà si applica infatti solo a quelle determinate cose a cui si indirizza la potenza e la conoscenza. Dio è dunque onnisciente e onnipotente, ma non onnivolente» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino cit.*, p. 253). In ogni caso, la libertà con la quale il Lombardo si muove nella trattazione degli attributi divini è coerente con la prospettiva da lui adottata, che è quella dialettica tra queste tre 'appropriazioni': rispetto alla prospettiva tipicamente patristica, che interpretava ciascun termine in funzione dei suoi diversi utilizzi all'interno della Scrittura, domina qui l'esigenza, propriamente scolastica, di ricondurre i diversi riferimenti scritturali all'unità di un quadro speculativo coerente, riconosciuto come universalmente valido. «Il y a, dans son [du Lombard] oeuvre, toute une stratégie de la citation et de l'interprétation, afin de construire les textes en un sens unitaire, univoque et efficace, qui lui permette d'étayer ses propres thèses. Ici, il s'agit d'un rejet de la doctrine d'Abélard, lu à partir du point de vue de ses censeurs. Par conséquent, la stratégie d'ensemble du Lombard (unifier les sens disséminés en un concept) est servie par toute une tactique de la récupération des textes qui pourraient précisément étayer le plus le point de vue de son adversaire» (O. BOULNOIS, *L'affirmation de la puissance. Pierre Lombard*, in *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, a c. di O. Boulnois, Aubier, Paris 1994 [Bibliothèque philosophique], p. 74).

perpétuellement. Elles forment un complexe de questions imbriquées qui se déterminent réciproquement<sup>3</sup>.

Obiettivo della trattazione del Maestro è, come egli stesso afferma all'inizio della d. 42, offrire una precisa definizione della *onnipotenza divina*:

Nunc de omnipotentia Dei agendum est: ubi prima consideratio occurrit quomodo vere Deus dicatur omnipotens: an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quae vult. (...) Fatendum est ergo Deum omnia posse<sup>4</sup>.

L'esigenza di affermare il potere assoluto di Dio, secondo quanto attestato da molteplici *auctoritates*<sup>5</sup>, è evidentemente, una risposta alla problematica posizione di Abelardo<sup>6</sup>, il quale, definendo il potere divino a partire dal suo orientamento al bene, sembra ridurlo all'efficacia della volontà retta:

A questo punto, drammaticamente, Dio non è libero, ma è volontà necessitata. Nella scelta Abelardo si schiera con quest'ultima posizione: anche se sa che questa è una *opinio* e che 'non sembra trovare seguaci' e neppure conformarsi alle sentenze dei Santi. Inoltre (quel che è peggio per lui), è una *opinio* che sembra *dissentire a ratione*<sup>7</sup>.

In tal modo, esclusa la possibilità che Dio possa il male (in quanto esso non rientra nella Sua volontà), viene di fatto limitato l'agire divino al solo ordine imposto dalla Sua giustizia e dalla Sua sapienza<sup>8</sup>. Laddove Abelardo afferma che *Dio può tutto*, non perché può fare tutto, ma *perché se*

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73. La successione *scientia-potentia-voluntas* è quella che avrebbe finito con l'imporsi nell'ambito della ricca e variegata tradizione dei commenti sentenziari, anche se la riflessione teologica scolastica ha conosciuto impostazioni alternative: basti pensare, a questo proposito, allo schema *potentia-scientia-voluntas* utilizzato dalla *Summa fratris Alexandri*. Tale scelta, che rispecchia in maniera più precisa l'ordine intratrinitario, così come codificato dalla tradizione teologica occidentale (Padre-Figlio-Spirito), dipende dalla riconduzione della potenza all'unità divina, con la trattazione della quale si apre il trattato *de Deo* della *Summa* francescana: «Adiuvante Dei gratia, postquam inquisitum est de unitate, veritate et bonitate, consequenter inquirendum est de potentia, scientia et voluntate divina; haec enim se habent consequenter secundum intelligentiae rationem» (*Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. IV, , q. 1, proem., p. 200).

<sup>4</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 1, p. 294, 4-6. 12.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 6-7: «Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus probatur».

<sup>6</sup> Cf. I. BOH, *Divine Omnipotence in the Early Sentences*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., pp. 193-200.

<sup>7</sup> Cf. M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, a c. di M. Beonio-Brocchieri Fumagalli, Lubrina, Bergamo 1986, p. 21.

<sup>8</sup> È questo uno degli errori ai quali Tommaso intende rispondere, accanto a quello di quanti ritengono l'agire di Dio vincolato da una necessità di natura: cf. THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 1 a. 5 co. («Dicendum quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quae facit, duorum fuit: primo fuit quorumdam philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturae. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quae facit. Secundo fuit quorumdam theologorum considerantium ordinem divinae iustitiae et sapientiae, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non potest facere nisi quae facit. Et imponitur hic error magistro Petro Almalareo. [...] Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquid principiorum, quod sit necessariam actioni, ad actionem illam non

vuole qualcosa, nulla può opporsi alla sua volontà (retta)<sup>9</sup>, il Lombardo afferma che, nonostante alcuni passi della Scrittura attestino che ci sono cose che Dio non può fare<sup>10</sup>,

---

se extendit; ut si pes sit concontractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicuius actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cuius contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt fini commensurata; non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinae voluntatis est eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quae fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim»).

<sup>9</sup> Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam* III, 4: PL 178, coll. 1091C-1093D. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Spiritu et littera* XXXI, 53: CSEL 60, ed. C. F. Urba - I. Zycha, Wien - Leipzig 1913, pp. 209, 21-210, 26 e *De civitate Dei* XXI, 7: CCSL 48, ed. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, pp. 768, 1-770, 85. Di Abelardo, cf. anche PETRUS ABAELARDUS, *Theologia christiana* V: CCCM 12, ed. E. M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969, pp. 347, 1-372, 819.

<sup>10</sup> Occorre, dunque, spiegare come sia possibile ritenere che Dio non possa fare alcune cose (si pensi al camminare, ad esempio), senza che ciò comprometta la Sua onnipotenza. La questione è, a un tempo, linguistico-grammaticale (nella misura in cui essa richiede un'indagine dei sensi in cui è possibile impiegare il verbo *posse*, rivelando l'improprietà linguistica del *non-posse*) e teologico-metafisica (nella misura in cui si riconosce che il compimento di alcune cose, come il peccare, da parte di Dio comporterebbe una contraddizione della stessa natura divina o una violazione dell'ordine da Lui stabilito): cf. M. PARODI, *Improprietas verborum*, in *Sopra la volta del mondo* cit., pp. 124-125. Il problema dell'onnipotenza è, in tal senso, anzitutto un problema di esegesi scritturale: bisogna spiegare perché la Scrittura dice, a un tempo, che Dio è onnipotente e che, in alcuni casi, non può agire. Agostino aveva già tentato una risoluzione di questa difficoltà: nel *De Trinitate*, ad esempio, egli aveva escluso la possibilità che in Dio vi sia menzogna (cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* XV, 15, 24: CCSL 50A, pp. 497, 1-498, 33: «Numquid uerbum nostrum de sola scientia nostra nascitur? Nonne multa dicimus etiam quae nescimus? Nec dubitantes ea dicimus, sed uera esse arbitantes. Quae forte si uera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur non in uerbo nostro uera sunt quia uerbum uerum non est, nisi quod de re quae scitur gignitur. Falsum est ergo isto modo uerbum nostrum, non cum mentimur sed cum fallimur. Cum autem dubitamus nondum est uerbum de re de qua dubitamus, sed de ipsa dubitatione uerbum est. Quamuis enim non nouerimus an uerum sit unde dubitamus, tamen dubitare nos nouimus, ac per hoc cum hoc dicimus uerum uerbum est quoniam quod nouimus dicimus. Quid quod etiam mentiri possumus? Quod cum facimus utique uolentes et scientes falsum uerbum habemus ubi uerum uerbum est mentiri nos; hoc enim scimus. Et cum mentitos nos esse confitemur uerum dicimus; quod scimus enim dicimus. Scimus namque nos esse mentitos. Verbum autem illud quod est deus et potentius est nobis, hoc non potest. *Non enim potest facere quidquam nisi quod uiderit patrem facientem*. Et non a se ipso loquitur sed a patre illi est omne quod loquitur cum ipsum pater unice loquitur. Et magna illius uerbi potentia est non posse mentiri quia non potest esse illic *est et non sed est, est; non, non*. 'At enim nec uerbum dicendum est quod uerum non est'. Si ita libens assentior. Quid, cum uerum est uerbum nostrum et ideo recte uerbum uocatur, numquid sicut dici potest uel uisio de uisione uel scientia de scientia, ita dici potest essentia de essentia, sicut illud dei uerbum maxime dicitur maximeque dicendum est? Quid ita? Quia non hoc est nobis esse quod est nosse. Multa quippe nouimus quae per memoriam quodam modo uiuunt, ita et obliuione quodam modo moriuntur, atque ideo cum illa iam non sint in notitia nostra, nos tamen sumus, et cum scientia nostra animo lapsa perierit a nobis, nos tamen uiuimus»). L'onnipotenza divina si definisce in contrapposizione alla potenza umana sulla base della sua corrispondenza ad una scienza che è senza errore e del suo non essere altro dalla stessa essenza divina: essa, allora, non è altro che il potere che Dio ha di non essere impedito di fare tutto il bene che egli

nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, qui omnia potest quae posse potentiae est; et inde vere dicitur omnipotens<sup>11</sup>.

La potenza divina non viene quindi definita in relazione alla volontà – dalla quale non può essere limitata<sup>12</sup> –, ma al suo essere *in-finita*, come gli altri attributi divini<sup>13</sup>:

He, too, wants to render God's omnipotence (and omniscience) consistent with God's other attributes, i.e., his immutability and his goodness. At the same time he wants to preserve both unactualized possibles and even more so divine and human freedom<sup>14</sup>.

Il Lombardo intende, così, rispondere a quanti ritengono che

non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit<sup>15</sup>.

---

vuole. Agostino si guarda, tuttavia, dal definire l'onnipotenza come *potere di fare tutto*: Dio non può fare tutto, ma può fare tutto ciò che vuole, vale a dire il bene che vuol fare. Il testo del *De Trinitate* è il medesimo di cui il Lombardo si serve per introdurre le obiezioni alla onnipotenza divina: cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, 3, p. 295, 4-15 (in particolare p. 10).

<sup>11</sup> *Ibid.*, c. 3, 1, p. 296, 2-4.

<sup>12</sup> A questo proposito, il Lombardo precisa il modo in cui si debba intendere l'asserto [*Deus*] *potest quidquid vult*, arrivando a stabilire nel *ex se vel per se* la differenza tra il potere divino e quello umano o anche angelico: «Sed cave quomodo intelligas 'potest quidquid vult', an quidquid vult se posse, an quidquid vult facere, an quidquid vult fieri. Si enim dicas ideo omnipotentem vocari, quia potest quidquid vult se posse, ergo et Petrus nunc omnipotens similiter dici potest, vel quilibet sanctorum Beatorum, qui potest quidquid vult se posse, et potest facere quidquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest. Sed non potest facere quidquid vult fieri: vult enim salvos fieri qui salvandi sunt; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud per se facere, et per se facit; sicut caelum et terram per se fecit quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur: sicut per homines facit domos et huiusmodi artificialia. Et Deus quidem ex se et per se potest; homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus, non est potens ex se vel per se. (...) Ideo igitur vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est naturali potentia, potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri, quod non possit facere per se vel per creaturam; et nihil vult se posse, quod non possit. Et omne quod vult fieri, vult se posse; sed non omne quod vult se posse, vult et fieri: si enim vellet, et fieret, quia voluntati eius nihil resistere potest» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 3, 4.6, pp. 297, 6-20.33-298, 4).

<sup>13</sup> Di qui, l'esigenza di spiegare che affermando che «'non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus'» (*ibid.*, 2, p. 296, 8-10; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* XXIV, 96: CCSL 46, p. 100, 40-42), Agostino non ha inteso negare che Dio possa tutte le cose che convengono al Suo potere: egli ha inteso solo rispondere a quanti ritenevano che Dio vuole molte cose che non può (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 3, 3, pp. 296, 24- 297, 5).

<sup>14</sup> I. BOH, *Divine Omnipotence in the Early Sentences* cit., p. 194.

<sup>15</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 43, c. un., 1, p. 298, 11-13. È questa la posizione di Abelardo, per il quale Dio non può fare, come si è detto, che quanto conviene alla Sua bontà e alla Sua sapienza (cf. PETRUS ABELARDUS, *Introductio ad theologiam* III, 5: PL 178, col. 1095CD). Abelardo segue, dunque, il 'principio di ragione', in base al quale Dio non può che ciò che ha fatto, poiché Dio non fa alcunché senza ragione (il testo è riportato da Eudes de Soissons: cf. ODO SUESSIONENSIS, *Quaestiones*, Pars II, n. 298, ed. J. B. Pitra, *Analecta novissima spicilegi Solesmensis altera continuatio*, II Tusculana, Paris 1888, p. 113): per il Maestro palatino vale il principio formulato nel *Timeo* di Platone: *nulla può avvenire senza una causa* (cf. PLATO, *Timaeus* 28a). Tale principio, reinterpretato alla luce della teologia cristiana, comporta che la causa delle realtà create risieda nella sua ragione esemplare (l'idea divina, modello o archetipo), mediante cui Dio pensa il creabile prima di crearlo (cf. *Quaestiones magistri Odoni Suesionensis*, Pars II, n. 61, p. 34). Ciò che Dio ha creato è, in altri termini, il *miglio*. In Abelardo si ripresenta la medesima difficoltà già incontrata da Pier Damiani (cf. PETRUS DAMIANUS, *De divina omnipotentia* 2, in ID., *Lettre sur la toute-puissance divine*, ed. A. Cantin, Cerf, Paris 1972 [Sources chrétiennes, 191], pp. 388, 20-390. 35): se Dio non può fare che ciò che è fatto, non vi è altro possibile che il reale. Bisogna tuttavia precisare che Dio non è sottomesso al

Ammettere che la potenza dipende dalla volontà sarebbe, in effetti, riconoscere che la volontà è più grande della potenza, ma ciò non è sostenibile:

nec voluntas potentia, nec potentia voluntate maior est, quia una et eadem res est potentia, voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset maior se ipso, si voluntas esse maior potentia vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subiecta eius potentiae quam voluntati. Fateamur itaque Deum multa posse facere quam non vult, et posse dimittere quae facit<sup>16</sup>.

Questo equivarrebbe, per il Lombardo, a racchiudere e restringere sotto una misura la potenza divina, che è, come si diceva, *infinita*<sup>17</sup>: come ha notato Olivier Boulnois,

au XII<sup>e</sup> siècle, cette affirmation [*scil.* de la puissance infinie] fait figure d'hapax, d'aérolite conceptuel. Elle est capitale, puisque c'est à partir de cette infinité de la puissance divine, divulguée par les commentaires des Sentences, qu'on va en venir progressivement au XIII<sup>e</sup> siècle à penser l'essence divine elle-même comme infinie<sup>18</sup>.

Per il Lombardo Dio può fare molte cose che non sono buone né giuste, poiché non sono, non saranno, né sono fatte né saranno fatte bene poiché non saranno mai fatte<sup>19</sup>. In ciò si manifesta il rapporto della potenza divina con la prescienza: Dio può prevedere tutto ciò che può fare e può fare tutto ciò che non farà mai, ma Egli non prevede in atto ciò che di fatto non farà mai. Dio, quindi, può fare più cose di quelle che fa e ciò che sembra che Egli non possa fare in realtà va

---

principio del migliore, nella misura in cui Egli non deve nulla al mondo, se non per una conseguenza della Sua libera decisione di donargli l'essere. L'ordine non è dovuto che a una necessità condizionale e non a una necessità assoluta: una volta dato l'ordine, non si può migliorare un elemento isolato senza alterare l'armonia, ma occorre rafforzare l'armonia dell'insieme. Cf. L. BIANCHI - E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg - Paris 1993, p. 195-236 (cap. VI).

<sup>16</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 43, c. un., 8, p. 302, 8-13.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 1, p. 298, 10-11 («Cum enim dicunt: 'hucusque potest Deus, et non amplius', quid est hoc aliud quam eius potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram»). A questo proposito, citando l'affermazione agostiniana *poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam* (*ibid.*, 2, p. 299, 24; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Contra Gaudentium donatistarum episcopum* I, 30, 35: CSEL 53, ed. M. Petschenig, Wien - Leipzig 1910, p. 233, 24-25), il Lombardo spiega che «si vero per haec verba intelligas eum non posse facere nisi illud quod, si fieret, iustitiae eius conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud: 'Non potest facere quod iustitia eius exigit ut non faciat': id est non potest facere id quod ipse, qui est summa iustitia, non vult facere, falsum est. Si autem intelligas his verbis eum non posse facere id quod iustitiae eius convenire non potest, verum dicis» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 43, c. un., 2, p. 299, 25-31).

<sup>18</sup> O. BOULNOIS, *L'affirmation de la puissance. Pierre Lombard* cit., p. 76.

<sup>19</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 43, c. un., 2, p. 299, 13-14.

ricondotto alla Sua volontà: Dio *non può* solo ciò che *non vuole potere*<sup>20</sup>, di modo che la volontà, che non può limitare la potenza divina<sup>21</sup>, ne determina di fatto l'esercizio, così che il reale, per quanto certamente riconducibile a una precisa volontà di Dio, non per questo si può dire che esaurisca la Sua potenza creatrice. Se, quindi, la potenza divina sembra essere soggetta a qualche limitazione, ciò non dipende da un suo difetto intrinseco<sup>22</sup>: nella d. 44, prendendo ancora posizione contro quegli *scrutatores*, per i quali Dio non può fare se non ciò che fa<sup>23</sup>, il Lombardo ammette che Dio possa fare qualcosa meglio di come la fa<sup>24</sup>. L'affermazione che le realtà create non esauriscono la potenza divina e che questa può agire in modo differente da come di fatto agisce<sup>25</sup> avrebbe trovato ulteriore sviluppo nella riflessione scolastica successiva, approdando alla distinzione tra una

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, 7, p. 301, 27-29. Un caso particolare è quello che riguarda gli *eventi passati*: quando, ad esempio, si dice che prima dell'Incarnazione Dio poteva incarnarsi, morire e risorgere e ora non può farlo, non si intende dire che il Suo potere sia limitato dal tempo. Dio può sempre tutto ciò che ha potuto una volta, però non sempre può fare tutto ciò che ha potuto fare una volta. «Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modo scit se resurrexisse; nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino. Et sicut voluit olim resurgere, et modo resurrexisse; in quo unius rei voluntas exprimitur. Ita potuit olim nasci et resurgere, et modo potest natus fuisse et resurrexisse; et est eiusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esse idem posset. Verba enim diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adiuncta adverbiiis, eundem faciunt sensum, ut modo loquentes dicimus. Iste potest legere hodie; cras autem dicemus: Iste potest legisse, vel potuit legere heri; ubi unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, eiusdem temporis verbis et adverbiiis utamur, dicentes hodie: Iste potest hodie legere; et dicentes cras; Iste potest hodie legere, non idem, sed diversa dicimus eam posse» (*ibid.*, d. 44, c. 2, 3, pp. 305, 23-306, 9). Cf. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990 (Quodlibet, 8), pp. 53-55 (in particolare, pp. 54-55: «Lombard underscored the difference between what God is *able to do* and what he *wills to do*. Distinguishing the sense in which it is said God does what 'ought' to do, namely a self-imposed obligation *ex promisso*, Lombard asserted that the power of God encompass far more than does the will of God, although those two faculties are identical in God. [...] Power, or capacity, exceeds volitions. Even the distinction of *voluntas signi* and *voluntas beneplaciti* implies that there are things God could do that he does not will to do, for example, that all men are saved. There is a sphere of potentiality open to God by reason of his power that need never be realized, a sphere of potentiality larger than those things God has in fact chosen to do»).

<sup>21</sup> Dio può più cose di quante ne vuole, poiché alla Sua potenza sono soggette più che cose che alla Sua volontà: cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 43, c. un., 8, p. 302, 10-12.

<sup>22</sup> Ciò risulta ulteriormente evidente in riferimento al potere che ha Dio di potere sempre ciò che ha potuto una volta: «Fateamur igitur Deum semper posse et quidquid semel potuit, id est habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cuius semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere: potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit, et vult, id est omnem quam habuit voluntatem, et modo habet; et cuiuscumque rei voluntatem habuit, et modo habet; non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est» (*ibid.*, d. 44, c. 2, 4, p. 306, 10-18).

<sup>23</sup> Anche in questo caso, tra gli *scrutatores* contro i quali il Lombardo prende posizione vi è Abelardo, con il suo necessitarismo assiologico o 'necessitarian optimism' (A. LOVEJOY, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1936, p. 70): cf. PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam* III, 5: PL 178, coll. 1093D; 1094C.

<sup>24</sup> Al riguardo occorre, tuttavia, fare una distinzione: se la questione si riferisce al *modo d'agire* di Dio, la risposta è negativa, dal momento che Dio non può agire meglio di come agisce; se la questione si riferisce all'*oggetto*, la risposta è affermativa. Per due motivi, infatti, una cosa o l'insieme delle cose non può essere migliore di come è: o perché è sommamente buona o perché non è capace di ricevere il bene maggiore che le manca. Nel primo caso, essa sarebbe eguagliata al Creatore; nel secondo caso, questo stesso 'non potere' appartiene al difetto piuttosto che alla perfezione. È in potere di Dio, dunque, poter perfezionare ciò che Egi ha fatto (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 44, c. 1, 3, p. 304, 13-27).

<sup>25</sup> La potenza divina si estende, dunque, all'intero dominio del possibile, trovando un limite nel solo principio di non contraddizione: cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi* cit., p. 67.



*potentia absoluta* e una *potentia ordinata*<sup>26</sup>. Divenuta di uso comune<sup>27</sup> negli anni 1220-1245<sup>28</sup>, tale *distinctio* sarebbe stata impiegata sempre meno per rendere ragione delle affermazioni tratte dalle

---

<sup>26</sup> Cf. W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., p. 246: «The concept that lies behind the *potentia absoluta/ordinata* distinction was well-established in the early twelfth century and epitomized by Lombard through the Augustinian expression ‘*potuit, sed noluit*’. It was a half-century, however, before the concept came to be expressed by the formula received wide acceptance» (cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De natura et gratia* VII, 8: CSEL 60, ed. C. F. Urba - I. Zycha, Wien - Leipzig 1913, p. 237, 15). Cf. anche W. J. COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence* cit., p. 243: «The fundamental perception on which it was based, namely that what God created or established did not exhaust divine capacity or the potentialities open to God, was articulated by Peter Damian in the third quarter of the eleventh century, generally accepted by the middle of the twelfth century, embodied in the formula of *de potentia absoluta/ordinata* by the early thirteenth, and had become commonplace scholastic terminology by mid-century». Secondo William Courtenay e Joachim Ritter un primo uso della distinzione si troverebbe in un anonimo commento all’epistola *ai Romani* della seconda metà del XII secolo: cf. *ibid.*, p. 247. La potenza assoluta e quella ordinata si possono ritenere come «a) una riserva infinita di potere o di possibilità al di là delle norme comunemente osservabili e b) un potere che viene riconosciuto proprio nell’ordine al quale dà origine e nelle possibilità che mette in atto» (M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo* cit., p. 17). Sulle origini e sui primi sviluppi di questa distinzione, cf. anche H. GRZONDZIEL, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Inaugural-Dissertation, Breslau 1926; M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder, Freiburg i. B. 1933; E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Aschendorff, Münster i. W. 1940 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 35, 4/5), pp. 46-74; L. MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to Its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994. Sulla ‘messa in crisi’ dei paradigmi della filosofia naturale aristotelica da parte della nozione di *potentia absoluta*, cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi* cit., pp. 63-89; 107-111; 117-132; L. BIANCHI - E. RANDI, *Vérités dissonantes* cit., pp. 39-42; 65-70; 76-85.

<sup>27</sup> Non sono mancati, comunque, quanti hanno reagito all’attribuzione a Dio della distinzione tra *potentia ordinata et absoluta*, come ad esempio Enrico di Gand: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Tractatus super facto praelatorum et fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31)*, III, 10, ed. L. Hödl - M. Haverlas, in ID., *Opera omnia*, XVII, Leuven University Press, Leuven 1989 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,17), pp. 255, 7-256, 22: «Licet enim circa Deum non contingat distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam, Deus enim eo quod peccare non potest, nihil de potentia absoluta, nisi illud possit de potentia ordinata: omnis enim potentia sua, quocumque modo vadit in actum, ordinata est (...) circa hominem tamen bene contingit distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam. Homo enim purus eo quod peccare potest, aliquid potest, large accipiendo potentiam, de potentia absoluta, quod non potest de potentia ordinata: de potentia enim absoluta agere mala culpae quae non potest agere de potentia ordinata» (cf. J. MARRONE, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent*, in «Mediaeval Studies» 36 [1974], p. 24).

<sup>28</sup> A questa distinzione si riferisce, ad esempio, Bonaventura: cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 43, dub. 7, p. 618a-b. Essa è, comunque, già rinvenibile nella *Glossa* di Alessandro di Hales: «(...) omnia potest Deus quae posse est ‘non posse’ vel ‘non decere’. Licet ergo posset incarnari [*scil.* dopo l’Incarnazione] quoad potentiam absolutam, non tamen quoad potentiam decentem» (ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 44, 6, p. 448, 2-5). Cf. anche *Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. IV, quaest. 1, membr. II, c. 2, ad II, p. 207b, n. 135 («Tamen comparando absolute potentiam voluntati, sic potentia in plus est quam voluntas; secundum vero quod intelligitur potentia ordinata, quae quidem ordinatio intelligitur in ratione praeordinationis, coaequantur potentia et voluntas. Distinguitur ergo potentia absoluta [a] potentia ordinata. Potentia absoluta est eorum quorum non est divina praeordinatio; potentia vero ordinata est eorum quorum est divina praeordinatio, hoc est eorum quae a Deo sunt praeordinata sive disposita»). Alberto parla di *potentia absoluta*, senza metterla in relazione con la *potentia ordinata*, ma con quella che egli chiama *potentia regulata* o *conjuncta actui* o *exsequens* o *relata* (cf. ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 42, a. 5, co., p. 362a; d. 43, AC, divisio et expositio textus, p. 377b; d. 43, a. 2, p. 380a; a. 3, p. 381b). Nonostante l’attenzione riservata da gran parte della tradizione storiografica alla tradizione francescana (in particolare Alessandro di Hales e Bonaventura) nella creazione della distinzione, «the development of terminology owed more to the work of secular theologians and, among the mendicant orders, to Dominican theologians. In fact, between 1230 and 1250 it was primarily among the Dominicans that one find the distinction being used frequently to explore hypothetical possibilities, *de potentia absoluta*» (W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition* cit., p. 73). La distinzione, in ambiente domenicano, si trova già in Ugo di Saint-Cher (cf. HUGO A SANCTO CARO, *Commentarius in IV Sententiarum*, d. 42, q. 1, co.: ms. Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Lat. 573, f. 223r, citato in A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 voll., Pustet, Regensburg 1952-1956, III, 1, p. 207: «Distingui tamen debet, quod duplex est potentia Dei, absoluta et ordinata. De absoluta potentia potuit Deus et potest adhuc dare puro homini potestatem cooperationis. De potestate ordinata non potest, id est non mutato ordine rerum. Idem enim omnino est potentia absoluta Dei et ordinata. Sed

*auctoritates* circa l'‘impotenza’ divina<sup>29</sup> e sempre più per affermare positivamente che la relazione tra Dio e le realtà create non è soggetta ad alcuna forma di necessità<sup>30</sup>. A questo proposito occorre ricordare che la condanna del 1277 colpiva alcune proposizioni ‘aristotelizzanti’ che sembravano sottomettere l'azione divina ad un certo determinismo<sup>31</sup>:

Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere<sup>32</sup>.

La negazione del potere divino di creare un effetto nuovo, implica l'affermazione dell'eternità del mondo<sup>33</sup>, anch'essa condannata dai censori<sup>34</sup>. A questa proposizione va ricondotta anche la 39:

A voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione precedente<sup>35</sup>.

Chiaramente ispirata alla dottrina aristotelica, anche questa proposizione afferma che nessun nuovo effetto può procedere dalla volontà eterna di Dio senza che questa sia affetta da un previo cambiamento, che, di per sé, non appare conciliabile con l'immutabilità divina<sup>36</sup>.

---

potentia ordinata respicit ordinem rebus a Deo inditum»). Cf. E. RANDI, *Potentia Dei conditionata. Una questione di Ugo di San Chér sull'onnipotenza divina* (Sent. I, d. 42, q. 1), in «Rivista di storia della filosofia» n.s. 1 (1984), pp. 521-536. Tommaso ha conosciuto questa distinzione e se ne è servito, «mais il s'agissait pour lui d'une distinction purement abstraite entre ce qui, en toute action divine, relève de la puissance et ce qui relève aussi du vouloir et de la sagesse» (J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique* cit., p. 72).

<sup>29</sup> È questo, ad esempio, l'approccio del Lombardo, preoccupato soprattutto di rendere ragione di alcune affermazioni di Agostino su ciò che non è in potere di Dio: «Sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest: non enim potest ambulare, loqui et huiusmodi, quae a natura divinitatis penitus sunt aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. (...) Sunt etiam et alia quaedam, quae Deus non potest; unde videtur non omnia posse: non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus in libro *De symbolo*: 'Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Haec utique et huiusmodi, absit ut possit omnipotens!' Si enim huiusmodi passionibus atque defectibus subici posset, omnipotens minime foret. Et inde monstratur omnipotens, quia ei haec propinquare non valent; potest tamen haec et in aliis operari» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, 1.3, pp. 294, 115-19; 295, 16-24; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo 214*, 4: PL 38, col. 1068; ID., *Sermo ad catechumenos de symbolo*, I, 2: CCSL 46, ed. R. Vander Plaeste, p. 185, 18-20).

<sup>30</sup> Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi* cit., p. 68: «La distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata, in altri termini, forniva una strumentazione concettuale e terminologica che si sperava adeguata al non facile compito di coniugare agli attributi divini dell'onnipotenza e della libertà con quelli, filosoficamente imprescindibili, della semplicità e dell'immutabilità: puramente logica, essa escludeva espressamente l'esistenza di due *modi agendi* in Dio, ma sottometteva alla sua sola volontà la totalità degli accadimenti di un mondo intrinsecamente contingente».

<sup>31</sup> Piché parla di una teologia ‘minimalista’ della potenza divina: cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277* cit., pp. 167; 175.

<sup>32</sup> CUP, I, 473, p. 546, art. 48.

<sup>33</sup> L'affermazione condannata non si trova nei testi contemporanei che nella formulazione «immediate non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere» (R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 54). Essa rimanda, in tal caso, alla dottrina neoplatonica della creazione per intermediari, sanzionata dall'articolo 54: «primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam immediatam, que potest aliter se habere» (CUP, I, 473, p. 546, art. 54).

<sup>34</sup> In particolare, cf. *ibid.*, p. 546, pp. 548-549, artt. 87-89; 98-99.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 545, art. 39.

<sup>36</sup> Hissette ha mostrato che, in realtà, Sigieri, come Boezio di Dacia, rifiuta di applicare a Dio l'adagio «omne factum ab agente de novo, factum est ab agente transmutato»: cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 54, nota 3. Cf. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, p. 6, 1. 53-63; BOETIUS DACUS, *De eternitate*

In continuità con la prospettiva offerta dalle *Sententiae*, comunque, anche i commenti alla *littera* – in questo ulteriormente sollecitati dall’incontro, per molti versi problematico, con l’aristotelismo greco-arabo – si mostrano orientati ad affrontare la questione dell’onnipotenza in modo che il *possibile* sia pensato a partire dal potere divino: ciò significa riconoscere che quanto è ritenuto possibile in generale secondo l’ordine naturale non può essere assunto come la misura di ciò che *Dio può*. È entro tale prospettiva che va letta la condanna, da parte di Tempier, della posizione di quanti affermano che

impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. Error si de impossibili secundum naturam intelligatur<sup>37</sup>.

Per i censori la proposizione secondo la quale ciò che è impossibile in senso assoluto (*simpliciter*) non può essere realizzato né da Dio né da un altro agente dev’essere ritenuta erronea, se per *impossibile* si intende quello *secundum naturam*. L’impossibile in senso assoluto è quello che è impossibile per la mutua esclusione dei termini implicati nella sua definizione (come un cerchio quadrato) e, in quanto tale, non è possibile a Dio, a motivo non di una Sua impotenza; l’*impossibile secundum naturam* è quello, invece, contrario alle leggi abituali della natura, come la resurrezione di un morto: questo secondo impossibile è tale, però, solo per l’agente la cui azione è essa stessa regolata dalle leggi della natura, mentre Dio non è soggetto a queste leggi<sup>38</sup>, dal momento che sono

---

*mundi*, in ID., *Opuscula: De eternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N. G. Green-Pedersen, G.E.C. Gad, København 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6, 2), p. 364, 1. 797-800.

<sup>37</sup> CUP, I, 473, p. 552, art. 147.

<sup>38</sup> I censori si ispirano soprattutto alla riflessione di Bonaventura, per il quale ciò che è possibile o impossibile in senso assoluto è il possibile o l’impossibile per Dio: cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 42, art. un., q. 2, co., p. 593ab («cum potentia Dei sit potentia perfectissima, illa potest Deus per se et in se, quae sunt potentiae simpliciter, ut intelligere et operari. Illa vero, quae sunt imperfectae potentiae, potest quidem non in se, sed per se: per se potest ex hoc quod est ibi perfectionis et potentiae; in se non potest propter illud quod est ibi impotentiae et imperfectionis, quae in eo non cadunt. Illa autem, quae sunt simpliciter impotentiae, nec potest in se nec potest per se. [...] Si ergo quaeratur, utrum Deus possit omne quod potest aliud agens, respondendum est non simpliciter, sed cum determinatione, quod potest omne quod posse est potentiae; et in se potest omne quod est potentiae simpliciter; in alio potest quod est potentiae imperfectae; nec in se nec in alio, quod est omnimodae impotentiae: et hoc ipso dicitur omnipotens, quia potentia eius ad omnia sufficit et in nullo deficit»; cf. anche q. 3, co., pp. 595b-598a). Se Dio ‘non può’ qualcosa, ciò avviene *propter privationem omnis existentiae* e *propter illustrationem veritatis aeternae*: «primum quidem non potest, quia illud posse est nihil posse. Secundum non potest, quia illud est posse inordinate et contra ordinem sapientiae posse. Et quoniam Deus sic est omnipotens, ut nihil possit, nisi quod decet suam potentiam et non deordinat sapientiam: ideo haec impossibilia non potest» (*ibid.*, p. 596a). È così che va compreso in Bonaventura lo slittamento dalla questione relativa alla contingenza del passato al problema della contingenza sul futuro: per il Dottore serafico Dio non può far sì che il passato non sia stato poiché in tal modo egli agirebbe sul nulla (in quanto il passato manca di esistenza, sia in atto che in potenza) arrivando al nulla, il che è assurdo. Quanto al futuro, esso è ordinato a essere: perché non avvenga basta che Dio non lo voglia. La non esistenza del passato in quanto passato è impossibile in sé ed è in contraddizione con l’immutabilità divina, ma il senso dell’inferenza è rovesciato: è perché essa implica una contraddizione reale che non può applicarsi a Dio e non il contrario. La modalità della proposizione è quindi immediatamente legata alla sua realtà nel passato. È perché la contraddizione poggia sul passato che è impossibile a Dio e non perché non è ammessa da Dio che è una contraddizione. «Alors que les théologiens envisagent, à la suite d’Augustin, la temporalité comme une triple manifestation de la puissance divine, vers le passé, le présent, et l’avenir, Bonaventure se place, à la suite de la métaphysique aristotélicienne, dans la perspective d’une manifestation de la chose dans son évidence énonçable pour le sujet fini» (O. BOULNOIS, *Introduction. Ce que Dieu ne peut pas* cit., pp. 32-33; cf. S. KNUUTTILA, *Time and modality*

queste a dipendere dalla Sua causalità<sup>39</sup>. Nel complesso, la censura del 1277 ha colpito venti proposizioni riguardanti, sia pure a diverso titolo, la (onni)potenza<sup>40</sup>: oltre ad esse, però, vi sono due articoli (il 68 e il 62) che interessano direttamente questioni affrontate all'interno del blocco di distinzioni che ci accingiamo a esaminare<sup>41</sup>. Dalla proposizione 68 dipendono tanto la possibilità di

---

*in scholasticism*, in ID., *Reforging the great chain of being. Studies in the history of modal theories*, Reidel, Dordrecht 1981, pp. 163-257).

<sup>39</sup> La distinzione tra i due tipi di impossibile *simpliciter* e *secundum naturam* lascia aperta la porta alla possibilità del miracolo. L'errore deriva dal fatto che Aristotele ignora l'ordine soprannaturale: per questo molti, tra cui Tommaso, ritengono che impossibile *simpliciter* sia solo il contraddittorio. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.*, I q. 25 a. 4 ad 1: «licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur». Cf. C. MICHON, *Ratio omnipotentiae: la raison de la toute puissance. Thomas d'Aquin*, in *La puissance et son ombre* cit., p. 205. Alla proposizione 147 si ricollega anche la 146: «possibile vel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam» (*CUP*, I, 473, p. 552, art. 146). La proposizione afferma che è la filosofia a determinare il possibile e l'impossibile in senso assoluto: nello spirito dei censori si tratta, dunque, di una deriva razionalista che risulta incompatibile con il pensiero cristiano. Il problema è l'identificazione, da parte di alcuni dei maestri delle arti, di impossibile *simpliciter* e impossibile *secundum naturam*: contro questa confusione, si rimanda al sopracitato testo di Tommaso.

<sup>40</sup> Essi corrispondono al 9% degli articoli censurati (cf. O. BOULNOIS, *Introduction. Ce que Dieu ne peut pas* cit., p. 13, nota 3). Si tratta degli articoli:

- 2 (Dio non può generare qualcosa di simile a sé);
- 22 (Dio non può essere la causa immediata della felicità dell'uomo, intesa come beatitudine soprannaturale);
- 25 (Dio non può rendere perpetue le realtà corruttibili);
- 27 (Dio non può fare una pluralità numerica di anime);
- 34 (Dio non può fare più mondi);
- 38 (la causa prima non può aver creato la materia prima senza i corpi celesti);
- 43 (il principio primo non può essere causa di diverse realtà nel mondo sublunare se non mediante altre cause);
- 44 (da un unico agente primo non può venire una moltitudine di effetti);
- 46 (Dio non è causa efficiente che in rapporto a ciò che già esiste nella potenza della materia);
- 48 (Dio non può causare qualcosa di nuovo);
- 49 (Dio non può muovere il cielo di moto retto);
- 50 (Dio non può muovere qualcosa diversamente da come fa, poiché ciò equivarrebbe a una diversità di volontà);
- 53 (Dio deve necessariamente creare il suo effetto immediato);
- 54 (il principio primo non può immediatamente produrre effetti nuovi);
- 56 (Dio non può conoscere in maniera immediata ciò che è contingente);
- 60 (Dio non può produrre alcun effetto necessario senza la mediazione delle cause seconde);
- 63 (Dio non può causare l'effetto della causa seconda senza la stessa causa seconda);
- 96 (Dio non può moltiplicare gli individui all'interno di una stessa specie senza la materia);
- 141 (Dio non può fare un accidente senza il soggetto né che molteplici dimensioni siano insieme);
- 147 (Ciò che è impossibile in senso assoluto non può essere realizzato da Dio o da un altro agente).

<sup>41</sup> Stando alla classificazione di Hissette (cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit.), delle venti proposizioni sulla potenza divina individuate da Boulnois:

- la 50 e la 53 riguardano direttamente la potenza e la volontà divine e verranno riprese nella trattazione relativa alla volontà di Dio;
- la 2 e la 141 riguardano alcuni dogmi;
- la 22 l'etica;
- la 25 il fine ultimo;
- la 27 l'uomo e l'intelletto;
- la 34 e la 44 la creazione del mondo;
- la 38 e la 60 la necessità e la contingenza;
- la 43, la 49, la 54 e la 63 il cielo e la generazione;
- la 46 i principi degli enti materiali;
- la 56 la scienza divina;
- la 96 la natura delle intelligenze.

attribuire a Dio (che è atto puro) la *potentia*, quanto quella di salvaguardare la non necessità delle realtà create:

Potentia activa que potest esse sine operatione, est potentie passive permixta. Error, si intelligatur de quacumque operatione<sup>42</sup>.

La proposizione afferma che se una potenza attiva può esistere senza operazione, ciò è possibile perché essa è mescolata a una potenza passiva. La ricaduta di una tale affermazione in teologia appare problematica: se, infatti, si riconosce che la potenza divina è puramente attiva, bisogna dedurre che la sua operazione è necessaria, compromettendo la contingenza del mondo creato; se, invece, si vuole salvaguardare tale contingenza, occorre ammettere che la potenza divina non è puramente attiva. La condanna di questa affermazione nel caso in cui si assuma come riferita a una ‘qualunque operazione’ mira, dunque, a sottrarre Dio ai limiti cui Lo esporrebbe un tale modo di intendere la potenza: attribuire a Dio la potenza non significa attribuirGli una potenza passiva, oltre a quella attiva; inoltre, l’attribuzione a Dio di una potenza unicamente attiva non comporta la necessità delle realtà create, come si evince da altre proposizioni condannate.

La potenza divina, inoltre, si caratterizza per la sua infinità:

Deus est infinite virtutis, non quia facit aliquid de nihilo, sed quia continuat motum infinitum<sup>43</sup>.

La condanna di questa proposizione dipende dal fatto che essa, sulla base della tradizione aristotelica<sup>44</sup>, afferma che il potere infinito è quello di causare un movimento perpetuo<sup>45</sup>, laddove per i teologi la potenza infinita di Dio si manifesta nella creazione *ex nihilo*, perché è qui che Dio supera l’infinita distanza tra il non essere e l’essere. All’articolo 62 si ricollega il 29<sup>46</sup>:

Deus est infinite virtutis in duratione, non in actione, quia talis infinitas non est nisi in corpore infinito, si esset<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> CUP, I, 473, p. 547, art. 68.

<sup>43</sup> *Ibid.*, art. 62.

<sup>44</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* K, 6, 1062 b 24-25; Λ, 1072 b 2-4; *Physica* I, 8, 191 b 23ss.

<sup>45</sup> Hissette ritiene che non sia possibile individuare precisamente i sostenitori di questa dottrina, in quanto la sua attribuzione a Sigieri non è da ritenere certa (R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 60).

<sup>46</sup> Anche questa proposizione presenta problemi di attribuzione: cf. *ibid.*, pp. 62-63.

<sup>47</sup> CUP, I, 473, p. 545, art. 29. Quando si parla di *durata* occorre precisare i termini entro i quali essa ha a che fare con il *tempo*: «Il tempo non esprime in prima istanza qualcosa come la durata in generale, ma solo la quantità successiva inerente al movimento. Ciò significa ad esempio che la durata della permanenza (in cui non è possibile indicare un prima e un poi) non può in alcun modo essere misurata dal tempo: questo vale naturalmente per quelle realtà che sono sottratte alla generazione e corruzione» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 46). Poiché le realtà permanenti, in generale, possono dirsi misurate dall’istante – il *nunc stans* eccedente l’intera estensione del nostro tempo –, la durata alla quale si fa qui riferimento intende esprimere l’unico istante indivisibile nel quale la *virtus* divina non conosce un prima e un poi (d’altro canto l’infinità divina non è da intendere nell’ordine delle grandezze continue).

Anche in questo caso il retroterra è la fisica aristotelica<sup>48</sup>:

Pour le Stagirite, écrit B. Nardi, Dieu est essentiellement le Premier Moteur immobile de l'univers; l'univers, lui, est mobile. Or l'univers est une sphère de rayon fini, ayant pour centre absolu la terre, et pour limite externe, le ciel des étoiles fixes. Fini dans sa structure, le monde se meut selon un mouvement fini en rapidité, mais infini en durée, puisque l'univers est éternel. L'intensité du mouvement de l'univers ne permet pas de déclarer infinie l'intensité de la *virtus* ou *vigor* avec laquelle le Premier Moteur meut le monde. Car, comme Averroès le dit expressément, il doit y avoir une proportion entre l'intensité de la vigueur du moteur et la rapidité du mobile; une action d'intensité infinie et de vigueur infinie ne peut être reçue dans un corp de grandeur finie. Si le Premier Moteur mouvait le ciel avec une *virtus* intensivement infinie, celui-ci devrait se mouvoir en un instant avec une rapidité infinie. La motion divine ne peut donc être que le déploiement d'une *virtus* finie<sup>49</sup>.

Infinità della potenza divina, assoluta libertà della Sua azione e contingenza delle realtà create appaiono, in definitiva, i nodi teoretici essenziali che la riflessione teologica sulla *potentia Dei* è chiamata a sciogliere, all'indomani della censura del 1277, in risposta soprattutto ad alcune derive determinate dal confronto con la *Physica* e la *Metaphysica* aristoteliche.

La struttura delle distinzioni che Giacomo dedica all'onnipotenza divina all'interno della sua lettura delle *Sententiae* presenta dei tratti di semplificazione rispetto ai modelli di riferimento, come emerge dallo schema sinottico, che riportiamo di seguito.

| <i>Giacomo</i>                                       | <i>Tommaso</i>  | <i>Egidio</i>  |
|--|---|--|
| D. XLII  | D. XLII   | D. XLII  |
| I Princ.: <i>De potentia Dei in se</i>               | Q. 1: <i>De potentia Dei secundum se</i>                                    | I Princ.: <i>Circa diuinam potentiam</i>   |
| q. un. Vtrum in Deo sit potentia                     | a. 1 Utrum in Deo sit potentia<br>a. 2 Utrum in Deo sit tantum una potentia | q. 1 Vtrum in Deo sit potentia<br>q. 2 Vtrum huiusmodi potentia sit una uel plures |
| II Princ.: <i>De hiis que sue potentie subiacent</i> | Q. 2: <i>De hiis que sue potentie subiacent</i>                             | II Princ.: <i>Circa ea que diuine potentie sunt subiecta</i>                       |
| q. 1 Vtrum Deus possit quicquid alteri est possibile | a. 1 Utrum Deus possit quicquid est alteri possibile                        | q. 1 Vtrum Deo possibilis quecumque alia possunt                                   |
| q. 2 Vtrum Deus possit que sunt impossibilia nature  | a. 2 Utrum Deus posset quae sunt impossibilia naturae                       | q. 2 Vtrum sunt Deo possibilis que sunt nature impossibilia                        |

<sup>48</sup> Alle proposizioni che riguardano la potenza infinita di Dio occorre collegare anche la proposizione 87: «mundus est eternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et, quod tempus est eternum, et motus, et materia, et agens, et suscipiens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa» (CUP, I, 473, p. 548, art. 87). In questo caso, il riferimento alla potenza infinita di Dio è indiretto: questa, essendo immutabile, non può essere affetta da alcun mutamento.

<sup>49</sup> R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 61; cf. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni italiane, Roma 1945, p. 50.

|      |   |  |  |   |   |
|------|---|--|--|---|---|
| q. 3 | Vtrum aliquid sit iudicandum possibile uel impossibile simpliciter secundum causas superiores uel secundum inferiores | a. 3   | Utrum aliquid sit iudicandum impossibile, secundum causas inferiores | q. 3  | Vtrum aliquid sit iudicandum possibile uel impossibile simpliciter secundum causas superiores uel secundum inferiores |
|      | D. XLIII  |  | D. XLIII   |   | D. XLIII  |
|      |   | Q. 1: <i>De infinitate divinae potentiae</i> |  | I Princ.: <i>Contra errorem eorum qui dicebant diuinam potentiam finitam et limitatam</i>                                       |   |
| q. 1 | Vtrum potentia Dei sit infinita   | a. 1   | Utrum potentia Dei sit infinita                                      | q. 1  | Vtrum Deus sit infinite potentie (o infinite uirtutis)  |
| q. 2 | Vtrum omnipotentia sua sit creature communicabilis  | a. 2   | Utrum omnipotentia Dei possit communicari creature                   | q. 2  | Vtrum huiusmodi omnipotentia uel infinitas potentie possit communicari creature                                       |
| q. 3 | Vtrum Deus possit quicquid olim potuit  | Q. 2: <i>Utrum Deus agat ex necessitate</i>  |  | II Princ.: <i>Contra errorem eorum qui dicebant Deum agere ex necessitate, cum dicerent Deum non posse facere que non facit</i> |   |
|      |   | a. 1   | Utrum Deus operetur de necessitate naturae                           | q. 1  | Vtrum Deus agat ex necessitate nature   |
|      |   | a. 2   | Utrum Deus agat de necessitate iustitiae                             | q. 2  | Vtrum Deus agat ex necessitate iustitie   |
|      | D. XLIII  |  | D. XLIII   |   | D. XLIII  |
|      |   |  |  | I Princ.: <i>Vtrum Deus potuerit facere meliora quam fecerit</i>  |   |
| q. 1 | Vtrum aliquam creaturam Deus potuerit facere meliorem   | q. 1   | Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit   | q. 1  | Vtrum Deus potuerit aliquam rem meliorem facere quam fecerit  |
| q. 2 | Vtrum Deus uniuersum potuerit facere melius   | q. 2   | Utrum Deus potuerit facere uniuersum melius                          | q. 2  | Vtrum Deus totum uniuersum potuerit facere melius quam fecerit  |
| q. 3 | Vtrum quasdam excellentissimas creaturas potuerit facere meliores   | q. 3   | Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit     | q. 3  | Vtrum excellentiora Deus potuerit facere meliora  |
|      |   | q. 4   | Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit                       | II Princ. (q. un.): <i>Vtrum possit quicquid potuit</i>   |   |

Nella d. 42, diversamente da Tommaso e da Egidio, Giacomo omette l'articolo dedicato alla unicità della potenza in Dio. Nella d. 43 viene omessa la questione, presente sia in Tommaso che in Egidio, riguardante la non necessità (di natura e di giustizia) dell'agire divino; la distinzione si chiude, invece, con la questione «Vtrum Deus possit facere quicquid olim potuit», che Tommaso ed Egidio collocano alla fine della distinzione successiva<sup>50</sup>: mediante tale inversione, la questione viene ricondotta immediatamente all'onnipotenza divina. Ciò, inoltre, contribuisce a unificare la q.

<sup>50</sup> Tommaso (ed Egidio di conseguenza) dedica le distinzioni 43 e 44 agli errori di coloro che limitano la potenza di Dio alle sole cose che sono fatte o alle loro qualità: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42, *divisio textus*; d. 43, *divisio textus*; d. 44, *divisio textus*. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, *divisio textus*, f. 219rb G-va L; d. 43, *divisio textus*, ff. 222vb P-223ra D; d. 44, *divisio textus*, f. 225va K-b N.

44 intorno alla nozione di ‘migliore’, applicata a ciò che Dio *può* produrre rispetto a ciò che *di fatto* ha prodotto.

### 3.1 LA POTENZA DIVINA: UN TENTATIVO DI DEFINIZIONE (D. 42)

La sezione *de potentia Dei* si apre, nella lettura di Giacomo, con una questione dedicata alla possibilità stessa di attribuire a Dio la nozione di *potenza*. Se, infatti, ci si limita alla considerazione che l’atto è sempre migliore della potenza, come lo è la forma della materia<sup>51</sup>, sembra che a Dio non debba competere la potenza. Tuttavia, come insegna Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>52</sup>, la potenza può essere considerata secondo una duplice accezione:

- in quanto *potenza passiva*;
- in quanto *potenza attiva*.

Se ci si riferisce al primo significato, bisogna ritenere che in Dio non vi sia potenza alcuna, essendo Egli assolutamente immateriale<sup>53</sup> e, dunque, non suscettibile di patire alcunché; secondo il significato di potenza attiva, invece, bisogna dire che in Dio vi è potenza al sommo grado<sup>54</sup>. Tutto

---

<sup>51</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 8, 1049 b 5. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, recensio et rranslatio Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, Brill, Leiden 1995 (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 188, 247: «prior est actus potentia».

<sup>52</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 co. Da Tommaso dipende anche Egidio, il quale introduce, rispetto all’argomentazione tommasiana, quattro argomenti a conferma dell’attribuzione a Dio della potenza attiva (l’unità, l’immobilità, l’universalità, la formalità): «(...) secundum Philosophum, 5° *Metaphysice*, dupliciter est potentia: actiua et passiua. Et quia quotienscumque aliquid nomen analogice conuenit multis, oportet secundum suam rationem prius conuenire uni eorum. Quia potentia analogice dicitur de actiua et passiua, secundum quod probat Philosophus ibidem, per prius dicitur de Deo potentia actiua quam de passiua. Et quia per se potentia respicit actum, nunquam reperitur aliquid a Deo in actu in quo non reperiatur potentia. Immo quanto magis [*ms.* magis quanto] aliquid est in actu, tanto est magis potens, loquendo de potentia actiua. Et quia Deus maxime est in actu, immo est ipse actus, cum sit ipsum esse, potissime est in eo huiusmodi potentia. Possumus autem quadruplici uia manuduci ad ostendendum in Deo talem potentiam esse. Primo ratione unitatis (...) Secunda uia sumitur ex eius immobilitate. (...) Tertia uia sumitur ex eius uniuersalitate (...) Quarta uia sumitur ex formalitate eius (...) Has 4<sup>or</sup> uias breuiter tangit Dionysius, 5° *de diuinis nominibus*» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, I princ., q. un., co., f. 219vb NP). Analoga l’argomentazione nel commento sentenziario tommasiano, nel quale, alla luce della *pura attualità divina*, l’Angelico afferma l’impossibilità che Dio patisca qualcosa: qui, però, diversamente che nella *Summa*, Tommaso parte dalla considerazione che il nome *potentia* significa innanzitutto il potere dell’uomo e che solo in secondo momento esso viene trasferito alle realtà naturali e, infine, a Dio. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 1 a. 1 co. («nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit, et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, inquantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod conuenit sibi inquantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod conuenit sibi inquantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso»; cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 6, pp. 380ss). La questione sulla potenza manca nel *De veritate*.

<sup>53</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 1, co.: «Cum igitur Deus sit omnino a materia separatus et maxime ei competat per se esse potissime erit sciens et intelligens» (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I princ., q. 2, co., f. 180va L).

<sup>54</sup> Questo argomento, nella *Summa theologiae*, presuppone la pura attualità e la semplice perfezione di Dio (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 3 a. 1 e q. 4 a. 1): esso, inoltre, rimanda alla dimostrazione che Dio è prima causa efficiente, motore primo ed essere primo (cf. *ibid.*, q. 2 a. 3). Cf. D. 3, q. 1, co., f. 5ra («[...] unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens actu. Deus igitue cuius esse est infinitum est infinite cognoscibilis»).



ciò che è, infatti, è principio attivo di qualcosa in quanto è in atto ed è perfetto<sup>55</sup>, mentre è passivo, in quanto manca di qualcosa ed è imperfetto<sup>56</sup>. A Dio – che è atto puro, nel quale non è imperfezione alcuna – compete essere principio attivo e, quindi, potenza attiva al massimo grado, mentre non compete alcuna passività.

Giacomo introduce, a questo punto, una precisazione, relativa al modo di intendere la potenza: essa, infatti, va considerata secondo la triplice relazione che essa comporta: al *soggetto*, all'*atto* e all'*effetto*. Quanto ai primi due modi, la potenza non è in Dio come è nelle creature: in Dio, infatti, la potenza è lo stesso *secundum rem* con la sua sostanza e con la sua operazione<sup>57</sup>, da cui differisce solo logicamente (*solum ratione*)<sup>58</sup>. Quanto al terzo modo, la potenza è in modo simile in Dio e nelle creature, giacché tanto Dio quanto le creature si distinguono realmente (*realiter*) dagli effetti di cui sono principio<sup>59</sup>.

Una volta che si ponga in Dio la potenza attiva, è solo relativamente a questa che si può affermare che *Dio può tutto ciò che è possibile a un altro* (II princ., q. 1). Questo enunciato, come

---

<sup>55</sup> Come si è visto, l'argomento della pura attualità di Dio per spiegare la potenza divina è presente in Tommaso sin dal commento sentenziario: cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., p. 196 (ch. VIII: *Thomas Aquinas on Demonstrating God's Omnipotence*). Non è mancato, tuttavia, chi, come Enrico di Gand, ha ammesso che a Dio si possa attribuire in certo senso la potenza passiva: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 35, q. 2, co., pp. 18, 38-19, 47.60-63 («[...] bene conveniens est ponere potentiam passivam in Deo respondentem tali passioni quae est respectus ad id ad quod habet terminari talis passio, et per illud habet perfici. Et sic generari dicitur passio, quemadmodum generare dicitur actio, et posse generari potentia passiva, sicut posse generare potentia activa, et hoc sine omni transmutatione et imperfectione. Et est talis potentia id ipsum re quid suus actus, non vadens ad ipsum per aliquam transmutationem, sed aeternaliter existens id quid ipse. Unde huiusmodi potentia passiva nullo modo est principium transmutationis neque a se neque ab alio a se. [...] Quod illud modum passionis necesse est ponere in Deo, manifeste ex hoc apparet, quod in Deo necesse est ponere actionem non solum in respectu ad extra, in quod agit ipsum transmutando, sed etiam in respectu ad intra sine omni transmutatione»).

<sup>56</sup> Cf. D. 42, I princ., q. un., co.: «Ratio autem actui principii competit potentie actuae. Nam potentia actua est principium agendi maxime, potentia uero passiva est principium patendi ab alio, ut dicit Philosophus, V *Metaphysice*. Relinquitur igitur quod in Deo sit maxime potentia actua» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 co.). Enrico di Gand ritiene addirittura che, in certo senso, a Dio siano attribuibili più potenze attive, in considerazione dei diversi atti cui si devono riferire diverse potenze: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 35, q. 5, co., p. 40, 25-42: «Quamquam ergo potentia in Deo, considerata secundum id quod est in radice sua prima, cuiusmodi est ipsa divina essentia, sit una tantum, sicut est ipsa essentia, debent tamen dici potentiae activae diversae esse in Deo propter diversitatem actionum ad quas sunt; quae sunt velle et intelligere, et illae quae sequuntur ad istas. Quarum [*ed. quorum*] diversitas patebit inferius, loquendo de divinis actionibus. Patet ergo quod multum peccant dicentes quod potentia activa in Deo simpliciter est una, et absolute, quia ipsa divina essentia, in qua omnis divina potentia radicatur, est unum et idem principium omnium divinorum actuum, quoquo autem modo plures, in quantum scilicet respicit plures actus ad quos refertur, et magis et verius convenit rei, quod ei convenit ex se et in se absolute, quam quod ex ordine et comparatione ad aliud. Quod non est verum omnino, nisi in illis quae de ratione sui nominis dicunt quid absolutum. Illis enim quae de ratione sui nominis non dicunt nisi quid respectivum, quia ratio respectus est eis essentialior quam ratio absoluti, verius et magis conuenit, quod convenit eis ex comparatione et respectu suo ad aliud, quam ex ratione sua absoluta. Et de numero talium est omnis potentia, ut dictum est supra».

<sup>57</sup> Questa precisazione risulta essenziale per comprendere, nella q. 1 della distinzione successiva, l'attribuzione a Dio di una potenza infinita, in modo che l'infinità non sia ricondotta alla sola *virtus* divina o alla Sua operazione.

<sup>58</sup> È possibile così rispondere anche all'argomento della superiorità dell'atto rispetto alla sua potenza, in quanto «quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, ut dictum est, sed utrumque est essentia diuina. Vnde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei» (D. 42, I princ., q. un., ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25, a. 1, ad 2).

<sup>59</sup> Questa differenza tra il modo di intendere la potenza in Dio e nell'uomo appare tutt'altro che secondaria: essa sembra legittimare la preferenza per la soluzione tommasiana dell'*Summa theologiae* (già adottata peraltro nel *De potentia*, q. 1, a. 1), rispetto a quella del commento sentenziario, che parte, invece, dalla considerazione del potere nell'uomo.

insegna Egidio<sup>60</sup>, non è applicabile a Dio, se per potenza si intende quella passiva. La potenza attiva e quella passiva differiscono, infatti, sotto un triplice aspetto:

- ciò che agisce per la sua potenza attiva agisce in quanto tale, mentre secondo la potenza passiva risulta mancante *per se et principaliter*: per questo, come insegna Aristotele<sup>61</sup>, l'errore e il male, che denotano difetto, sono nelle cose per la potenzialità e per la materia;
- secondo la potenza attiva, qualcosa determina un mutamento in qualcos'altro, mentre secondo la potenza passiva è questo stesso qualcosa a essere cambiato<sup>62</sup>;
- la potenza passiva riguarda l'essere, mentre quella attiva l'agire.

Sulla base di queste differenze, risulta che tutte le cose che denotano un difetto o nell'essere mutate o nell'acquisizione di qualche essere, sebbene siano possibili alle creature, non sono possibili a Dio. Così, le cose che sono in potere delle creature e non di Dio si riducono a tre e riguardano tutte la potenza passiva: Dio *non può*

- ciò che denota un difetto, come il peccare;
- ciò che comporta una mutazione o un moto, come il camminare e il correre;
- ciò che cessa di essere e ciò che acquisisce un nuovo essere, come il morire e il corrompersi<sup>63</sup>.

Queste tre cose (*mancare di qualcosa, subire mutazione, acquisire un nuovo essere*) non si rapportano alla potenza attiva allo stesso modo, in quanto l'*essere mancante* si discosta radicalmente dall'ordine della potenza attiva, che non manca di nulla né in sé né in altro, mentre l'*essere mutato* o l'*acquisire un nuovo essere* si possono collocare, in qualche modo, sotto l'ordine della potenza attiva. Infatti, anche se ciò che agisce in quanto agente non subisce mutazione (né

---

<sup>60</sup> L'argomentazione egidiana riprende, approfondendola, la posizione di Tommaso nel commento sentenziario: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 co. («quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae in quantum deficit a representatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuat. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiatur. Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere»). Questo articolo manca, invece, nella *Summa theologiae*.

<sup>61</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 9, 1051 a 15-19. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 192, 358-362: «Necesse autem et in malis finem et actum esse deteriore potentia; quo denim potens: idem ambo contraria. Palam ergo quia non est aliquid quod malum praeter res; posterius enim ipsi nature malum quam potentia».

<sup>62</sup> Ancora una volta, occorre riferirsi all'insegnamento di Aristotele: cf. *ibid.*, V, 12, 1019 a 32-35.

<sup>63</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, 1-3, pp. 294, 15-295, 23.

acquisisce un nuovo essere), altre cose possono mutare (e ricevere un nuovo essere) per opera dell'agente secondo la sua potenza attiva. Dio, dunque, non può in sé le cose predette (quali il correre o il corrompersi)<sup>64</sup>, ma le può in altro, in quanto può far sì che qualcosa sia mutato e che acquisisca un nuovo essere o che perda l'essere che ha. Tuttavia Egli non può peccare né in sé né in altro, in quanto il peccato non ha una causa efficiente, ma solo deficiente e, come gli altri difetti, non soggiace di per sé all'ordine della potenza attiva se non in qualche modo accidentalmente, in quanto dai difetti possono essere tratti alcuni beni e alcune perfezioni.

Che a Dio non sia possibile tutto ciò che è possibile ad altro non costituisce, dunque, un limite alla Sua onnipotenza: questa, infatti, è tale da potersi estendere anche a ciò che è impossibile alla natura (q. 2), diversamente da quanto afferma Averroè<sup>65</sup>, per il quale, poiché Dio non agisce che mediante le cause seconde (in quanto nulla di immateriale può operare una mutazione su ciò che è materiale), non può fare ciò che a queste non è possibile, nell'ordine della natura. Occorre precisare, a questo proposito, che *qualcosa è impossibile* secondo un duplice significato:

- perché *ripugna all'essere*, come la verifica dei contraddittori. In tal senso, ciò che è impossibile alle realtà create lo è anche a Dio<sup>66</sup>, per il fatto che un tale impossibile non può soggiacere ad alcuna potenza, dal momento che si sottrae del tutto alla *ratio entis et possibilis*;
- perché esso *non soggiace ad alcuna virtus creata*. In tal senso, ciò che è impossibile alle creature è possibile a Dio<sup>67</sup>. Bisogna allora considerare la differenza che intercorre tra la

---

<sup>64</sup> Ciò non contraddice l'onnipotenza divina, in quanto Dio è onnipotente solo secondo la potenza attiva: cf. D. 42, II princ., q. 1, ad 1 («Deus dicitur omnipotens secundum potentiam actiuam non autem secundum passiuam. Vnde, quod Deus non potest moueri et pati non repugnat omnipotentie»; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 3 ad 1).

<sup>65</sup> AVERROES, *In Metaph.*, VII, text. comm. 28, f. 178ra C («impossibile est quod formae separate transmutent materiam, non enim transmutat materiam, nisi illud, quod est in materia»).

<sup>66</sup> L'argomento della impossibilità che Dio faccia qualcosa che implica contraddizione ritorna di frequente nella successiva produzione di Giacomo. Nella q. 1 della *II de quolibet* («Utrum Deus possit facere quodcumque accidens sine subiecto»), Giacomo afferma che «illud Deus non potest quod implicat contradictionem» (*II de quolibet*, q. 1, p. 8, 116-117). Nella q. 10 della *III de quolibet* («Utrum Deus possit ponere in materia rationem seminalem animae rationalis»), viene ribadito il principio secondo cui «semper est magis tenendum ea Deum posse quam non posse, nisi evidens appareat contradictio» (*III de quolibet*, q. 10, p. 146, 30-31). Nella q. 1 della *IV de quolibet*, chiedendosi se Dio possa creare la materia senza la forma, Giacomo riporta due opinioni che egli presenta come contrarie proprio sulla base dell'utilizzo di questo argomento: «Quidam enim dicunt quod Deus non potest facere materiam sine forma, quia non est hoc possibile fieri, cum implicet contradictoria (...) Alii vero dicunt quod Deus potest facere materiam sine forma, nec in hoc implicatur aliqua contradictio» (*IV de quolibet*, q. 1, pp. 2,26-27; 3, 55-56). La risposta del Dottore speculativo conferma il valore accordato all'argomento: «harum igitur duarum opinionum, quae sibi videntur oppositae, quae sit verior, ille plene novit qui solus sua potentiam comprehendit. Posset tamen dici quod opiniones dictae non sunt sibi oppositae, quia ex diversis considerationibus procedunt. Illi enim qui dicunt Deum hoc non posse quia implicat contradictionem, videntur attendere ad nostram cognitionem quae non capit quomodo sit hoc possibile et quomodo non implicetur contradictio. Alii vero qui dicunt Deum hoc posse videntur attendere ad immensitatem divinae potentiae, quae nostram cognitionem excedit» (*ibid.*, p. 6. 131-139). Cf. anche *I de quolibet*, q. 2, p. 32, 545.

<sup>67</sup> Questi due argomenti (quello del ripugnare l'essere e quello del soggiacere a una *virtus creata*) sono tratti dal commento sentenziario di Tommaso, nel quale il potere viene considerato in rapporto al soggetto che può (e dunque in rapporto alla sua *virtus*) e a ciò che è possibile (e dunque in rapporto al suo *poter essere o non essere*): cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 co. («posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile: et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis, et aliquid ex parte possibilis. Nullum

*virtus* divina e quella creata (per cui vi sono cose possibili alla prima, che non lo sono alla seconda) e Giacomo lo fa riportando, in maniera sintetica, la posizione egidiana:

- a) in primo luogo, la *virtus* divina, diversamente da quella creata, si estende a tutte le cose;
- b) in secondo luogo, la *virtus* divina supera in vigore ogni *virtus* creata, essendo infinita;
- c) in terzo luogo, le cose che Dio può mediante l'ordine delle cause le può anche una volta che si rimuova tale ordine (*praeter ordinem causarum*), in quanto la *virtus* delle cause seconde è più perfetta nella causa prima; la natura creata, invece, non può prescindere da questo ordine;
- d) infine, la potenza divina non presuppone alcun soggetto, come invece la potenza della creatura: Dio, infatti, può produrre qualcosa dal nulla.

In quanto causa prima, dunque, Dio può agire anche sulle realtà materiali, senza doversi unire ai sensi, in quanto in Lui è contenuta ogni *virtus* creata<sup>68</sup>.

In linea con Tommaso, dunque, Giacomo si sottrae a ogni possibile forma di *occasionalismo*<sup>69</sup>, affermando che, in forza dell'ordine delle cause seconde, non bisogna attribuire

---

autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse; quia potentia ejus defectum habere non potest. Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest: et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est. Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corruptendum. Unde quiddam non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis; sicut dicitur non scire falsum quod a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur: et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit; et hoc est quod Augustinus dicit: *si quis dicit: Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint; non videt se hoc dicere: faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit*. Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicatum est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc est simul habere tres et non habere. Et ex hoc ulterius sequitur quod non possit facere esse aliqua opposita simul in eodem; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quiddam in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi. Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui»).

<sup>68</sup> Cf. D. 42, II princ., q. 2, ad 1; AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 2, ad 1, f. 221rb G. L'argomento che Giacomo trae dal commento egidiano risale, in realtà, a Tommaso. Cf. THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 16 a. 9 sed c. 2: «substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXIII, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1982). Cf. anche *S. th.*, I q. 91 a. 2 co. («ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III de Trin. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo»): qui l'Angelico esclude che la prima produzione del corpo umano dipenda da una causa seconda, sia che si tratti di angeli – i quali, essendo sostanze immateriali, non possono produrre un composto di materia e forma –, sia che si tratti di un composto di materia e forma che non sia l'uomo: questa produzione ha richiesto l'azione immediata di Dio.

tutto ciò che avviene nell'ordine delle realtà create direttamente a Dio: la perfezione del Creatore, infatti, si manifesta nella perfezione delle creature e nel loro potere causale. Al tempo stesso, però, il riconoscimento che la *virtus* divina non è esaurita dalla cause seconde, consente di affermare che Dio può fare anche da solo quanto normalmente fa tramite le cause seconde<sup>70</sup>.

La distinzione 42 si chiude con una questione dedicata alla definizione di *(im)possibile* in rapporto alle cause superiori o inferiori (q. 3).

Si dice che *qualcosa è possibile* in due sensi<sup>71</sup>:

- In *senso assoluto*, si dice che qualcosa è 'possibile' per la relazione del predicato al soggetto, in quanto tra di essi non vi è contraddizione<sup>72</sup>. In questo caso si parla di *possibile secundum se*.
- In *senso relativo*, si dice che qualcosa è possibile in relazione a una potenza attiva e un tale possibile si dice semplicemente *possibile secundum causam proximam*: di quest'ultima l'effetto imita le condizioni. Un effetto che ha per causa prossima una qualche creatura si dice 'possibile' o 'impossibile' semplicemente secondo la causa inferiore, mentre quell'effetto che ha solo Dio come sua causa immediata si dice 'possibile' o 'impossibile' secondo la causa superiore.

Pertanto, poiché qualcosa si dice semplicemente *possibile* secondo ciò che più imita e poiché l'effetto segue le condizioni della causa prossima più che di quella superiore (benché questa sia più potente), la possibilità o l'impossibilità va considerata semplicemente *secondo le cause immediate* siano esse superiori o inferiori<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. MAIMONIDE, *Guida dei PerpleSSI*, I, 73, pp. 277-280 (si tratta della *sesta premessa* in cui vengono riportate le opinioni dei Mu'taziliti, che affermano la creazione continua degli accidenti, e degli Ash'ariti, i quali ritengono che Dio crei nell'uomo la volontà, il potere di fare ciò che vuole e l'atto).

<sup>70</sup> È questo un corollario della prima proposizione del *Liber de causis* («Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis»). Cf., al riguardo, THOMAS DE AQUINO, *Super librum de causis expositio*, ed. H.D. Saffrey, Vrin, Paris 2002, prop. 1, pp. 6, 22-7, 16: «Deinde cum dicit: Et causa prima etc., probat tria praedicta per rationem. Primum autem, scilicet quod causa prima plus influat quam secunda, sic probat: eminentius convenit aliquid causae quam causato; sed operatio qua causa secunda causat effectum, causatur a causa prima, nam causa prima adiuvat causam secundam faciens eam operari; ergo huius operationis secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa causa prima quam causa secunda. Proclus autem expressius hoc sic probat: causa enim secunda, cum sit effectus causae primae, substantiam suam habet a causa prima; sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus; ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa. Esse ergo causam effectus inest primo causae primae, secundo autem causae secundae; quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda. (...)».

<sup>71</sup> Cf. ID., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 9 l. 3 n. 1811: «possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilita quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala - R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae 1973).

<sup>72</sup> Analoga opinione in HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VI*, q. 3, co., pp. 42, 18-48, 91.

<sup>73</sup> L'argomentazione riprende, evidentemente, il commento sentenziario di Tommaso, da cui dipende, a sua volta, anche Egidio. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 co. («impossibile est dupliciter. Aliquid

### 3.2 LA POTENZA DIVINA E LA SUA ESTENSIONE (D. 43)

La potenza divina è da ritenere *infinita* (q. 1), benché a questa affermazione si oppongano due argomenti:

- il primo riguarda l'impossibilità di un effetto infinito;
- il secondo, su cui convengono le autorità di Aristotele e di Agostino, riguarda la considerazione che Dio non muove istantaneamente<sup>74</sup>.

Per Giacomo, la potenza attiva di un agente si deve considerare infinita quanto alla *durata* o quanto al *vigore*<sup>75</sup>:

---

enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus conditiones effectus sequitur, ut prius dictum est. Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori». Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 3, co., f. 221va M-b O («Si loquimur de simpliciter prout simpliciter dictum est absolute et sine additamento, tunc distinguendum est de effectibus, quia huiusmodi effectus uel sunt apti nati produci solum secundum causas superiores, et de talibus proprie non est questio, attamen possibilitas et impossibilitas in eis iudicanda est secundum superiores causas cum solum secundum ea seduci habeant. Si uero huiusmodi effectus habent educi secundum utrumque genus causarum, debent dici possibles et impossibles secundum inferiores causas, quia tunc a proximis causis potissime conditiones trahunt et eas maxime imitantur: ideo uita et visio in que possunt cause secunde iudicanda sunt secundum eas ut quid potest uiuere uel aquirere uitam secundum causas inferiores debet dici possibile tale. Quid uero solum secundum superiores impossibile dici potest, unde mortuum uiuere, cecum uidere et talia absolute et absque additamento impossibilia dici possunt. Si uero accipiatur simpliciter tale quid est per omnem modum tale, tunc de possibili et impossibili non est pariter iudicandum, sed possibilitas attendenda est secundum causas inferiores, impossibilitas uero secundum superiores. Nam quid est possibile secundum inferiores etiam est possibile secundum superiores et ita per omnem modum est possibile; econuerso autem de impossibilitate, quia quid est impossibile secundum superiores est impossibile secundum inferiores et ita per omnem modum est impossibile»).

<sup>74</sup> Cf. D. 43, q. 1, arg. 2: «Preterea Philosophus probat in VIII *Physicorum* quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moueret in instanti. Deus autem non mouet in instanti, tum quia repugnat ipsi motui, tum etiam quia secundum Augustinum, *Super Genesim ad litteram*, Deus mouet creaturam spiritualem per tempus et corporalem per locum et tempus. Non igitur est Dei potentia infinita» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 arg. 3; ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 10, 266 a 31ss. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 336, 1ss; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, VIII, 20-21: CSEL 28/1, pp. 259, 32-260, 7). L'*istantaneamente* (in *instanti*) corrisponde all'espressione *in non tempore*, con riferimento alla indivisibilità dell'istante rispetto al fluire del tempo.

<sup>75</sup> Gli argomenti del vigore e della durata si ritrovano, sulla scia di Bonaventura (cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 43, art. un., q. 1, co., p. 606b), anche in Enrico di Gand, che considera il primo come un argomento *a priori*, in quanto legato alla considerazione dell'essenza divina in sé, e il secondo come un argomento *a posteriori* (la durata, infatti, si riferisce all'azione mediante la quale l'essenza divina, che è *intensivamente* infinita, si rapporta alle realtà create): cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 35, q. 6, co., p. 51, 4-10 («Et ideo oportet quod illa virtus influens aliis perseverantiam in esse, excedat quamcunque virtutem finitam vigore quam possibile est dari; qualis non est nisi infinita vigore. Et hoc duplici via habet declarari, una a priori ex comparisonem ad ipsam divinam essentiam, et hoc quoad infinitatem eius in [ed. om. in] intensione, alia a posteriori ex comparisonem ad eius actionem circa mundanam creaturam, et hoc quoad infinitatem eius in durationem»).

- poiché una qualunque realtà riceve *virtus* dall'essere, la durata della *virtus* deve corrispondere alla durata dell'essere. Nel caso di Dio, l'essere è misurato dall'eternità<sup>76</sup>, che non ha né inizio né fine, e quindi la *virtus* divina è infinita nella durata;
- quanto più un agente possiede la forma in virtù della quale agisce, tanto maggiore è la sua potenza attiva: quanto più un corpo è caldo, ad esempio, tanto maggiore è il suo potere di riscaldamento. Essendo infinita l'essenza con la quale Dio agisce, anche la Sua potenza deve essere infinita<sup>77</sup>.

Se il secondo argomento (quello del *vigore*) è di derivazione chiaramente tommasiana, meno evidente appare la provenienza del primo (quello della *durata*), sul cui sfondo vi è, comunque, la concezione tommasiana dell'eternità, che *manca di principio e di fine*<sup>78</sup>. L'utilizzo della nozione di

<sup>76</sup> Cf. D. 38, q. 4, co.: «Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate mensuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia que sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 9 co.). Nella q. 9 della *I de quolibet*, Giacomo, richiamando la proposizione 54 dell'*Elementatio theologica* di Proclo distingue in maniera molto chiara le due forme di durata che sono il tempo e l'eternità (cf. *I de quolibet*, q. 9, p. 130, 71-80): «l'eternità è la misura unica e indivisibile dell'essere divino» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, p. 131) – anche se essa può essere partecipata (ed in tal caso si parla di una *aeternitas diminuita*: cf. *I de quolibet*, q. 9, p. 132, 146-150).

<sup>77</sup> Questo secondo argomento è tratto da THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 co. Tommaso, però, non parla di 'vigore' (termine che, invece, risulta tratto da Egidio). Questo argomento richiama, a sua volta, l'argomentazione sviluppata da Tommaso nel commento sentenziario, dove l'Angelico, più ampiamente, distingue il fine (o termine) della *quantità* (come il punto rispetto alla linea) e quello dell'*essenza* (intendendo in questo secondo caso l'ultima differenza costitutiva, che definisce l'essenza della specie): solo assumendo il 'fine' secondo questa accezione è possibile ammettere che l'essenza divina sia infinita, senza cadere nell'equivoco di quanti ritengono che l'essenza di Dio sia infinita in ragione della sola virtù. Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 1 co.: «infinitem potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum, quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est. Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est. Et ideo aliter dicendum, quod secundum philosophum, finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in Lib. de causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus». Cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., pp. 127-130, in particolare p. 129 (ch. V: *Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act Is Unlimited*).

<sup>78</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co. («aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si

durata nell'ambito della trattazione sull'infinità della potenza divina appare, peraltro, tutt'altro che 'pacifico', soprattutto all'indomani della censura del 1277<sup>79</sup>, con la condanna della posizione di quanti, sulla base della tradizione peripatetico-araba, riducono l'infinità della potenza divina al potere di causare un movimento infinito<sup>80</sup>. Già Egidio, nel suo commento, aveva richiamato tale dottrina<sup>81</sup>, affermando che essa è portatrice di verità solo in quanto *sottintende* che un agente in grado di muovere per un tempo infinito non è mosso né conservato nell'essere da altro:

Hec autem demonstratio si solum superficialiter inspiciatur solum uidetur arguere Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore. Nam si aliqua uirtus in mouendo non lassaretur qua ratione moueret per diem posset mouere per annum et per infinitum tempus, propter quod aliqui crediderunt de intentione Aristotelis et sui Commentatoris esse Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore, sed predicta Philosophi uia requirit ulteriorem intellectum quam uerba sonent. Nam cum sol secundum ipsum per infinitum tempus ista inferiora moueat, si hoc arguere infinitatem uirtutis in corpore esset uirtus infinita, quod est contra Philosophum.

---

quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore. Alii vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adueniat, et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconueniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius. Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur». Rispetto a quanto proposto nel commento sentenziario (dove la distinzione tra eternità ed *aevum* si basa su criteri essenzialmente ontologici: l'eternità si riferisce, cioè, all'essere che non ha bisogno di altro e non è limitato da altro), nella *Summa* Tommaso propone una distinzione tra eternità ed *aevum* che si basa su di un fattore accidentale, che è la concomitanza di operazioni mutevoli (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., pp. 113-114).

<sup>79</sup> Tra i teologi, che, prima del 1277, hanno affermato l'infinità della potenza divina secondo la durata ricordiamo Bonaventura: cf., ad esempio, BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 43, art. un., q. 1, co., p. 606b: «divinam potentiam est ponere omnino et in actu et in habitu infinitam; sicut probatum est per effectum a posteriori, quia habet effectum infinitum duratione et infinitos appositione, ad quos comparatur ut actus purus et ut tota causa. Et ideo est habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum; et necesse est, cum habeat totum, quod unquam habitura est, et ex se habeat, quod ipsa infinita sit. (...)».

<sup>80</sup> Si considerino, al riguardo, i già citati articoli 29 e 62: cf. CUP, I, 473, p. 545, art. 29 e p. 547, art. 62.

<sup>81</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 1, co., f. 223rb F: «Philosophus istam questionem determinat et pertractat, 8<sup>o</sup> *Physicorum*. Enim ostendit ibi Deum habere uirtutem infinitam, quia mouet uel mouere potest in tempore infinito. Imaginatur enim quod posse reuoluere infinities celum circa terram per infinitum tempus esse non possit sine infinitate uirtutis; nam si per maius tempus mouere celum et pluries circa terram reuoluere requirit maioritatem uirtutis, ex quo ponitur in Deo potentia ad mouendum per infinitum tempus et ad infinities reuoluendum ipsum, oportet in eo esse potentiam infinitam».



Si ergo uia predicta ueritatem habere debet, quod mouens uel habens potentiam ad mouendum in tempore infinito habet uirtutem infinitam, subintelligendum est quod moueat principaliter non ab alio motus nec ab alio in esse conseruatus, et sic solum Deum ponimus infinite potentie, quia alia ab ipso uel mouent mota uel non mouent principaliter, sed secundario et uel ut ab alio in esse conseruata<sup>82</sup>.

Per sottrarsi ai limiti e ai rischi della dottrina aristotelica evidenziati da Egidio e dai censori, Giacomo, parlando di *duratio essendi*<sup>83</sup>, pone la durata in relazione anzitutto con l'*esse*<sup>84</sup>, in modo

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, FG. Di qui, lo sviluppo successivo dell'argomentazione egidiana (ripresa da Giacomo nella questione successiva) intorno all'infinità della *virtus* divina, sulla base di tre argomenti: essa non è recepita in una materia; non è contratta ad alcun genere o specie; non si appoggia sulla *virtus* di altro, ma è la *virtus* da cui dipende ogni altra *virtus* (*ibid.*, 223rb G-va I)

<sup>83</sup> La nozione di *duratio essendi* viene più volte utilizzata da Egidio nel *De mensura angelorum*: collocando la composizione del *De mensura angelorum* nell'arco di tempo compreso tra il 1288 e il 1289 (cf. S. DONATI, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1 [1990], pp. 57-58, nota 145 e 66, note 177 e 178), è difficile poter dire se Giacomo lo abbia conosciuto o, semplicemente, ne abbia seguito la 'gestazione' mentre teneva la sua lettura delle *Sententiae*. In mancanza di riscontri testuali precisi, ci sembra possibile, comunque, ravvisare nell'argomento in questione la presenza di suggestioni neoplatoniche, che sembrano dipendere anzitutto dalla *Elementatio theologica* di Proclo (cf. PROCLUS DIADOCCHUS, *Elementatio theologica*, prop. 84 – *Omne semper ens infinite potentie est* –, prop. 85 – *Omne quod semper fit infinitam ipsius fieri habet potentiam* –, prop. 86 – *Omne enter ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam* –, p. 44). L'*Elementatio* è, in effetti, un'opera ben nota ad Egidio prima del 1285 (G. PINI, *Le letture dei maestri dei frati agostiniani* cit., p. 107); alla sua diffusione in ambiente parigino, inoltre, sembra aver contribuito lo stesso Tommaso d'Aquino, che nel 1268 avrebbe portato con sé dall'Italia una copia della tradizione latina appena effettuata da Guglielmo di Moerbeke (cf. C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et saint Thomas*, in *Guillaume de Moerbeke* cit., pp. 71-72; P. PORRO, *The University of Paris in the thirteenth century. Proclus and the Liber de causis*, in *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, a c. di S. Gersh, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 266-267). L'*Elementatio*, infine, ha costituito, insieme ad altre opere procliane, una fonte di primaria importanza nella produzione letteraria della 'maturità' di Giacomo (cf. *ibid.*, pp. 269-275). Non è da escludere, comunque, una influenza del commento tommasiano al *Liber de causis*: qui, l'infinità nella durata (vale a dire la *permanenza infinita nell'essere*) viene definita in termini di potenza infinita (*potenza d'essere*) ed è attribuita a Dio. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Librum de causis expositio*, prop. 4, p. 30, 11-18: «Omne enim immobiliter ens infinitum est secundum potentiam essendi; si enim quod potest magis durare in esse est maioris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est, quantum ad hoc, infinitae potentiae. Unde ipse [scil. Proclus] praemisit in lxxxv<sup>a</sup> propositione: Omne enter ens infinitum est, non secundum multitudinem, neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam, scilicet existendi, ut ipse exponit. Si autem aliquid sic haberet infinitam uirtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus, ut dicitur infra in 16<sup>a</sup> propositione»; cf. anche prop. 16, pp. 94, 8-12 e 95, 4-6: «(...) *infinita potentia* dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in 4<sup>a</sup> propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem uirtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam. (...) secundum intentionem huius AUCTORIS [scil. Dionysii], hoc *primum infinitum* a quo omnes uirtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus». Quanto all'avverbio *enter*, esso «è termine desunto dalla versione latina dell'*Elementatio* procliana (ad es. prop. 88), e indica l'essere stabile in contrapposizione a quello caratterizzato dalla motilità» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., p. 130, nota 176; per la traduzione latina utilizzata da Tommaso, cf. G. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus*, in «Revue Philosophique de Louvain» 51 [1953], pp. 349-373, in particolare p. 352). Cristina D'Ancona Costa traduce l'avverbio con *essenzialmente*, facendo notare come esso sia qui spiegato da Tommaso con l'avverbio *existenter* e, nel commento alla prop. 12, con *per modum entis* (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al 'Libro delle cause'*, a c. di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986, p. 185, nota 14). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Librum de causis expositio*, prop. 2, p. 13, 3-12 e prop. 12, pp. 78, 23-79, 3: «In graeco enim 'evon' aeternitas dicitur sicut et 'anthropos' homo. His igitur praemissis sciendum est quod haec propositio in libro Procli LXXXVIII inuenitur sub his uerbis: Omne enter, vel existenter, ens aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate. Dicitur autem *enter ens* per oppositum ad mobiliter ens, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moueri; per quod datur intelligi quid est quod in hoc libro dicitur *omne esse superius*, quia scilicet est supra motum et tempus. (...) Subdit enim quasi exponens: *quod est quia in esse sunt uita et intelligentia, et in uita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et uita*, quod est omnino

corrispettivo a quello in cui il vigore di un agente viene messo in relazione con la sua *essentia*<sup>85</sup>. Entrambi gli argomenti (quello della *duratio* e quello del *vigor*) sono così ricondotti alla costituzione ontologica stessa dell'agente, al suo *essere* e alla sua *essenza*, che, realmente distinti nelle creature, non lo sono invece in Dio, il cui essere non è altro dalla Sua essenza: come Giacomo stesso avrebbe chiarito alcuni anni più tardi, nella q. XX *de divinis praedicamentis*, la durata è, infatti, un certo *modo di essere* di una *res*:

[*scil. duratio*] dicit solum modum quemdam essendi realiter, non quidem respectum, sicut illa septem praedicamenta quae dicuntur significare circumstantias rei secundum absolutum<sup>86</sup>.

Se, quindi, non è possibile attribuire a Dio *proprie et realiter* la categoria 'quando', in quanto implicante una relazione (*habitus*)<sup>87</sup>, che ha come fondamento la durata di una cosa (*misura intrinseca*) – durata che può essere messa in rapporto con un termine *esterno* (*misura estrinseca*)<sup>88</sup> –, non è da escludere la possibilità di riferire a Dio la durata, intesa come un *permanere nell'essere*<sup>89</sup>:

---

idem cum verbis PROCLI. Addit autem PROCLUS in sua propositione expositionem modi quo unum horum sit in alio, dicens: Sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero enter (id est per modum entis) entia omnia; quasi dicat quod omnia tria praedicta sunt in intellectu intellectualiter, in vita vitaliter, in esse essentialiter. Sed hoc quod ponitur loco huius in hoc libro, videtur esse corruptum et malum intellectum habere».

<sup>84</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad s.c. 9 («duratio autem significat quamdam permanentiam»). Cf. anche AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, q. 3, co., f. 43vb: «(...) ipsa duratio non dicit rem aliam supra esse». Giacomo si mostra in linea con quanto emerso dalla censura del 1277, circa la non riducibilità dell'infinità della potenza divina alla sola produzione di un moto infinito: la proposizione condannata è quella secondo cui «Deus est infinite virtutis, non quia facit aliquid de nihilo, sed quia continuat motum infinitum» (*CUP*, I, 473, p. 547, art. 62).

<sup>85</sup> Già nella distinzione 8, d'altro canto, riprendendo Tommaso, Giacomo aveva affermato che «sicut ratio temporis consequitur motum, ita ratio eternitatis consequitur immutabilitatem. Sicut enim ratio temporis consistit in numero prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod omnino est extra motum consistit ratio eternitatis. 'Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, ut infra patebit, sibi maxime competit esse eternum. Nec solum est eternus, sed est sua eternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua eternitas'. Eternitas enim consequitur esse sicut prima eius mensura. Cum ergo essentia diuina sit suum esse, erit et sua eternitas» (D. 8, q. 2, a. 2, co. f. 14vb; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 2 co.).

<sup>86</sup> *De divinis praedicamentis*, XX, p. 356, 107-109. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, q. 5, ad 5, f. 53rb: «quantitas durationis non est nisi quidam modus essendi».

<sup>87</sup> È questa la tesi di Semplicio: cf. SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d'Aristote* cit., II, p. 468, 53-57).

<sup>88</sup> *De divinis praedicamentis*, XX, p. 366, 396-400: «Est igitur quando distinctum praedicamentum et dicit nudam habitudinem et cetera in re quae dicitur esse in tempore, non autem in ipso tempore; et eius fundamentum est duratio aliqua quae est mensura intrinseca et durationis fundamentum per consequens: terminus autem eius est duratio aliqua extrinseca».

<sup>89</sup> La prospettiva di Giacomo, come si diceva, non sembra molto lontana da quella di Egidio nel *De mensura angelorum*, quanto alla possibilità di concepire la durata in relazione all'*esse* di una *res*: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, q. 3, co., Venetiis 1503, f. 43vb («tamdiu res durat quamdiu res est. Et quia nihil aliud est rem durare quam rem esse et rem ulterius non durare quam ulterius non esse, duratio non dicit aliud quam ipsum esse, sed duratio rei et esse rei dicunt unam et eandem rem secundum aliam et aliam rationem. Eadem enim res secundum quod est actus entis in actu ut est in actu uel secundum quod est actus existentis ut est existens dicitur esse rei, secundum enim quod [est] res illa continuatur in tali esse uel in tali essentia dicitur duratio eius. Si ergo duratio rem ullam addit supra esse, quia esse et esse hoc modo quod duret uel quod contrarietur in tali esse non dicit rem aliam ab ipso esse, sed solum in hoc exprimi modus essendi. Si ergo eum sit idem quod ipsa duratio euiterni, eum nullam rem addit supra

la durata infatti esprime un modo di essere delle cose, attraverso cui è possibile conoscere quanto a lungo ognuna di esse permane nell'esistenza, e che in quanto tale appartiene alla categoria della quantità; ogni *habitus* esprime invece qualcosa di relativo, e appartiene pertanto o alla categoria della relazione o alle sei categorie minori<sup>90</sup>.

Insieme con il tempo, l'eternità è una misura della durata<sup>91</sup>; tempo ed eternità, tuttavia, presentano una triplice differenza:

Primo quidem ex parte mensuratorum, quia aeternitas mensurat esse, tempus vero mensurat motum proprie loquendo. (...) Secundo distinguuntur ex modo mensurandi, quia aeternitas mensurat secundum totum, tempus autem secundum partem. Unde aeternitas est simul tota, sine successione; tempus vero non simul totum, sed successionem habens. (...) Tertio distinguuntur ex habitudine ad terminum. Nam aeternitas terminum caret, quia nec incipit nec desinit; tempus autem est duratio terminalis, quia et incipit et desinit, vel secundum totum et partes secundum doctrinam fidei, vel secundum partes licet non secundum totum secundum philosophos. (...) tempus est quaedam deficiens participatio aeternitatis<sup>92</sup>.

È questo lo sviluppo di quanto, riprendendo Egidio<sup>93</sup>, Giacomo afferma già nella lettura sentenzia, dalla quale emerge l'assunzione di un preciso modello di 'temporalità' che,

---

esse ipsum. Si autem dicatur quod duratio euiterni non est idem quod euum, sed est id quod mensuratur per euum, cum mensura secundum intellectum sit prior mensurato, si enim eui non est ipsa duratio essendi, sed est id quod mensurat durationem ipsius esse, tunc esse immediatus se habebit ad esse quantum ipsa duratio que mensuratur per euum. Sed si ipsa duratio non dicit rem aliam supra esse, multo magis et euum nullam rem addit supra esse, sicut nec ipsa duratio». Come Porro ha notato, tuttavia, la distanza tra Egidio e Giacomo consiste nel fatto che per il secondo «paragonando l'*aevum* al 'quando' Egidio ha surrettiziamente sovrapposto all'idea logica di *habitus* la nozione fisica o metafisica di *duratio*. (...) in nessun modo tale durata equivale – come sembra invece implicitamente concedere Egidio – al 'quando stesso': il 'quando' non è la durata delle cose o dei movimenti finiti, ma il semplice rapporto tra la durata intrinseca delle cose (che bisogna pur sempre presupporre) e ogni altra durata estrinseca» (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., pp. 448; 452). L'impossibilità di attribuire a Dio il 'quando' non dipende, entro tale prospettiva, da una mancanza di durata intrinseca, ma dal fatto che questa non può essere messa in rapporto con le altre come se fosse da esse e con esse misurata, essendo piuttosto essa stessa il fondamento di ogni altra durata.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 450. Riferendo l'infinità alla permanenza nell'esistenza, Giacomo si sottrae all'obiezione tommasiana mossa contro quanti riducono l'infinità divina alla sola considerazione della quantità della virtù (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib 1 d. 43 a. 1 a. 1 co.).

<sup>91</sup> Giacomo riduce a due le misure della durata sulla base della riconduzione dell'*aevum* all'*aeternitas*: «*aevum* non est alia mensura quam aeternitas, si proprietates nominis considerentur. *Aevum* enim graece, latine dicitur aeternitas» (*I de quolibet*, q. 9, p. 128, 23-25). L'eternità, comunque, «non è la durata infinita, ma l'unico istante indivisibile, assolutamente inesteso, in cui si racchiude l'essere sussistente» (P. PORRO, *Un tempo per le cose. Il problema della durata dell'essere sostanziale nella ricezione scolastica di Aristotele*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a c. di L. Ruggiu, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 147).

<sup>92</sup> *De divinis praedicamentis*, XX, pp. 357, 144-145; 358, 150-153 e 160-166. Cf. *I de quolibet*, q. 9, pp. 128, 27-130, 70. Cf. PROCLUS, *Elementatio theologica*, prop. 54, p. 29, 1-7: «*Omnis eternitas mensura est eternorum et omne tempus temporalium; et hee due mesure sunt solum in entibus vite et motus. Omne enim mensurans aut secundum partem mensurat aut totum simul adaptatum ei quod mensuratur. Quod quidem igitur secundum totum mensurat eternitas est, quod autem secundum partes tempus. Due igitur sunt mesure sole, hec quidem eternorum, hec autem in tempore existentium*».

<sup>93</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum*, d. 19, I pars, II princ., q. 2, a. 1 co., ff. 105vb Q-106ra D: «oportet nos dicere eternitatem ab aliis mensuris differre, quia, secundum quod scribitur 4<sup>o</sup> *Metaphysice*, mensura est unigena mensurato. Secundum igitur quod mensura differunt, et mesure different. Non igitur successiuorum et

distinguendo concettualmente l'*aevum* dall'*aeternitas* (benché i termini risultino equivalenti in greco), attribuisce il primo alle sole realtà create spirituali e incorruttibili<sup>94</sup>:

‘secundum Philosophum X *Metaphysice* mensura semper debet esse unigena mensurato. Igitur secundum quod mensurata differunt, oportet et ipsas mensuras differre. Et ideo non erit una mensura successiuorum et permanentium, immo proprie loquendo, quia Deus, qui mensuratur eternitate, in infinitum distat ab aliis entibus, eternitas ab omni alia mensura in infinitum distabit. Vt tamen habetur differentia ipsius ad alias mensuras, notandum quod eternitas mensurat esse. Non autem quodlibet esse, sed esse extra terminos. Mensuratum ergo eternitatis duo habet: primum est quod est esse et propter hoc dicit Dionysius quod eternitas

---

permanentium per se erit mensura una, propter quod eternitas, que permanentia mensurat, erit idem quod tempus, quod est mensura successiuorum. Immo, si uolumus proprie loqui, si est differentia mensurarum secundum quod mensurata differunt, eternitas in infinitum ab omni alia mensura distabit. Nam cum eternitas sit mensura solius Dei, secundum quod hic de eternitate loquimur et Deus, qui ab eternitate mensuratur, in infinitum distat ab omni alio ente, eternitas ab omni alia mensura distabit in infinitum. Tamen ut habebamus differentiam ipsius eternitatis ad alia. Notandum quod eternitas mensurat esse, non quodlibet, sed esse extra terminos. Duo igitur sunt aduertenda in mensurato eternitatis: quod sit esse et quod sit extra terminos. Primum declaratur per Dionysium, qui 10 *de diuinis nominibus* dicit eum siue eternitatem proprie esse mensuram existentium [*ms.* existentiam]. Sed existentia dicuntur alique [*ms.* aliqua] propter esse. Igitur ratione esse accipitur eternitatis mensura. Secundum ex ipso nomine eternitatis declaratur: hoc enim sonat eternum quod sit [*ms.* fit] extra terminos. Ex eo quod eternitas respicit esse differt a tempore, quod respicit motum, unde et ibidem ab eodem Dionysio haberi potest quod tempus mensurat motum et eternitas esse. Ex eo autem quod mensuratum ab eternitate est esse non quodlibet, sed extra terminos, differt a mensura creaturarum spiritualium, que, licet non mensurentur successiua mensura quantum ad esse, eo quod eorum esse uariationi non subditur, nihilominus tamen esse eorum non est extra terminos. Et secundum hoc habemus tria genera mensurarum, uidelicet successiuorum et motuum et huiusmodi est tempus quod mensurat corporalia, prout competit eis motus. Habemus mensuram etiam esse terminati, et huiusmodi mensura est creaturarum spiritualium et esse interminati et huiusmodi est mensura diuini esse: tali mensura appellatur eternitas. Mensura substantiarum spiritualium propter uocabulorum penuriam dicitur eum, et dico propter uocabulorum penuriam, quia ut dicitur eum in greco idem est quod eternitas latino. Proprio tamen nomine huiusmodi mensura participata eternitas dici posset. Patet igitur eternitatem differre a tempore quia mensurat esse et tempus motum. Differt a participata eternitate, quia esse quod mensurat est extra terminos: aliud uero est terminatum. Propter primam differentiam, quam habet ad tempus respectu eius eternitas, tres differentias consequitur. Nam esse quantum est de se dicit quid permanens. Motum autem est de genere successiuorum: ex eo igitur quod eternitas mensurat esse et tempus motum, tempus erit mensura successiua et eternitas permanens. Ex ista differentia sequitur secunda, quia in omni successiua est accipere prius et posterius et ubicumque est accipere prius et posterius est ibi accipere numerum. Igitur tempus habebit rationem numeri, unde et sic a Philosopho in 4<sup>o</sup> *Physicorum* describitur quod est numerus motus secundum prius et posterius. Nam ipsa prius et posterius in motu secundum quod sunt ab anima numerata dicuntur tempus, ut Commentator dicit. Est igitur tempus de se numerus et quod sit continuum hoc est per aliud ratione motus, quia ipsa prius et posterius, ut sunt numerata ab anima, quid discretum dicunt. Sed quod continuitatem habeant hoc est quia fundantur in continuo, ut in motu qui est quid continuum, non ratione sui, sed ratione magnitudinis, unde et Philosophus ait quod tempus habet continuitatem a motu et motus a magnitudine. Eternitas autem non habet rationem numeri, sed unitatis, cum esse cuius proprie est mensura sit quid indiuisibile priori et posteriori carens. Ex ista secunda differentia sequitur tertia: nam si tempus habet rationem numeri et non cuiuslibet numeri, sed numeri numerati, ut plane Philosophus in 4<sup>o</sup> determinat et Commentator suus, qui dicit quod prius et posterius in motu ut sunt numerata ab anima hoc est tempus, cum ad esse talium faciat anima, sequitur quod ad esse temporis faciat anima, quod Commentator dupliciter declarat. Nam cum tempus habeat rationem numeri numerati, cum non sit aliquid actu numeratum, nisi sit anima actu numerans, licet esse potentiale possit habere tempus absque anima, actualitatem tamen ab anima suscipit (...).

<sup>94</sup> Non è mancato, comunque, un modello, elaborato tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, basato «sull'estensione del concetto di *aevum* anche al caso delle sostanze generabili e corruttibili. L'*aevum* è infatti la misura dell'essere permanente, ma l'essere sostanziale delle comuni realtà sublunari è di questo tipo, perché se è vero che è soggetto alla contrarietà e all'alternarsi delle forme, è anche vero che, finché è sotto una determinata forma, esso è invece, per l'appunto, stabile e invariabile» (P. PORRO, *Un tempo per le cose* cit., p. 150). Questo modello sembra essere stato introdotto da Enrico di Gand (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 13, co., ff. 173v R-174r S).

proprie est mensura existentium; secundum est quod illud esse sit extra terminos, quod ex ipso eternitatis nomine declaratur: hoc enim sonat eternum quod sit extra terminos.

⟨1⟩ Ex eo igitur quod *eternitas respicit esse* differt a tempore, quod respicit motum.

Ex hac autem differentia sequitur duplex alia differentia temporis ad eternitatem.

⟨2⟩ *Eternitas enim quia respicit esse sicut proprium mensuratum esse autem inquantum huiusmodi dicit quid permanens*. Ideo eternitas est mensura permanens. Tempus uero quia mensurat motum, quod est de genere successiuorum, est mensura successiua.

⟨3⟩ Ex hoc autem sequitur alia differentia. Cum enim motus qui proprie respicit tempus sit quid successiuum, in omni autem successiuo est accipere prius et posterius et ubicumque est accipere prius et posterius est accipere numerum. Tempus quod est mensura motus hebere dicit rationem numeri. Vnde et diffinitur a Philosopho ⟨in IIII *Physicorum*⟩ quod est numerus motus secundum prius et posterius. Nam ipsa prius et posterius in motu secundum quod sunt numerata ab anima dicuntur tempus, ut uult Commentator ibidem. Est igitur tempus de se numerus et quod sit quid continuum hoc est rationem motus in quo fundatur. *Eternitas autem magis habet rationem unitatis, cum esse cuius proprie est mensura sit quid indiuisibile priori et posteriori carens*. Apparet ergo quod ex eo quod eternitas respicit esse differt a tempore, quod respicit motum.

Sed ex eo quod mensuratum ab eternitate est esse extra terminos, differt eternitas a mensura creaturarum spiritualium et incorruptibilium ⟨scilicet ab euo⟩. Quelibet non mensurentur mensura successiua quantum ad eorum esse, eo quod eorum esse uariationi non subicitur, nichilominus tamen esse eorum non est extra terminos. Secundum hoc igitur habens tria genera mensurarum, uidelicet successiuorum et motuum et huiusmodi, est tempus et mensura [*ms.* mensuram] esse interminati, que est eternitas, et mensura [*ms.* mensuram] esse terminati, sicut creaturarum incorruptibilium, et talis mensura propter uocabulorum penuriam uocatur eum ⟨dico autem propter uocabulorum penuriam⟩, quia eum in greco idem est quam eternitas in latino. Vnde et Dionysius sepe unum pro alio ponit. Primo tamen nomine huiusmodi mensura potest dici eternitas participata. Sic ergo apparet quod eternitas differt ab aliis mensuris et quomodo<sup>95</sup>. Assignantur autem et alie differentie istarum mensurarum, de quibus dimittatur ad presens<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> D. 19, I pars, q. 3, a. 1, co. f. 33ra-b. Rispetto al testo egidiano di riferimento, viene omesso da Giacomo l'argomento, della 'numerazione' del tempo, centrale nel dibattito sul tempo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo: «Proprio perché *numerus numeratus*, e tuttavia non *numerus numerans* (il numero matematico con cui si numera), il tempo non è una quantità discreta (come i numeri matematici), ma continua. Ciò che viene numerato è infatti il movimento (con cui il tempo coincide, per l'appunto, nel suo aspetto materiale) e il movimento è sempre

Essendo tempo ed eternità forme (analoghe) di durata, ‘temporale’ non è da ritenere solo ciò che, in quanto sottoposto al movimento, può essere misurato da una misura estrinseca, ma anche, in senso lato, l’eternità divina, che, pur non essendo ‘misurabile’, in quanto non soggetta a mutazione, è, comunque, da ritenere come una vera e propria misura intrinseca del divino<sup>96</sup> e costituisce la misura estrinseca di ogni altra realtà eterna (per partecipazione):

Quodlibet enim aeternum habet suam aeternitatem, quae est sicut mensura intrinseca. Sed inter has aeternitates est una quae est mensura extrinseca aliarum. Haec autem est aeternitas divina<sup>97</sup>.

L’eternità divina fonda, dunque, la durata di ogni altra realtà eterna, ma anche quella di ciò che è in un tempo ‘finito’, essendo il tempo, come si è visto, una *partecipazione deficiente* dell’eternità: pertanto Dio, che è *misurato solo dall’eternità*,

habet habitudinem ad aliquam mensuram extrinsecam, ut ad tempus. Sed haec habitudo non est secundum rationem mensurae, quia Deus nulla mensura extrinseca mensuratur nec continetur, sed solum intrinseca, quae est aeternitas. (...) Habitudinem dico non secundum rationem mensurae, quasi sua aeternitas mensuretur a tempore, vel quod aeternitas et tempus mensurentur aliqua alia mensura, sed habet alium modum habitudinis, nec intelligo de habitudine quam habet ad tempus in quantum tempus est creatura quaedam in qua Deus esse dicitur sicut in aliis creaturis, sed de habitudine quam habet ad tempus in quantum est duratio quaedam<sup>98</sup>.

Dal fatto che la potenza di Dio è infinita (intensivamente ed estensivamente<sup>99</sup>) non consegue che anche il suo effetto debba essere infinito:

- In primo luogo perché, come insegna Tommaso nella *Summa theologiae*<sup>100</sup>, *Dio non è un agente univoco*. La potenza di un agente univoco, infatti, si manifesta totalmente nel suo

---

continuo perché continua – nell’ottica aristotelica – è l’estensione (*magnitudo*) su cui ha luogo» (P. PORRO, *Un tempo per le cose* cit., pp. 144-145).

<sup>96</sup> L’eternità, che è la durata dell’essere divino, è la misura del Suo essere permanente (come l’*aevum* è la misura dell’essere permanente delle sostanze generabili e corruttibili: cf. *ibid.*, pp. 149-150). Sulla differenza tra misura intrinseca ed estrinseca, cf. *I de quolibet*, q. 9, pp. 133, 195-134, 199 e 205-207: «In omni autem genere mensurae accipienda est duplex mensura. Una quidem intrinseca, quae est in mensurato et est aliquid absolutum, et pertinens ad genus quantitatis. Alia vero extrinseca, quae est extra mensuratum, et hoc dicitur relative ad mensuratum. (...) Similiter igitur in mensura durationis quae est tempus, dicendum est quod quilibet motus, cuiuscumque rei mutabilis, habet proprium tempus, quod [ed. qui] est mensura intrinseca».

<sup>97</sup> *De divinis praedicamentis*, XX, p. 361, 232-234. L’eternità divina si differenzia, dunque, da ogni altra eternità, come ad esempio quella angelica, che si può definire *diminuita* o *analogica* (cf. *I de quolibet*, q. 9, p. 132, 146-149), in quanto è un’eternità secondo la capacità della natura che partecipa della semplice e assoluta eternità divina. Cf. P. PORRO, *Angelic Measures: Aevum and Discrete Time*, in *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, a c. di P. Porro, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, p. 143ss (in particolare p. 145).

<sup>98</sup> *De divinis praedicamentis*, XX, p. 368, 421-424 e 436-441.

<sup>99</sup> Cf. P. PORRO, *Tommaso d’Aquino* cit., p. 251: «L’infinità della potenza divina è poi tale sia in senso *estensivo* che in senso *intensivo*, poiché non solo non produce mai tanti effetti da non poterne produrre anche altri, ma neppure opera mai con tanta intensità da non poter operare con intensità ancora maggiore».

<sup>100</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 ad 2.

effetto<sup>101</sup>, come la potenza generativa dell'uomo che non può generare che un uomo: Dio, invece, non è un agente di questo tipo, in quanto nulla può avere in comune con Lui il genere o la specie, ma ogni Suo effetto sarà sempre al di sotto della Sua potenza. La potenza divina, dunque, è quella di un agente che non si manifesta del tutto nel suo effetto, come, ad esempio, la potenza del sole non si manifesta tutta nella produzione di un animale generato dalla fermentazione. Anche se non producesse alcun effetto, la potenza divina non sarebbe vana: 'vano' è ciò che non raggiunge il fine al quale è ordinato, mentre la potenza divina non è ordinata agli effetti come a un fine, essendo essa il fine dei suoi effetti.

- In secondo luogo poiché *Dio è un agente volontario*. A differenza dell'agente naturale, che agisce secondo tutto il suo vigore (così che se vi fosse un calore infinito secondo il vigore e a esso si accostasse qualcosa in grado di ricevere qualcosa di infinito, quel calore riscalderebbe questo qualcosa generando nella materia un calore infinito), si dice volontario l'agente che applica la sua potenza secondo la disposizione della sua volontà. Solo ciò che procede da Dio naturalmente (*per modum naturae*) è infinito: questo è il modo in cui il Figlio procede dal Padre.

Questa potenza infinita (o *onnipotenza*) non può essere comunicata da Dio alla creatura (q. 2). Ciò può essere dimostrato tenendo conto del triplice senso secondo cui si può dire di una *virtus* che non è infinita<sup>102</sup>:

- *se è accolta in una natura* e, quindi, è limitata secondo la natura del ricevente, essendo ricevuta in tale natura come l'essere. La *virtus* divina non è ricevuta in una natura, poiché essa è il Suo stesso essere che non è ricevuto in altro, essendo *per se subsistens*;

---

<sup>101</sup> Per questo, nel caso in cui un corpo abbia un potere infinito, muoverebbe *istantaneamente*: un corpo è, infatti, un agente univoco e, dunque, tutta la sua potenza si manifesta nel moto. Il motore incorporeo, invece, è un agente non univoco che muove secondo il beneplacito della sua volontà e, come tale, non c'è bisogno che la sua potenza si manifesti tutta nel moto, fino a muovere fuori di ogni tempo (cf. D. 43, q. 1, ad 2).

<sup>102</sup> Rispetto alla soluzione del commento egidiano di cui Giacomo si serve, la posizione di Tommaso nel commento sentenziario e nella *Summa theologiae* risulta più sintetica, ma analoga, rimandando all'infinità dell'essenza divina: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 co. («virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 Metaph., patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat») e ID., *Summa theologiae* I, q. 25, a. 2, co. («secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quae supra dicta sunt, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita»).

- *se è limitata al genere o alla specie* e, quindi, è racchiusa nei termini della definizione del genere o della specie. La *virtus* divina non è limitata neppure al genere e alla specie, poiché la *virtus* divina è la Sua essenza, che non è determinata ad alcun genere ed è al di sopra di ogni *ordo entis*<sup>103</sup>;
- *se dipende da un'altra virtus e partecipa di altro*. Ogni *virtus* che sia regolata per mezzo di un'altra, riceve da questa la sua misura. La *virtus* divina dipende da un'altra *virtus*, in quanto Dio è il primo movente<sup>104</sup> assolutamente immobile<sup>105</sup>.

Di qui deriva che Dio non può comunicare a creatura alcuna la Sua potenza, a meno di non comunicare il proprio essere Dio, ma ciò non è conveniente<sup>106</sup>. Un qualche modo di infinità può essere comunicato alla creatura nella misura in cui l'intelligenza (creata) si dice avere una *virtus* infinita verso il basso (*inferius*) in quanto le realtà corporee e inferiori non sono capaci di comprendere la *virtus* dell'intelligenza, mentre questa è in grado di estendersi alle realtà inferiori, come afferma il *Liber de causis*<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 25 a. 5 co. («Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit»). Cf. M.-A. PÉRON, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, in «Antonianum» 47 (1972), pp. 74-75: «(...) divine wisdom is not limited to any particular order so that no other course of events could be possible. (...) Thus, on this point, St. Thomas disagrees with Averroes, Avicenna, Maimonides, Abelard and Albert the Great, and refuses to allow the powers of God to be restricted in its creation to the actually existing order of things. Divine liberty, freedom and power are released from the restrictions of the actual and allowed scope in the realm of the possible».

<sup>104</sup> Cf. D. 35, I princ., q. 1, co.

<sup>105</sup> Questi argomenti sono tratti da Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 2, co., f. 223vb N-O. Ad essi Egidio fa seguire un'ulteriore spiegazione della propria posizione, questa volta basata su di un quadruplice argomento: «Possumus tamen si uolumus assignare 4 in quibus Dei omnipotentia manifestatur que creature communicari non possunt, propter quid omnipotentia nec ei communicari potest. Dicitur enim Deus omnipotens uel manifestatur nobis omnipotentia eius 4<sup>r</sup>. Primo quia omnia ordinat. Secundo quia omnia conseruat. Tertio quia omnia producit. Quarto quia omnia ad se conuertit. Hoc autem quattuor tangit Dionysius, 10 *de diuinis nominibus*, dicens Deum esse omnipotentem, quia omnia continet et collocat quantum ad primum et addit quod est omnia fundans constringens et firmans quantum ad secundum. Et subdit quod ex seipsa diuina uirtus quemadmodum ex radice omnia producit quantum ad tertium. Et sequitur quod ad seipsum conuertit quantum ad quartum, inquantum Deus omnia ad se conuertit est summe bonus siue est finis omnium in quem omnia ordinantur» (*ibid.*, P).

<sup>106</sup> Non è possibile assumere, contro questa opinione, quella di coloro per i quali Dio comunica alle creature l'onnipotenza, in quanto comunica loro la bontà, della quale non si può dire che l'onnipotenza sia più grande. Ciascuna delle perfezioni che si trova nella creatura, infatti, è modellata sulla perfezione divina e si trova in Dio in maniera più perfetta che nella creatura. Ogni nome che designa la perfezione divina in assoluto – non considerando insieme qualche modo – è comunicabile alla creatura (come *sapienza* o *bontà*), mentre ogni nome che considera il modo in cui quella perfezione è in Dio è incomunicabile alla creatura (come *sommo bene* o *onnipotente*). Cf. D. 43, q. 2, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 1.

<sup>107</sup> Cf. *Liber de causis* XV, 131; 134 e 135: «Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est virtus pura quae non est virtus, nisi quia est virtus, et est res quae non finitur inferius neque superius. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius non est finis secundum quem remanet causa eius. (...) Ens autem creatum primum scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est



Nella q. 3, infine, Giacomo si chiede *se Dio possa fare tutto ciò che poteva fare un tempo*<sup>108</sup>.

A questo proposito, bisogna precisare, come fa anche Egidio sulla scia di Tommaso, che cosa si intende quando si parla di *tutto*:

- se ci si riferisce al *potere divino*, allora bisogna dire che Dio può tutto ciò che ha potuto e potrà tutto ciò che a Lui competeva (vale a dire tutto quanto non ripugna all'essere), in quanto il Suo potere non è altro dal Suo essere;
- se ci si riferisce alle *cose possibili*, Dio non può tutto ciò che poteva, poiché è stato possibile qualcosa che ora non è possibile. Dio, infatti, si dice onnipotente non poiché può ciò che può essere enunciato, ma poiché può ciò che ha ragione di possibile e di ente. Per cui, come si è detto<sup>109</sup>, la verifica dei contraddittori non rientra nella potenza divina, non avendo ragione di possibile. Dio, allora, non può fare sì che le cose passate non siano poiché ciò implica contraddizione<sup>110</sup>: Dio, quindi, poteva non incarnarsi e non risorgere, ma non può incarnarsi e non risorgere<sup>111</sup>.

‘Aliqua tamen antea fuerunt subiecta diuine potentie que nunc non sunt subiecta et fieri non possunt quia sunt preterita’<sup>112</sup>.

---

infinitem, neque dicitur quod est ipsummet quod est non finitum. Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit ea mensura convenienti omni enti» (ed. A. Pattin, in P. MAGNARD - O. BOULNOIS - B. PINCHARD - J.-L. SOLÈRE, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris 1990, pp. 62 e 64).

<sup>108</sup> La posizione qui riportata si trova nel commento di Egidio alla q. un. del *II principale* della distinzione 44. La collocazione egidiana della questione dipende da Tommaso: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4.

<sup>109</sup> Cf. D. 42, II princ., q. 2, co.

<sup>110</sup> Questo risulta un argomento sul quale Giacomo ritornerà altrove nel corso della sua produzione letteraria. Cf. *II de quolibet*, q. 1, p. 8, 116-119: qui, interrogandosi sulla possibilità che Dio faccia qualche accidente senza soggetto, egli afferma che «illud Deus non potest quod implicat contradictionem. Tale enim, cum subterfugiat rationem entis, subterfugit etiam rationem possibilis. Et ideo dicitur Deus non posse, non quidem propter defectum suae potentiae, sed quia illud non est possibile».

<sup>111</sup> La soluzione di Tommaso nel commento è analoga a quella di Egidio e si basa sulla distinzione tra la considerazione del *potere in sé* e delle cose che si dicono *possibili*: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 4 co. («hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse vedere sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse. Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiationibus significata propter temporum diversitatem»).

<sup>112</sup> D. 43, q. 3, co.; cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, II princ., q. unica, co., f. 227va K. Occorre ricordare che «the necessity of the past was accepted by the vast majority of the medieval thinkers, and carried the authority of Aristotle. Many thinkers further subscribed to the necessity of the present, a doctrine which could equally be traced back to Aristotle» (R. GASKIN, *Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 79 [1997], p. 274). Tra gli autori che hanno ‘resistito’ alla necessità del passato ricordiamo, oltre a Pier Damiani, Gilberto di Poitiers e Guglielmo d’Auxerre: cf. PETRUS DAMIANUS, *De divina omnipotentia* cit.; GILBERTUS PICTAVIENSIS, *In librum De Trinitate*: PL 64, coll. 1287ss;

### 3.3 LA POTENZA DIVINA E LE COSE CHE SONO (D. 44)

La distinzione 44 viene costruita da Giacomo intorno a un unico nucleo tematico, in considerazione della possibilità che ha Dio di fare o meno le cose già fatte in modo migliore di come sono state fatte.

Secondo l'insegnamento di Tommaso<sup>113</sup>, Dio può fare, assolutamente parlando, che una cosa sia migliore di come l'ha fatta (q. 1). Ciò può essere dimostrato, come fa Egidio, sulla base di quattro argomenti<sup>114</sup>:

- 1) in primo luogo, Dio *non agisce per necessità di natura*<sup>115</sup>;
- 2) in secondo luogo, *non tutta la bontà divina riluce nella creatura*;
- 3) inoltre, *ciò non ripugna all'effetto*;
- 4) infine, *la bontà dell'effetto è finita*.

Bisogna in ogni caso distinguere una duplice bontà<sup>116</sup>:

---

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. I, tract. XI, c. 6, pp. 214, 1-215, 43). Quella di Pier Damiani, comunque, resta « l'affermazione probabilmente più forte dell'idea di onnipotenza e il miglior esempio possibile del riconoscimento dell'inadeguatezza del linguaggio umano » (M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo* cit., p. 18).

<sup>113</sup> Cf. D. 44, q. 1, co.; THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 6 co.

<sup>114</sup> Questi argomenti corrispondono alla considerazione dell'effetto sia *ex parte producentis* che *ex parte producti*. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, I princ., q. 1, co., f. 226ra A-C: «Primo: si huiusmodi producens ageret ex necessitate nature: nam talia tantum producuntur quantum producere possunt; nam cum actio nature sit determinata ad unum et agens ex necessitate nature non sit dominus sui actus, sic agentia tantum agunt quantum possunt agere, unde ignis inducit calorem quanto maiorem et meliorem potest. Secundo hoc esse potest si tota bonitas producentis reluceat in producto. Nam per se loquendo non potest esse maior bonitas in effectu quam in sua causa. Si igitur tota bonitas producentis in producto reluceat sequitur quod producens non possit producere melius eo quod producit secundum quem modum possemus dicere non fuisse possibile patrem genuisse meliorem filium eo quod tota bonitas Dei patris in eo reluceat. (...) Tertio ex parte producti etiam dupliciter esse potest. Primo si repugnat effectui simpliciter. Secundo si repugnat huic effectui: nam nulla uirtus agentis est que producat effectum contra rationem eius uel que producat hunc effectum contra rationem huiusmodi. (...) Nam cum creature sint improporzionate creatori, non sunt capaces tante bonitatis quanta existit in ipso». All'ultimo argomento si richiama l'ad 1: «quelibet res in se considerata non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem sue speciei; sed in ordine ad uniuersum est optima, sicut dicit Augustinus» (D. 44, q. 1, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 1; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 10: CCSL 46, p. 53, 22-26).

<sup>115</sup> Giacomo non affronta all'interno delle dd. 42-44 la questione «Utrum Deus operetur de necessitate naturae», che si trova sia nel commento sentenziario di Tommaso (*Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1) sia in quello di Egidio (*In I Sententiarum* d. 43, II princ., q. 1, 224ra B-224va K): è, dunque, dato come presupposto che Dio non agisca per necessità di natura.

<sup>116</sup> Questa distinzione costituisce anche il *respondeo* della corrispettiva questione nel commento tommasiano: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 co. («uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum philosophum in 8 Metaph., sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero maiorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et maiorem bonitatem essentialem

- *quella che appartiene all'essenza* stessa di una cosa: quanto a questa, Dio non può fare una cosa migliore di come essa è<sup>117</sup>. Dio, ad esempio, non può fare maggiore il numero quattro, perché in tal caso non sarebbe più il numero quattro<sup>118</sup>;
- *quella che è estranea all'essenza* delle cose: secondo questa specie di bontà, Dio può rendere migliori le cose che ha fatto. Dio, ad esempio, può rendere un uomo più virtuoso o più sapiente, essendo la virtù e la sapienza dei beni non essenziali all'uomo.

Quando si dice che *Dio può fare una cosa meglio di come l'ha fatta*, dunque, bisogna precisare cosa si intende per *meglio*:

- se il termine lo si prende come *nome*, l'espressione è vera, perché di ogni cosa Dio può farne una migliore;
- se il termine si prende come *avverbio*, che designa il modo di agire da parte di chi opera, l'espressione è falsa, perché Dio non può agire con maggiore sapienza e bontà;
- se il termine designa il *modo di essere* della cosa fatta, Dio può farla meglio, perché può dare alle cose che ha fatto un miglior modo di essere per quel che riguarda gli elementi accidentali<sup>119</sup>.

Dopo aver considerato la possibilità che Dio faccia alcune cose meglio di come le ha fatte, si passa alla considerazione dell'universo considerato nella sua interezza (q. 2)<sup>120</sup>. L'universo, supposte le cose che attualmente lo compongono<sup>121</sup>, non può essere migliore, a motivo dell'ordine che Dio stesso ha impresso alle cose e che consiste nel bene dell'universo<sup>122</sup>. Se una sola delle cose

habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2»).

<sup>117</sup> Giacomo omette, a questo punto, la precisazione tommasiana «licet possit facere aliquam aliam ea meliorem».

<sup>118</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 34-1044 a 2. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 173, 147-153: «Nam diffinitio numerus quidam; diuisibilisque enim et in indiuisibilia (non enim infinite rationes), et numerus autem tale. Et quemadmodum nec a numero ablato aliquo aut addito ex quibus numerus est, non adhuc idem numerus est sed alter, quamuis minimum auferatur aut addatur, sic nec diffinitio nec quod quid erat esse non adhuc erit ablato aliquo aut addito». Aristotele concepisce le essenze analogamente ai numeri: come aggiungendo ad un numero un'unità il numero non sarebbe più lo stesso, così ogni aggiunta muta la specie della cosa (come ad esempio un'aggiunta alla sensibilità dell'animale).

<sup>119</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 6 ad 1.

<sup>120</sup> L'argomento è tratto da Tommaso: cf. *ibid.*, ad 3. Rispetto al commento sentenziario tommasiano, viene qui esaminato il solo bene dell'universo considerato nell'ordine vicendevole delle parti, tralasciando la considerazione dell'ordine dell'universo al fine.

<sup>121</sup> Cf. D. 44, q. 2, ad 1: «Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia secundum Augustinum simul omnia ualde bona et cetera, dicendum quod 'Augustinus loquitur de ordine uniuersi, supposita eadem natura talium partium, quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est'» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 1; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 10: CCSL 46, p. 53, 24-26).

<sup>122</sup> Giacomo, come Egidio, parla qui di *decentissimus ordo*: sulla possibilità che Dio faccia qualcosa di sconveniente, cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XI*, q. 2, co., Iodocus Badius, Parisiis 1518, f. 440r CE («Et sic absolute dico quod Deus nullo modo potest facere aliquid quid nullo et secundum nullum ordinem deceret ordinem eum facere, immo quicquid facit decet eum facere et quicquid facere potest, si faceret, deceret eum facere et non nisi secundum ordinem decentem faceret. Vnde si potest Deus Petrum damnare et Iudam salvare de potentia absoluta, hoc

create fosse migliorata, l'ordine del tutto sarebbe turbato, come sarebbe alterata la melodia della cetra, se una corda fosse tesa più del dovuto. Dio, però, potrebbe fare altre cose o aggiungerne delle altre a quelle già fatte, in modo da avere un universo migliore<sup>123</sup>.

Nemmeno l'argomento del male può essere assunto come una contraddizione di questa concezione: un universo senza male, infatti, non avrebbe una bontà grande come quella dell'universo attualmente esistente, poiché in quello non ci sarebbero altrettanti beni di natura come in questo, dove, oltre alle nature buone alle quali non si aggiunge il male, ve ne sono altre alle quali il male si aggiunge. È meglio, infatti, che siano entrambe le nature piuttosto che le prime soltanto<sup>124</sup>.

---

non est nisi quia deceret eum facere hoc secundum ordinem aliquem iustitie si faceret, nec aliter posset illud facere. Et sic nihil potest Deus facere de potentia ordinata, licet secundum alium ordinem qui sit ille propter quem dimittit illud facere ita tamen quod semper facit quod melius et rationabilius est aspiciendo ad totum ordinem uniuersi, secundum quem multa non facit que posset facere»).

<sup>123</sup> Analoga alla soluzione del commento tommasiano è pure l'argomentazione di Egidio. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, I princ., q. 2, co., f. 226va L-b N («in ordine duo est considerare. Primo proportionem, secundo bonum quid ex proportione resultat. Nam si chorde lyre ordinate essent in huiusmodi ordine duo consideranda essent. Primo proportio chordarum adinucem, ut quia una excedit aliam secundum modum debitum. Secundo bonum quid ex huiusmodi proportione resultat ut melodia uel symphonia delectans auditum (...) sic et in uniuerso se habet. (...) Ergo intensiue quantum ad ordinem non potest meliorari uniuersum considerando proportionem que in ordine consistit; potest tamen meliorari quantum ad bonum quid ex proportione resultat: uerum quia ordo magis essentialiter se tenet ex parte proportionis quam ex parte boni quid ex proportione resultat; cum ipsa proportio sit quidam ordo et non bonum quid ex proportione esse habet magis negare debemus secundum ordinem intensiue uniuersum meliorari posse quam affirmare. Si uero loquamur de ordine secundum quod partes uniuersi ordinantur in finem, utrum secundum talem ordinem uniuersum meliorari possit, ut utrum possit ordinari ad meliorem finem distinguendum est de fine: quia huiusmodi finis uel est finis ultimus uel proximus. Quantum ad finem ultimum res meliorari non possunt. Non enim possunt habere meliorem finem cum ipse Deus secundum hunc modum sit finis omnium. Si uero loquimur de fine proxime, quia huiusmodi finis habet gradus secundum quod partes uniuersi gradatim se habent: secundum hunc modum uniuersum meliorari potest, quia si omnes partes uniuersi meliorarentur, accipiendo sic finem, ordinarentur ad meliorem finem». Egidio trae evidentemente dal commento tommasiano la distinzione tra il bene considerato secondo l'ordine delle parti e secondo l'ordine del tutto al fine: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 co. («secundum philosophum in 11 Metaph., bonum uniuersi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium uniuersi ad inuicem, et in ordine totius uniuersi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad inuicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus uniuersi ad inuicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi uniuersum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius uniuersum facere potuisset et posset: sed illud uniuersum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretarum. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cuius si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem uniuerso; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem uniuersum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretarum, nisi fieret additio in partibus uniuersi; quia in uniuerso nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud uniuersum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem uniuersum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium uniuersi et ordo earum ad inuicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem diuinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis»).

<sup>124</sup> Cf. D. 44, q. 2, ad 2; THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 5.

Anche di alcune creature più eccellenti Dio può farne di migliori (q. 3), come insegna Egidio<sup>125</sup>, riportando quella che è una opinione comune<sup>126</sup>. Una qualunque creatura manca della perfezione divina e dista infinitamente da essa: pertanto, assolutamente parlando, ogni creatura può essere qualcosa di meglio di ciò che è. Tuttavia, pur avendo ciascuna creatura una *ratio* finita, essa ha anche una certa *ratio* infinita in quanto ordinata a Dio. Questo ordine però non è sempre uniforme, in quanto talora si riferisce solo alla *relazione tra la creatura e Dio* – come nel caso della Vergine Maria, che è madre di Dio, oppure nel caso della grazia o della beatitudine creata, che congiunge l'uomo al bene infinito –, talora si riferisce all'*essere* – come nel caso della natura umana che in Cristo è unita al bene infinito, essendo stata assunta dall'essere personale del Verbo. Nel primo caso, non si può rispondere in modo assoluto (*simpliciter*) – dicendo che non vi è nulla di migliore della Beata Vergine –, ma solo in considerazione della relazione con Dio: non si può dire, cioè, che la Vergine sarebbe potuta essere madre di uno migliore del Cristo o che la grazia e la beatitudine possano congiungere a qualcosa di migliore di Dio. Nel secondo caso, si può dire, invece, assolutamente parlando, che nulla può essere migliore del Cristo uomo (poiché in questo senso Egli ha una dignità infinita), anche se dell'umanità di Cristo *in qualche modo* (ossia, in quanto creatura) può darsi qualcosa di migliore (poiché in questo senso, 'in quanto creatura', non ha dignità infinita).

### 3.4 CONCLUSIONI

L'analisi delle tre distinzioni di cui si compone il trattato *de potentia Dei* nella lettura sentenziaria di Giacomo rivela un uso dei testi di Tommaso e di Egidio che sembra giustificato, in

<sup>125</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, I princ., q. 3, co., f. 227ra BD.

<sup>126</sup> L'argomentazione di Egidio è introdotta da un «Aduertendum tamen propter argumenta quod, sicut communiter dicitur, (...)» (*ibid.*, B). Essa dipende dal commento sentenziario di Tommaso: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 co. («sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparisonem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura in quantum est unita Deo, et beata virgo in quantum est mater Dei, et gratia in quantum conjungit Deo; et universum in quantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparisonibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est; et sic humana natura in Christo nobilissima est; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata virgo, de cuius utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium de re absolute, ut dicatur, quod beata virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo iudicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed iudicium quod est praeter hanc comparisonem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, in quantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum»). Medesima la posizione dell'Angelico nella *Summa*: cf. ID., *S. th.*, I q. 25 a. 6 ad 4 («humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo»).

linea di massima, da motivi di natura didattica più che strettamente dottrinale<sup>127</sup>, dal momento che le opinioni dei due dottori risultano ampiamente convergenti rispetto alle singole questioni

---

<sup>127</sup> Talora, ad esempio, Giacomo predilige una particolare soluzione in favore di una maggiore precisione espositiva o, semplicemente, in vista di una maggiore coerenza con l'impostazione generale che egli intende offrire allo svolgimento della trattazione. Cf., ad esempio, D. 42, II princ., q. 1, co., in cui viene scelta la soluzione che insiste sull'attribuzione a Dio della sola potenza attiva, già introdotta nella questione precedente:

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ.,  
q. 1, co., f. 220vb OP  
(opinione scelta)

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 co.

‘in Deo non est potentia passiva, sed activa. Cum ergo queritur utrum Deus possit quicquid alteri est possibile, si huiusmodi posse respicit potentiam actiuam dicendum est quod sic, eo quod in ipso est omnis uirtus activa. Si uero huiusmodi posse respicit solum potentiam passivam uel simul cum activa passivam talis potentia Deo attribuenda non est, quia in eo nulla est potentia passiva. Differt autem potentia passiva ab activa quantum ad presens in tribus. Primo quia agens per potentiam actiuam secundum quod huiusmodi efficit, sed secundum passivam per se et principaliter deficit. Vnde Philosophus in IX *Metaphysice* dicit errorem et malum que in defectum sonant esse in rebus propter potentialitatem et materiam. Secundo quia secundum potentiam actiuam aliquid transmutat, sed secundum passivam transmutatur, ut uult Philosophus, V *Metaphysice*. Tertio quia potentia passiva respicit actum qui est esse, activa uero agere. Omnia igitur illa que sonant in defectum uel in transmutari uel in acquisitione alicuius esse licet sint creature possibilis Deo tamen possibilis esse non possunt. Sic ergo ad tria genera reducuntur que dicimus creaturam posse et non Deum, scilicet que sonant in defectum, ut peccare, et que sonant in transmutationem et motum, ut ambulare et currere, et que dicunt desinere ab esse uel acquisitionem noui esse, ut mori uel corrumpi. Que tria Magister tangit in littera’

quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae in quantum deficit a representatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuat. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiatur. Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere

Cf. anche D. 43, q. 2, co., in cui viene scelta, evidentemente, la soluzione meno sintetica:

dibattute<sup>128</sup>: se per Egidio unico testo di riferimento resta, come nel precedente trattato *de scientia Dei*, il commento sentenziario, nel caso di Tommaso i testi citati sono quasi esclusivamente circoscritti alla *Summa theologiae* (in particolare alla q. 25 della *I pars*). Molto raro, infatti, è il riferimento al commento sentenziario, che non viene mai utilizzato nel corso dei *respondeo*, ad eccezione della q. 3 del *II principale* della d. 42 (dove, comunque, non è ripreso alla lettera):

D. 42, II princ., q. 3, co.

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*,  
lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 co.

*possibile dupliciter dicitur*, scilicet absolute et respectiue. Absolute quidem dicitur aliquid possibile ex habitudine predicati ad subiectum, inter que non est repugnantia, et tale possibile non dicitur possibile neque secundum causas superiores neque secundum inferiores, sed secundum se ipsum. Respectiue uero dicitur possibile quod est possibile secundum actiuam potentiam. Huiusmodi autem possibile debet nominari simpliciter possibile secundum causam proximam cuius conditiones effectus imitatur. Effectus ergo illi qui habent causam proximam aliquam creaturam iudicantur possibles uel impossibles simpliciter secundum causam inferiorem. Illi uero qui habent solum Deum causam et quem immediate nati sunt fieri ab ipso Deo, iudicantur possibles uel

impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec iudicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam vel materialem, cuius conditiones effectus sequitur, ut prius dictum est. Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra:

AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 2,  
co., f. 223vb NO; Q  
(opinione scelta)

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2  
co.

infinitas potentie uel omnipotentia creature communicari non potest. Ad cuius euidentiam est sciendum quod aliquam uirtutem non esse infinitam tripliciter possit contingere. Primo si sit uirtus in natura recepta; talis enim uirtus finitur secundum naturam recipientis. Secundo si sit limitata ad genus uel ad speciem quia omne tale diffinitur et clauditur inter terminos diffinitionis. Tertio si illa uirtus alii uirtuti innitatur et participet alio. Omnis enim uirtus regulata per uirtutem aliam, finitatem et mensuram recipit a uirtute regulante. Cuilibet autem uirtuti create hec tria conueniunt. Cum enim uirtus rei consequeretur essentiam rei, oportet quod uirtus ipsi essentie rei sit proportionata. Cuiuslibet autem creature essentia est finita et limitata et per consequens uirtus. Virtus enim omnis creature est in natura recepta sicut et esse. Item est limitata ad genus et speciem. Item alii uirtuti innitatur et alio participat. Sed uirtus diuina non est in natura recepta, quia sua uirtus est suum esse quod non est in alio receptum, sed per se subsistens. Item non est limitata ad genus uel speciem, quia sua uirtus est sua essentia que ad nullum genus entis determinatur cum sit supra totum ordinem entis. Item non innitatur alii uirtuti cum Deus sit primum mouens omnino immobile. Est igitur Dei uirtus simpliciter infinita. Virtus autem cuiuslibet creature finita. Ex quo apparet quod 'simpliciter loquendo, omnipotentia uel uirtus infinita nulli creature communicari potest', nisi ei communicaretur quod esset Deus. Hoc autem est inconueniens. 'Aliquis tamen modus infinitatis creature communicari potest, secundum quem modum intelligentia dicitur habere uirtutem infinitam in inferius in quantum corporalia et inferiora uirtutem intelligentie comprehendere non ualent', ut habetur ex *Libro de causis*.

virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit uirtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse diuino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diuersis receptum; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 *Metaph.*, patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

<sup>128</sup> Come si è avuto modo di vedere, d'altro canto, è evidente, in molti casi, la dipendenza di Egidio da Tommaso: il Romano, infatti, adotta le medesime soluzioni dell'Angelico, a sostegno delle quali si limita, di solito, ad aggiungere alcuni argomenti propri.

impossibiles simpliciter secundum causam superiorem.

hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibles vel impossibiles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibles vel impossibiles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

In generale, come si è visto, il testo della *Summa theologiae* viene preferito a quello del commento sentenziario a parità di soluzioni, come si evince in D. 44, q. 1, co.:

THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*,  
q. 25 a. 6 co.  
(opinione scelta)

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*,  
lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 co.

‘simpliciter loquendo, qualibet re a se producta Deus potest facere aliam meliorem’, tum quia non agit ex necessitate nature, tum quia non tota bonitas Dei relucet in creatura, tum quia hoc non repugnat effectui, tum etiam quia creature bonitas est finita. Sed loquendo de eadem re, utrum Deus rem potuerit facere meliorem est distinguendum quia ‘bonitas alicuius rei est duplex. Vna quidem que est de essentia rei; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hanc bonitatem, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam fecerit, sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic autem se habet additio differentie substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicit Philosophus in VIII *Metaphysice*. Alia bonitas est accidentalis et que est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse uirtuosum uel sapientem. Et secundum talem bonitatem potest Deus res a se factas facere meliores’.

uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum philosophum in 8 Metaph., sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.



Ancora una volta, quindi, all'interno dei vari testi di riferimento sono selezionati gli argomenti ritenuti più convenienti: essi sono talora integrati con argomenti propri<sup>129</sup>, in modo da

---

<sup>129</sup> Cf., ad esempio, D. 43, q. 1, co., in cui Giacomo si serve della posizione tommasiana della *Summa*, che viene a completare un argomento proprio:

D. 43, q. 1, co.

Ad istam questionem est intelligendum quod potentia uel uirtus actiua alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Vtroque autem modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum mensuratur eternitate que *principio et fine caret*. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. 'In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita'. Et sic patet omnibus modis Dei potentiam esse infinitam.

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 co.

In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet ubique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitum. Unde, cum ipsa essentia diuina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

Cf. ancora D. 44, q. 2, co., in cui l'argomento del breve *respondeo* non è altro che la risposta a una obiezione tratta dall'a. 6 della q. 25 della *I pars* della *Summa* di Tommaso:

D. 44, q. 2, co.

'uniuersum, suppositis istis rebus, non potest esse melius: propter decentissimum ordinem hiis rebus a Deo attributum, in quo bonum uniuersi consistit. Quorum si unum aliquod melius esset, corrumperetur proportio ordinis: sicut, si una corda plus debito intenderetur, corrumperetur cythare melodia. Posset tamen Deus alias res facere aut aliquas addere istis rebus factis et sic esset aliud uniuersum melius'.

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 6 ad 3

universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.

Cf. D. 42, I princ., q. un. co.:

D. 42, I princ., q. un. co.

'duplex est potentia, scilicet passiuia, que nullo modo est in Deo, ut superius ostensum eo quod nichil materiale est in eo, et actiua, quam oportet in Deo summe ponere. Cuius ratio est quia unumquodque, secundum quod est in actu et perfectum, secundum hoc est principium actiuum alicuius; patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et uniuersaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Vnde sibi maxime competit esse principium actiuum et nullo modo pati. Ratio autem actiui principii competit potentie actiue. Nam potentia actiua est principium agendi maxime, potentia uero passiuia est principium patiendi ab alio, ut dicit Philosophus, V *Metaphysice*. Relinquitur igitur quod in Deo sit maxime potentia actiua'. Considerandum est autem quod potentia habet respectum ad tria, scilicet ad subiectum, ad actum et ad effectum. Quantum igitur ad duo prima differenter se habet potentia in creaturis et in Deo. Nam in Deo potentia est idem secundum rem cum substantia potentis et cum eius operatione, differens solum ratione quod in creaturis non accidit. Sed quantum ad tertium similiter se habet potentia in Deo et creatura quodammodo. Nam potentia actiua tam in Deo quam in creatura realiter distinguitur ab effectu cuius est principium.

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 co.

duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et actiua, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium actiuum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et uniuersaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium actiuum, et nullo modo pati. Ratio autem actiui principii conuenit potentiae actiuae. Nam potentia actiua est principium agendi in aliud, potentia uero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V *Metaphys.* Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia actiua.

offrire una trattazione coerente nelle sue parti, non solo, come si è visto, a livello di struttura globale delle distinzioni, ma anche a livello dei contenuti delle singole questioni<sup>130</sup>.

Quanto alla fonte tommasiana, comunque, se si escludono, in quanto solo possibili (benché, a nostro avviso, fortemente probabili), i riferimenti al *De potentia*<sup>131</sup> e al *Super Librum*

---

Cf. D. 43, q. 1, co.:

D. 43, q. 1, co.

potentia uel uirtus actiua alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Utroque autem modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum mensuratur eternitate que principio et fine caret. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. 'In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita'. Et sic patet omnibus modis Dei potentiam esse infinitam.

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 co.

In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet ubique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitum. Unde, cum ipsa essentia diuina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

<sup>130</sup> Si pensi, ad esempio, alla centralità della nozione di potenza attiva che viene a più riprese richiamata nelle distinzioni 42 e 43: cf. D. 42, I princ., q. un., co.; II princ., q. 1, co.; q. 3, co.; D. 43, q. 1, co. (nella D. 43 si parla talvolta anche in termini di *potentia agentis* o *potentia in agendo*). In questo medesimo senso si pensi, inoltre, all'approccio alla nozione di *potentia Dei*, che, sin dalla prima questione della d. 42, non si basa, come ad esempio nel commento tommasiano, sull'iniziale riferimento al potere umano (in quanto il nome *potenza* sarebbe stato imposto anzitutto all'uomo per indicare il suo potere e sarebbe stato solo successivamente attribuito, *in senso traslato*, alle realtà naturali e a Dio stesso); Giacomo intende, piuttosto, considerare la perfezione divina come 'esemplare' di ogni perfezione creata: cf. D. 42, I princ., q. un. co. («[...] 'Ostensum autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et uniuersaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Vnde sibi maxime competit esse principium actuum et nullo modo pati. Ratio autem actiui principii competit potentie actiue. Nam potentia actiua est principium agendi maxime, potentia uero passiuua est principium patendi ab alio, ut dicit Philosophus, V *Metaphysice*. Relinquitur igitur quod in Deo sit maxime potentia actiua'»; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 co.); D. 43, q. 2, ad 1 («'quicquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione diuina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est. Et ideo nomen quod designat perfectionem diuinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creature, ut potentia, sapientia, bonitas et huiusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creature incommunicabile est, ut esse summum bonum, esse omnipotentem et huiusmodi'»; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 1).

<sup>131</sup> La conoscenza diretta delle *Quaestiones disputatae* di Tommaso è emersa già dall'analisi delle distinzioni 35-41, nelle quali vi è un ampio utilizzo di testi tratti dal *De veritate*. Il testo cui ci riferiamo in questo caso si trova in D. 43, q. 1, ad 1: «Et hic est Filius, qui a Patre procedit non per modum uoluntatis, sicut artificata procedit ab artifice, sed per modum nature, sicut genitum a generante». La precisazione che la processione del Figlio dal Padre sia *per modum nature* e non *per modum uoluntatis*, in effetti, potrebbe spiegarsi sulla base del commento sentenziario tommasiano, senza dover ricorrere al *De potentia*, nel quale viene formulata una dottrina analoga: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 («Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel uoluntas; actio naturae praecedat actionem uoluntatis, quia actio uoluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio filii est a patre per modum naturae; processio spiritus sancti ab utroque per modum uoluntatis. Ergo generatio est prior processione»); cf. anche ID., *De potentia*, q. 2 a. 3 arg. 7 («Sic ergo processio uerbi a patre, est ratio creaturae producendae. Si ergo filius non procedit a patre per imperium uoluntatis sed naturae, uidetur sequi quod omnes creaturae a Deo naturaliter et non solum uoluntarie procedant, quod est erroneum») e q. 10 a. 5 co. («Constat autem quod filius procedit a patre naturaliter et non per uoluntatem»). Dal *De potentia* potrebbe dipendere, invece, l'utilizzo congiunto, all'interno del *respondeo*, delle due espressioni «sicut artificata ab artefice» e «sicut genitum a generante»: «sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificatum ab artifice, vel genitum a generante; et uniuersaliter omnium huiusmodi ordinem nomine processionis

*de causis*<sup>132</sup>, oltre al commento sentenziario e alla *Summa*, Giacomo si serve della *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (lib. 3 ll. 1 e 3) nel *respondeo* della q. 3 del *II principale* della d. 42:

D. 42, II princ., q. 3, co.

THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*  
lib. 9 l. 3 n. 1811 e l. 1 n. 1775<sup>133</sup>

Ad istam questionem est intelligendum quod possibile dupliciter dicitur, scilicet absolute et respectiue.

Absolute quidem dicitur aliquid possibile ex habitudine predicati ad subiectum, inter que non est repugnantia

(...) possibile *dupliciter* dicitur

(...) Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus

Rispetto alle distinzioni sulla scienza divina, si registra, nella d. 42, un duplice, esplicito rimando – mediato dal testo egidiano – all’ autorità del Lombardo (il *Magister*): il primo riferimento è relativo alla questione di ciò che Dio non può fare e che può, invece, essere fatto da altri (il peccare, il camminare, il corrompersi); il secondo è relativo alla questione se Dio possa fare ciò è impossibile secondo natura (per cui Dio *simpliciter omnia potest, quare et impossibilia*)<sup>134</sup>. Ciò attesta l’ attenzione che, nell’ ambito dei commenti sentenziari, viene solitamente riservata a quello che appare come il nodo teoretico centrale della dottrina sulla potenza divina elaborata nelle *Sententiae*, vale a dire la difficoltà di conciliare l’ affermazione dell’ *onnipotenza* divina con il riconoscimento che *Dio non può tutto*.

Gli *antiqui* più citati sono Aristotele (*Metaphysica, Physica e Topica*) e Agostino (*De Genesi ad litteram e Enchiridion de fide, spe et charitate*); vi sono anche singole occorrenze di Dionigi Areopagita (*De divinis nominibus*), Ilario di Poitiers (*De Trinitate*), Averroé (*In Metaphysicam*) e del *Liber de causis*. A queste fonti è possibile aggiungere, con molta probabilità, l’ *Elementatio theologica* di Proclo<sup>135</sup>.

---

significamus» (ID., *De potentia*, q. 10 a. 1 co. Il corsivo è nostro). Tuttavia, rispetto al *De potentia*, nel quale le due espressioni sono utilizzate in modo equivalente per indicare il rapporto tra colui che agisce e il prodotto dell’ azione, Giacomo se ne serve per distinguere la processione del Figlio (*genitum a generante*), che avviene in modo che vi sia comunicazione di natura, da una qualunque altra processione (quella delle creature), che non comporta una tale comunicazione e che implica, invece, un’ agire volontario (*artificiatum ab artifice*).

<sup>132</sup> Nella q. 1 della d. 43, come si è visto, la nozione di *duratio essendi* potrebbe rimandare a questo commento tommasiano.

<sup>133</sup> Il testo è edito in THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala - R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae 1950 (1977<sup>3</sup>).

<sup>134</sup> Cf. D. 42, II princ., q. 1, co. (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, 1-3, pp. 294-295) e q. 2, sed c. (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 1, , p. 294, 6-12).

<sup>135</sup> Cf. D. 43, q. 1, co.

Strutturata intorno a tre nuclei tematici fondamentali (vale a dire: la potenza divina considerata *in sé* e a confronto con il *possibile/impossibile* secondo natura, la potenza divina considerata nella sua *infinità*, la potenza divina considerata rispetto alle *realtà create* e al loro *ordine attuale*), la trattazione sulla potenza divina risulta centrata sull'affermazione della *infinità* di questo attributo divino: questa è la questione fondamentale del trattato *de potentia Dei*, sia pure in un contesto culturale che non è più quello del confronto polemico con Abelardo o con qualcuno degli *scrutatores* biasimati dal Lombardo. Nell'ultimo quarto del XIII secolo è l'incontro ancora non del tutto pacifico con l'aristotelismo neoplatonizzante di matrice greco-araba – di cui la censura del 1277 è una evidente memoria – a esigere che si pensi, con Aristotele, ma anche al di là di lui, l'assoluta libertà e infinità della potenza divina: d'altro canto, la questione dell'onnipotenza divina, per quanto eminentemente teologica, si pone ancora a livello dei *preambula fidei*. Ciò è particolarmente evidente nell'impostazione tommasiana (e, conseguentemente, in quella egidiana) condivisa da Giacomo: Tommaso – diversamente da quanto sostenuto da Maarten Hoenen<sup>136</sup>, sulla base della lettura di *De veritate*, q. 14 a. 9 ad 8<sup>137</sup> – ritiene ancora che l'onnipotenza divina si possa dimostrare mediante un'argomentazione rigorosamente filosofica<sup>138</sup> e questa prospettiva, che costituisce una costante della sua riflessione, emerge ancora nella prima parte del *Compendium theologiae*, che pure si presenta come un testo propriamente dottrinale, volto a presentare in breve la *catholica veritas*:

Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei: nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de

<sup>136</sup> Cf. M. F. J. M. HOENEN, *The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in de la Mare's Correctorium (1278-9) and the Correctoria corruptorii (1279-ca 1286)*, in *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, a c. di J. B. M. Wissink, Leiden - New York - Copenhagen - Cologne 1990, pp. 50-51.

<sup>137</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14 a. 9 ad 8: «quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit».

<sup>138</sup> Cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., p. 215. Nulla, ha dimostrato Wippel, suggerisce che la posizione di Tommaso sulla dimostrabilità filosofica dell'onnipotenza divina sia cambiata nel corso della sua attività: l'onnipotenza viene costantemente inclusa tra i preamboli della fede: «the object of faith properly speaking is that which is not present to the intellect, something which is not seen. As soon as something becomes present or apparent to the intellect, it can no longer be the object of an act of faith. Things which are 'known' when this term is taken in the sense of scientific knowledge are accepted because they have been resolved back to first principles which themselves are evident to the intellect. Hence at that point they too can no longer be believed because they are known. (...) it is impossible for the same thing to be both known and believed by the same individual at the same time» (*ibid.*, p. 216).

virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia<sup>139</sup>.

Se, dunque, l'universo attualmente esistente è già di per sé una manifestazione dell'onnipotenza divina, nella misura in cui le singole realtà create, anche se non tutte interamente buone, contribuiscono alla sua molteplice varietà<sup>140</sup>, non per questo l'*attualmente esistente* si può dire che 'costringa' in qualche modo l'agire assolutamente libero di Dio<sup>141</sup>, che potrebbe fare sempre meglio e sempre più di ciò che è, purché ciò non implichi contraddizione<sup>142</sup>:

The divine power is not 'restricted to this present scheme of things' for that would imply that God is not above the order created but equal to it<sup>143</sup>.

Né la bontà, né la giustizia, dunque, ma neanche la volontà o una qualche necessità di natura limitano il potere di Dio, per quanto ogni operazione divina richieda che a quanto preconosciuto si coniughi la disposizione della Sua volontà<sup>144</sup>. Nello sforzo di sottrarre la potenza

---

<sup>139</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 19. Cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., p. 212 («Thomas make belief in the Trinity the line of demarcation between what philosophical investigation can discover about God and what the Christian religion manifests to us. God's omnipotence falls under the former rather than under the latter and hence is not here regarded by Thomas as an article of faith»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 36: «Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus pater, et Deus filius, et Deus spiritus sanctus, et ii tres non tres dii, sed unus Deus est: quod quidem, quantum possibile nobis est, considerare intendimus.».

<sup>140</sup> Cf. D. 44, q. 2, co.

<sup>141</sup> Ciò comporta, in primo luogo, l'idea della radicale contingenza dell'universo, che Giacomo condivide con Tommaso (e con Egidio): cf. É. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Co., New York 1960, p. 167 («The contingency of the universe is much more radical in the doctrine of Thomas Aquinas than in that of Avicenna»). Inoltre, il fatto che Dio possa quanto è nell'ordine stabilito dalla Sua potenza (in tal senso non può peccare, in quanto il peccato non soggiace a tale ordine) non lega il Suo potere a tale ordine:

- rispetto a tutto ciò che può in altro, in quanto causa remota, Egli può sempre agire al di là dell'ordine;
- rispetto allo stesso male, Egli può comunque trarre da esso alcuni beni.

<sup>142</sup> Questo, comunque, è anche il caso della non esistenza del passato: cf. D. 43, q. 3, co. («Non enim dicitur Deus omnipotens quia possit quicquid enuntiari ualeat, sed quia potest quicquid habet rationem possibilis et rationem entis. Vnde uerificatio contradictorium non cadit sub potentia Dei, quia non habet rationem possibilis. Vnde Deus non potest facere quod preterita non fuerunt quia hoc implicat contradictoria. Vnde Deus potuit non incarnari et non resurgere, sed non potest non incarnari cum incarnatus est. Quicquid ergo Deus potuit olim modo potest si hoc referatur ad diuinum posse. 'Aliqua tamen antea fuerunt subiecta diuine potentie que nunc non sunt subiecta et fieri non possunt quia sunt preterita'»). Sull'impossibilità che Dio cambi il passato, cf. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London - New York 2005<sup>2</sup>, pp. 156-157.

<sup>143</sup> S. K. PINNOCK, *Charles Hartshorne's Critique of Thomas Aquinas' Concept of Divine Power*, McMaster University, Hamilton (Ontario) 1992 (Dissertation), p. 14.

<sup>144</sup> A differenza di quanto avviene nell'uomo – nel quale potenza ed essenza sono distinti da volontà e intelletto, come anche l'intelletto dalla sapienza e la volontà dalla giustizia, per cui può esservi nel potere di un uomo qualcosa che non è nella sua volontà né nel suo sapiente intelletto –, in Dio potenza, essenza, intelletto, volontà, sapienza e giustizia sono un'unica realtà: «St. Thomas further emphasizes the implications of the divine simplicity upon the divine power. He explains that there can thus be nothing in the divine power which cannot also be in His just will or

divina a ogni forma di limitazione, che potrebbe risultare dal concepire questo attributo a partire dal potere che è proprio dell'uomo o, in genere, delle realtà create<sup>145</sup>, Giacomo è in linea con la posizione di quanti hanno tentato di definire il *possibile/impossibile* per Dio sulla base della sola *ripugnanza all'essere*: l'onnipotenza, cioè, consiste nel potere di fare tutto ciò che, non implicando contraddizione, non ripugna all'essere, di modo che la *ratio possibilis* non è altro dalla *ratio entis*<sup>146</sup>. Pensare il *potere* come coesteso all'*essere* significa pensarlo a partire da Dio, che è l'essere in senso pieno e assoluto, la cui permanenza nell'essere non è soggetta a limitazione alcuna: è questa un'istanza così radicale in Giacomo da spingerlo a pensare l'infinità della potenza divina intensivamente non solo come espressione di una infinità dell'*essenza*, ma anche come espressione di una infinità nella *durata*, la cui misura non è il tempo infinito nel quale Dio può muovere qualcosa, essendo tale durata (prima ancora che si pensi al *poter muovere* qualcosa) un modo stesso (intrinseco) dell'*essere divino*, nel quale si fonda ogni altra durata.

È forse proprio questo sforzo di considerare la potenza divina in sé, in rapporto alla semplice unità e alla perfetta attualità in Dio di essere ed essenza – piuttosto che nella sua relazione con gli attributi della scienza e della volontà o anche con le realtà create su cui Egli agisce –, a spiegare il silenzio di Giacomo sulla distinzione, ormai di uso comune nella seconda metà del secolo XIII, tra *potenza assoluta* e *potenza ordinata*<sup>147</sup>: per quanto Tommaso, all'interno del suo commento

---

in His wise intellect. Then, since God's will cannot be determined to this or that order of things from necessity, except upon supposition, neither are the wisdom and justice of God restricted this present order» (M.-A. PÉRONOUD, *The Theory of the Potentia Dei* cit., p. 75).

<sup>145</sup> Ciò è emerso sin dalla prima questione della d. 42 e si fonda sul fatto che in Dio, che è atto puro non misto ad alcuna materialità, la potenza non è altro *secundum rem* dalla Sua sapienza e dalla Sua operazione.

<sup>146</sup> Cf. D. 43, q. 3, co. : «Non enim dicitur Deus omnipotens quia possit quicquid enuntiari ualet, sed quia potest quicquid habet rationem possibilis et rationem entis. Vnde uerificatio contradictoriorum non cadit sub potentia Dei, quia non habet rationem possibilis» (il riferimento è a Egidio Romano: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, d. 44, II princ., q. un., co., f. 227rb GH).

<sup>147</sup> Questa distinzione compare una sola volta nell'opera di Giacomo, nella q. 2 della *I de quolibet*, sulla possibilità che Dio crei un numero infinito di specie. Cf. *I de quolibet*, q. 2, p. 17, 32-37; 47-50; 55-59: «Ad istam quaestionem est intelligendum quod si loquamur de potentia Dei, quae dicitur ordinata, quae scilicet sumitur secundum comparationem ad eius sapientiam et voluntatem, quaestio non habet magnam dubitationem. Nam, secundum potentiam sic sumptam, Deus illa solum potest quae praeordinavit se facturum secundum dispositionem suae sapientiae et propositum suae voluntatis. (...) Si uero loquamur de potentia Dei absolute sumpta, sic proposita quaestio redditur magis dubitabilis et posset dupliciter in dubitationem adduci. Uno quidem modo ut dubitaretur an Deus possit facere infinitas species in actu, ita quod actu existant species infinitae. (...) Alio uero modo ut hoc uertatur in dubium: Utrum Deus possit facere species infinitas, non in actu, ut scilicet actu existant species infinitae, sed in potentia, ut scilicet in infinitum per diuinam potentiam fieri possit alia et alia species, eo modo quo est infinitum in potentia in continuis, per divisionem, et in numeris, per appositionem».

sentenziario, la utilizzi solo nel terzo libro<sup>148</sup> e per quanto Egidio vi accenni appena nel primo libro del suo commento<sup>149</sup>, di essa l'Angelico si serve all'interno di un articolo (il quinto) della q. 25 della *I pars* della *Summa theologiae*<sup>150</sup>, che, come si è visto, è il testo tommasiano più utilizzato da Giacomo nel suo commento alle distinzioni 42-44. L'«omissione» di Giacomo non costituisce, a nostro avviso, un tentativo di sottrarsi all'inadeguatezza di un linguaggio che, nel parlare della potenza divina, deve riconoscere di non essere in grado di farlo senza qualificarla in qualche modo<sup>151</sup>: essa appare, piuttosto, come l'espressione dello sforzo di mantenersi, nel corso della

<sup>148</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 1 q. 2 a. 3 co. («Respondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiae sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid ascribitur, utrum attribuatür potentiae secundum se consideratae; tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta: vel attribuatür sibi in ordine ad sapientiam et praescientiam et voluntatem ejus: tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiae absolutae, cum infinita sit, necesse est attribuire omne id quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiae non vergit»). In ogni caso, alla distinzione non è riservata una particolare attenzione all'interno dei commenti ad Aristotele, nei quali l'*opus redemptionis* non è formalmente preso in considerazione (cf. L. MOONAN, *Divine Power, The Medieval Power Distinction up to Its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 267-268). Nella *Summa theologiae* (THOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 25 a. 5 co.), poi, «there is a perceptible shift to more general applications, rather than the narrowly theological applications preminent in the Sentence Commentary. God can in option-neutral power do (...) things other than those which he has foreknown and pre-ordained that he will do (*ST*), indeed everything in which the notion of a being can be satisfied (*ST*). (...) The *ST* retains 'foreknown' and 'pre-ordain', with their more narrowly theological resonances, more at home in the theology schools» (cf. L. MOONAN, *Divine Power* cit., pp. 293-294).

<sup>149</sup> Egidio afferma, comunque, che «cum ergo queritur utrum Deus possit facere nisi quod iustum est uel quod rationale et ordinatum, tales propositiones sic distinguende sunt, sicut et ista distingui posset, utrum Deus possit facere nisi quod uult, duplicem potest habere intelligentiam, Nam si hoc quod dico nisi ponit rem suam et exceptionem quam importat circa rem uolitam, sic falsum est quod dicitur, quia Deus potest facere aliud ab eo quod facit. Nam cum agat per intellectum et potentie huiusmodi sint ad opposita, potest facere et non facere ut sibi placet. Sed si hoc quod dico nisi ponit rem suam circa actum uoluntatis absolute sumptum non prout determinatur ad aliquam rem uolitam, sic non potest facere nisi quod uult, quia non potest facere nisi uelit» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent.*, d. 43, II princ., q. 2, co., f. 224vb NO). Cf. anche *ibid.*, P («Attamen si nomen necessitatis uellemus extendere ad omnem debitum, et nomen iustitiae ad omnem concedentiam, possemus dicere Deum agere aliqua ex necessitate iustitiae non simpliciter, sed ex suppositione. Nam licet per modum debiti nihil sit inclinatum diuine uoluntatis simpliciter, est tamen ex suppositione»). Vi è, quindi, per Egidio una distinzione tra l'agire di Dio *absolute* o *simpliciter* considerato e quello *ex suppositione*, che fa riferimento alla *decentia*: tale distinzione rimanda alla distinzione tra potenza assoluta e ordinata di cui Egidio si serve altrove nel suo commento sentenziario (cf. anche *In III Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, co., Ex Typographia Alexandri Zannetti, Romae 1623, p. 96a-b). Cf. A. TRAPÉ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano* cit., p. 20, nota 1.

<sup>150</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 5 ad 1 («in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a uoluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et uoluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in uoluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et uoluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in uoluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia uoluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non uult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, uoluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest saluari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium uoluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praesciuit et praeordinauit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciuerit et praeordinauerit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia uult, non tamen ideo potest, quia uult, sed quia talis est in sua natura»).

<sup>151</sup> Cf. G. J. HUGHES, rec. di L. MOONAN, *Divine Power* (Oxford 1994), in «Religious Studies» 31 (1995), p. 269: «He [scil. Moonan] rejects what might be the common interpretation, held by Geach among others, that to speak of *potentia Dei absoluta* is to speak of what God can do without qualification (or *simpliciter*), and the *potentia Dei ordinata* refers to what God can do given the way in which he has decided to create this particular ordered universe. On

trattazione, a livello della potenza divina *in sé* e, dunque, della potenza intesa come *potere di fare tutto ciò che può essere*. Solo in questo modo, la potenza divina – sciolta da ogni vincolo che la legghi, quasi subordinandola, agli altri attributi divini e considerata non come semplice esecutrice degli ordini della volontà (giusta) – può essere compresa, senza equivoco alcuno, come *onnipotenza*.

---

the contrary, both ‘option-neutral’ and ‘option-tied’ are *determinationes*, qualifications upon the concept of God’s power. To speak of God’s power without any qualification is to speak of God himself who is identical with his power, and who, Moonan claims, is held by all the writers of this period to be completely beyond our capacities to understand or to describe in any way whatever».



## CAPITOLO 4

### LA VOLUNTAS DEI (DISTINZIONI 45-48)

Il primo libro delle *Sententiae* termina con una sezione dedicata all'attributo divino della *voluntas*: si tratta di quattro distinzioni, che fanno da ponte tra questo libro (che costituisce il trattato *de mysterio Trinitatis*) e quello successivo (dedicato al trattato *de rerum creatione*)<sup>1</sup>, essendo la volontà la *causa non causata*<sup>2</sup> di tutto ciò che è:

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt, vel facta sive futura sunt; quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est<sup>3</sup>.

Punto di partenza della riflessione del Lombardo è la considerazione che la volontà divina deve essere predicata di Dio *secondo l'essenza*, vale a dire in modo da non ritenerla qualcosa di realmente distinto dall'essenza divina:

Sciendum est igitur quia voluntas sive volens de Deo secundum essentiam dicitur. (...) nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia, qua volens est, Deus est, et huiusmodi<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* II, prooem., p. 329, 4-6: «Quae ad mysterium divinae unitatis atque trinitatis, licet *ex parte*, cognoscendum pertinere noscuntur, quantum valuimus, diligenter exsecuti sumus. Nunc ad considerationem creaturarum transeamus». Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., I, p. 302: «As this final series of questions reflects so clearly, the thoroughgoing aim of restoring the transcendent dimension to the deity which informs so consistently Peter's doctrine of the Trinity and doctrine of God alike also has the effect, as he moves to the doctrine of creation and of man in Book 2 of the *Sentences*, of providing a zone of independence for God's creatures that is fully compatible with God's omnipotence, omniscience, and perfectly realized being».

<sup>2</sup> Il Lombardo contesta l'opinione di quanti non hanno saputo riconoscere nella volontà divina la causa prima di tutte le cose, definendola *vanitas Philosophorum* (cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 4, 3, p. 309, 7).

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 308, 4-6. Viene qui citata l'autorità di Agostino: cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* III, 4, 9: CCSL 50A, p. 136, 23-28 («voluntas dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum»). Cf. anche *Summa Sententiarum* I, 13: PL 176, col. 64D: «Voluntas Dei prima est causa omnium, et ideo immutabilis. Aliae enim causae mutabiles sunt, quia non sunt primae; et ideo saepe fallunt. Sed haec quia non habet aliam ante se, falli non potest vel mutari. Et quia voluntas Dei prima causa est omnium; cum dicitur [*ed. dicitur*] hoc ideo est quia Deus voluit, non est quaerendum quare voluit. Primae enim causae nulla est causa» (la *Summa Sententiarum*, tuttavia, antepone la trattazione della volontà a quella della onnipotenza).

<sup>4</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 1, p. 306, 26-28. Ciò non comporta, però, che Dio sia tutto ciò che vuole, così come Egli non è tutto ciò che conosce: «Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult. (...) Cum enim dicitur: Deus scit vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina praedicatur et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur: omnia, vel aliquid, vel aliqua, et dicitur: Deus scit

Dire, dunque, che ‘Dio vuole tutte le cose’ significa riconoscere che *tutto ciò che è* è soggetto alla *Sua volontà*<sup>5</sup>, che è la Sua stessa essenza, eterna e immutabile, benché le cose che le sono soggette siano mutevoli e corruttibili. I diversi modi con cui la Scrittura è solita indicare la volontà di Dio (vale a dire *precetto, proibizione, consiglio, permissione e operazione*)<sup>6</sup> non sono, dunque, da intendersi come un’attestazione della mutevolezza del volere divino, dal momento che, al contrario, questa volontà è stabile e, come lo stesso testo sacro attesta, non può rimanere incompiuta:

De qua [scil. voluntate] Propheta ait: *Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit*. Et Apostolus: *Voluntati eius qui resistet?* Et alibi: *Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*. Et haec voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio<sup>7</sup>.

*Beneplacitum* (o *dispositio*) è, allora, la volontà divina in senso proprio (*recte*) e, in quanto tale, esso è anche eterno: con gli altri nomi (*precetto, proibizione, consiglio, permissione e operazione*) si intende, invece, un qualche *segno* della medesima volontà, che non è, invece, né eterno né immutabile<sup>8</sup>:

---

omnia, vel vult aliquid vel aliqua, essentia quidem divina praedicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiae quae ipsa est, omnia subiecta monstrarentur; et voluntati quae ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subiecta dicantur. Ut talis fiat sensus: Deus scit omnia, id est Deus est, cuius scientiae, quae ipsius essentia est, omnia subiecta sunt; similiter: Deus vult haec vel illa, id est deus est, cuius voluntati, quae ipse est, haec sive illa subiecta sunt» (*ibid.*, c. 2, 1, p. 307, 3-4; 21-30).

<sup>5</sup> A questo proposito, già a partire dalla *Glossa* di Alessandro di Hales, è stata avvertita dai commentatori delle *Sententiae* l’esigenza di chiarire, nella trattazione degli attributi divini, le ragioni dell’esclusione dell’*omnivolens* in rapporto all’*omnipotens* e all’*omnisciens*: «aliter est de voluntate quam de scientia vel potentia. Nam potentia non ponit rem esse, sed communiter se habet ad entia et non entia, quae etiam numquam erunt. Scientia vero determinat vel esse vel fuisse vel fore; voluntas vero determinat esse, cum sit eius coniuncta causa; ubi determinatur sic, vult hoc fore. Quia ergo voluntas est coniuncta causa rerum ut sint, non dicitur omnivolens sicut omnisciens; nihil tamen est quod ipse non velit. Unde Augustinus, VIII *De civitate Dei*: Differt scientia, potentia, voluntas, quoniam dicit: ‘Ubi finem omnium actionum, ubi lumen omnium rationum, ubi causam omnium naturarum et motionum Plato credidit, longum est definire’, qui optime definivit. Et sic accipitur ‘causa’ quae ad potentiam refertur, ‘lumen’ quod ad scientiam, ‘finis’ qui ad voluntatem» (ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 45, 4, pp. 449, 24-450, 5; cf. anche BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 45, a. 1, q. 2, co., pp. 635a-636b. Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei* VIII, 4: CCSL 47, p. 220, 34-38).

<sup>6</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 6, 1, p. 310, 4-6: «Aliquando vero, secundum quandam dicendi figuram, voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas eius: ut praeceptio, prohibitio, consilium, necnon permissio et operatio». Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard* cit., I, p. 301: «As with most theologians of his time, Peter also understands the divine will under the headings of precept, prohibition, permission, operation, and counsel. The particular change he rings on this standard teaching, and it is a function of his desire to avoid collapsing the divine will as the divine essence into the divine will as God’s chosen exercise of the options He selects vis-à-vis His, is to view these distinctions as sign of the divine will, signs that are not to be confused with their *significatum*. These signs are ways in which the simple and unchanging God manifests Himself externally». Cf. *Summa Sententiarum* I, 13: PL 176, col. 65BC.

<sup>7</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 5, 2, p. 309, 21-25; cf. *Sal* 113, 11; *Rm* 9, 19 e 12, 2.

<sup>8</sup> Cf. A. A. ROBIGLIO, *L’impossibile volere: Tommaso d’Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 70-71: «La distinzione tra *beneplacitum* e *signum beneplaciti* nacque dapprima all’interno dell’esegesi biblica; già nel Salmo 146 (v. 10) i latini potevano cogliere l’identità tra volontà e beneplacito divini: ‘Non in fortitudine equi voluntatem habebit, nec in tibiis viri beneplacitum erit ei?’. Agostino, nel tredicesimo libro delle *Confessioni*, aveva parlato del *beneplacitum* nei termini di una volontà insondabile ed efficace di Dio (...) Ugo di S.

Quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum ‘Dei voluntas’, quia signa sunt divinae voluntatis, quae una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum<sup>9</sup>.

Questa distinzione, che potrebbe apparire di ordine meramente linguistico, apre, in realtà, a una riflessione di ordine rigorosamente teologico<sup>10</sup>, che aiuta a comprendere come sia possibile conciliare l’assoluta efficacia della volontà di Dio<sup>11</sup> – che, come dice l’Apostolo, *vult omnes homines salvos fieri*<sup>12</sup> – con il riconoscimento che, di fatto, non tutti vengono salvati, giacché molti si dannano<sup>13</sup>. A motivo dell’apparente contraddizione che si riscontra tra l’attestazione della Scrittura e l’evidenza dell’esistenza,

---

Vittore († 1141), già nelle giovanili *Sententiae de divinitate*, ragionava di *beneplacitum* e *signa beneplaciti* in modo finalmente diffuso e articolato. La volontà ch’è detta ‘beneplacito’, egli spiegava, è unica e semplice; ciò ch’essa vuole una volta lo vuole sempre, dal momento che questo volere non può mai capovolgersi in un *non volere*. A venir denominate ‘segno del beneplacito’ sono invece molteplici *voluntates*, poiché molti e vari sono i ‘segni’ attraverso i quali si rivela il ‘beneplacito’ divino». Cf. anche *Summa Sententiarum* I, 13: PL 176, coll. 64D-65D.

<sup>9</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 7, 3, pp. 311, 28-312, 1. «Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinae voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas eius, et signum beneplaciti eius dicitur voluntas eius. Sed beneplacitum eius aeternum est, signum vero beneplaciti eius non» (*ibid.*, p. 312, 4-7). Cf., al riguardo, HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei* I, 4 (2), ed. R. Berndt, p. 98, 7-8: «Igitur que & primum. & principaliter dicitur voluntas illa dei est, que est vere voluntas eius. & hec est una. nec multipliciter recipit. nec mutabilitatem».

<sup>10</sup> La prospettiva è quella della distinzione agostiniana tra *res* e *signa*.

<sup>11</sup> Come lo stesso Lombardo afferma all’inizio della distinzione 47, «voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit; quae de homine semper impletur, quocumque se vertat. ‘Nihil enim, ut ait Augustinus, in libero arbitrio constitutum, superat voluntatem Dei; etsi faciat contra eius voluntatem’» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 47, c. 1, 1, p. 321, 18-21; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarratio in Psalmos*, Ps. 110, 2: CCSL 40, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1990<sup>2</sup>, p. 1622, 21-23).

<sup>12</sup> Cf. *1Tm* 2,4.

<sup>13</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *In epistolam I ad Thimotheum* II [vers. 3-15]: PL 192, col. 338AB: «Si Deus qui omnipotens dicitur omnes homines vult salvos fieri, cur non impletur haec ejus voluntas? Sed in hac locutione sensus et conditio latet. Unde Petrus ait: *Omnis scriptura indiget interpretatione*. Vult ergo Deus omnes salvos fieri, si accedant ad eum. Non enim sic vult ut nolentes salventur, sed vult eos salvari, si et ipsi velint. Aliter non ullum exceptit a salute et cognitione. Vel ita, cum legitur quod vult omnes homines salvos fieri, quamvis certum sit nobis non omnes salvos fieri: non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri quod factum non sit. Sed ita intelligere debemus quod scriptum est. Vult omnes homines salvos fieri, id est nullus sit salvus, nisi quem vult, non quod nullus hominum sit nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus salvus fiat nisi quem velit: et ideo rogandus ut velit, quia necesse est fieri, si ipse voluerit». È questa la medesima prospettiva di Abelardo. Cf. PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam* III, 4: PL 178, col. 1093BD: «(...) divinae voluntatis vocabulum duobus modis esse sumendum. Alioquin cum Deus omnia quaecumque voluit faciat, et omnes salvos fieri velit, cogemur utique profiteri omnes quandoque salvandos esse. Velle itaque Deus duobus modis dicitur, aut secundum scilicet providentiae suae ordinationem, secundum quod scilicet aliquid disponit apud se ac deliberat statuitque in sua providentia, ut sic postdum compleat, aut secundum consilii adhortationem vel approbationem qua unumquemque ad hoc admonet, quod per gratiam suam remunerare paratus esset. Et juxta priorem quidem modum, quo Deus velle aliud dicitur, hoc est ex gratia sua ordinare, atque apud se statuere ut fiant aliqua, tam nos quam apostolos in his quae fieri vult, nil ejus voluntati resistere posse dicimus, nec eam aliquo impediri casu, cui omnia necesse sit obedire. Secundum autem posteriorem modum multa dicitur velle fieri quae non fiunt, hoc est multa dicitur velle fieri quae non fiunt, hoc est multa adhortari quae certum est ex gratia ejus remunerari si fierent, quae minime fiunt. Sic quippe unicuique homini consulit de salute sua, et ad hanc eam hortatur, cum obediant pauci. Vult itaque Deus peccatorem converti, quia ei id consulit, quod esset benigne remuneratus, quemadmodum ei gratum dicitur in quo ejus gratiam experturi essemus, sicut e contrario nolle illa dicitur quae dissuadet, aut quaecumque punire magis debet, quam dono aliquo remunerare, et in quibus iram ipsius potius quam gratiam sentiremus, hoc est vindictam potius quam praemium».

multi a veritate deviarunt, dicentes Deum multa velle fieri, quae non fiunt<sup>14</sup>.

È palese, al riguardo, la preoccupazione del Lombardo di non sganciare la riflessione sulla volontà da quella sulla potenza: se, come si è visto, dalla volontà di Dio dipende l'esercizio della Sua potenza (per cui Egli *può* di fatto tutto ciò che *vuole potere*), dalla potenza dipende, a sua volta, l'estensione della Sua volontà, non nel senso che Egli voglia tutto ciò che può, quanto piuttosto nel senso che *nulla avviene senza che Egli non lo voglia*:

Ideoque, 'cum audimus, et in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est: *Vult omnes homines salvos fieri*, tamquam diceretur nullum hominem fieri salvum, nisi quem fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit; sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari; et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri si voluerit'<sup>15</sup>.

A questo punto, posto che *nulla di quanto è o avviene* può sottrarsi al *volere divino*, il Lombardo si chiede se anche tutti i mali siano o avvengano *per* la volontà di Dio o *contro* di essa<sup>16</sup>. Ora, benché i mali non possano mai considerarsi dei beni e sebbene in nessun caso si possa dire che è bene che un male avvenga – per cui in nessun modo Dio può esserne detto 'autore', come vorrebbero alcuni *sophistice incedentes, et ideo Deo odibiles*<sup>17</sup> –, bisogna riconoscere che anche dai mali si possono trarre dei beni<sup>18</sup>, altrimenti Dio non li permetterebbe:

<sup>14</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 46, c. 2, 2, p. 313, 22-23.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 3, pp. 313, 32-314, 5; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* XXVII, 103: CCSL 46, p. 104, 1-7.

<sup>16</sup> Benché diverse siano le opinioni al riguardo, tutti convengono nel ritenere che Dio non vuole il male: «Super hoc diversi varia sentientes et sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala; alii vero quod nec vult mala esse vel fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utrique fatentur Deum mala non velle. Utrique vero rationibus atque auctoritatibus innituntur ad muniendum suam assertionem» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 46, c. 3, 2, pp. 314, 23-315, 3). Dio, dunque, non vuole il male, anche se non vuole che non avvengano cose cattive e non si oppone al loro avvenire: cf. *ibid.*, c. 7, 5, p. 321, 10-14 («Hoc igitur et alia huiusmodi inania relinquentes, praemissae quaestionis parti saniori faventes, quae Sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri neque nolle fieri. Omne enim quod vult fieri, fit; et omne quod vult non fieri, non fit. Fiunt autem multa, quae non vult fieri, ut omnia mala»).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 3, p. 320, 22. Difficile l'individuazione dei 'sofisti' (*sophistice incedentes*) ai quali il Lombardo si riferisce, citando *Sir* 37,23: nessuna precisa indicazione viene peraltro offerta dall'edizione delle *Sententiae*. È probabile, a nostro avviso, che gli interlocutori siano in questo caso fittizi e che il Maestro intenda, attraverso un artificio retorico, semplicemente riprendere e ribadire la riflessione agostiniana circa la non ascrivibilità del male all'azione divina: nel paragrafo precedente, infatti, citando Agostino, il Lombardo ha già affermato che *Deo auctore non fiunt mala*: «Quis omnium quae sunt auctor est, et ad cuius bonitatem id pertinet, ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere; non est igitur causa deficiendi, id est tendendi ad non-esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est, quia omnium quae sunt auctor est, quae in quantum sunt, bona sunt» (*ibid.*, 2, p. 320, 11-17; cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 21: CCSL 44A, p. 26, 1-11).

<sup>18</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 46, c. 6, 2, pp. 318, 28-319, 5: «Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere ex malis bona provenire, et ex ea ratione dictum esse quod bonum est mala fieri vel esse; non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profecto huius Deus auctor esset, qui est auctor omnis

Quod vero Augustinus ait, ‘Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab omnipotenti bono fieri, nisi hoc esset bonum ut ea essent’, ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt Deus bona elicit; nec ipse permetteret ea fieri, nisi de eis bene aliquid faceret<sup>19</sup>.

Nulla, dunque, neanche il male, avviene *fuori* della volontà divina, anche se è contro di essa:

Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur, quae diversitas in praedictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperietur. Ubi enim dicit ‘non fieri praeter eius voluntatem etiam quod fit contra eius voluntatem’, dissimiliter accepit voluntatem; et non ipsam voluntatem quae Deus est sempiterna est, sed eius signa praedictis verbis intelligi voluit, id est prohibitionem sive praeceptionem et permissionem<sup>20</sup>.

Si tratta, allora, di chiarire, nei diversi casi, cosa si intende quando si parla di *volontà divina*: se ci riferisce, cioè, al Suo *beneplacito* o, piuttosto, a uno dei suoi *signi*<sup>21</sup>,

(...) voluntas Dei quae ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium vero eius atque praeceptio sive prohibitio non ab omnibus implentur, quibus proposita et data sunt<sup>22</sup>.

Nella misura in cui aiuta a sciogliere il nodo dell’apparente scarto tra l’efficacia della volontà di Dio e i suoi effetti, la distinzione tra il beneplacito e i segni della volontà divina introduce pure a una riflessione sulla volontà dell’uomo, così che, nell’ultima distinzione della sezione (e del libro), è proprio quest’ultima ad essere considerata nel suo rapporto con la volontà di Dio:

---

boni». Cf. anche *ibid.*, 3, p. 319, 20-23: «Ecce aperte dicit hic Augustinus Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriolem, sed vitio voluntatis suae. Non est ergo auctore quod malum fit ab aliquo; et ita Deo volente mala non fiunt» (cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 3: CCSL 44A, p. 12, 1-10).

<sup>19</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 46, c. 4, 1, p. 317, 3-6; cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* XXIV, 96: CCSL 46, p. 100, 35-38.

<sup>20</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 47, c. 1, 4, pp. 322, 31-323, 4.

<sup>21</sup> Per spiegare la distinzione tra *voluntas beneplaciti* e *voluntas signi*, Alessandro di Hales avrebbe introdotto, nel suo commento, la distinzione tra *voluntas antecedens* e *voluntas (con)sequens*, elaborata da Giovanni Damasceno: «Hanc autem duplicem voluntatem distinguit Ioannes Damascenus: ‘Prima dicitur antecedens voluntas et acceptatio a Deo existens; secunda autem sequens voluntas et concessio ex nostra causa. Et ipsa duplex: nam haec dispensativa et eruditiva ad salutem; haec autem desperativa ad finalem perditionem. Haec autem in iis quae non sunt in nobis. Eorum autem quae in nobis sunt, quae quidem bona sunt, antecedenter vult et acceptat; quae autem perniciosa et vere mala, neque antecedenter neque consequenter vult; concedit autem libero arbitrio. Quod enim secundum vim fit, neque rationale est neque virtus’» (ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 46, 2-3, p. 459, 9-19; cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 43, p. 410 [= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 29: PG 94, col. 969A: text. lat. col. 970A: «Hoc itidem nosse oportet, Deum primaria et antecedente voluntate velle omnes salvos esse, et regni sui compotes fieri. Non enim nos ut puniret, condidit; sed quia bonus est, ad hoc ut bonitatis suae participes essemus. Peccantes porro puniri vult, quia justus est. Itaque prima illa voluntas, antecedens dicitur et beneplacitum, cuius ipse causa sit: secunda autem, consequens voluntas et permissio, ex nostra causa ortum habens; eaque duplex: altera dispensatione quadam fit et ad salutem erudit, altera a reprobatione, ut diximus, poenam pertinens. Atque haec in illis quae in nostra potestate non sunt»]).

<sup>22</sup> PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 47, c. 3, p. 324, 16-17.

Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus. (...) Potest enim velle bonum quod non congruit ei velle; et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideo non es bona voluntas<sup>23</sup>.

La distinzione 48 si apre, quindi, con una precisazione relativa alla tensione tra la volontà di Dio e quella dell'uomo: non basta riconoscere che la volontà dell'uomo può scegliere anche contro la volontà di Dio (intesa non come la Sua disposizione eterna, ma come i segni di questa, quali i Suoi consigli o i Suoi precetti); bisogna ulteriormente considerare che, talvolta, è addirittura *conveniente* che Dio voglia una cosa, mentre l'uomo ne voglia un'altra, tanto che, in taluni casi, Dio può compiere la Sua volontà (buona) mediante la volontà cattiva dell'uomo, come attesta il caso della crocifissione di Cristo<sup>24</sup>:

Peter brings in one final example of this same general point, which has the effect of ending his treatment of God's nature on a moral note, and one that attacks one of Abelard's most notorious teachings in the field of ethics as well. Human free will may be good will, he notes, and it may yet seek something that is against God's plan, as is the case when filial piety urges a child to will the health of a parent who is seriously ill and whom God wills to die. Thus, the good will of men may or may not be congruent with the will of God. At the same time, God's will may be served by human bad will. This was so in the case of the people responsible for the crucifixion of Christ, who didi, *pace* Abelard, act out of bad intentions. As with his general analysis of

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, d. 48, c. 1, 1, p. 325, 4-7.22-25.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, c. 2, 1, p. 326, 2-4: «Illud quoque non est praetermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur, ut in crucifixione Christi factum est». Cf. *Summa Sententiarum* I, 13: PL 176, col. 66BC: «Cum igitur Deus ab aeterno in praescientia et sapientia sua omnia tam bona quam mala viderit, inter omnia illa vidit ipse quaedam quae si essent bona in se, essent et ad aliud; et ea non solum voluit, sed et esse voluit. Vidit et alia quae si essent, licet in se bona essent, non tamen ad aliud; et ideo etsi approbet, qui sine causa nihil vult esse, noluit ea esse. Item cum viderit alia quae in se mala et ad aliud bona, voluit ea esse. Quid enim melius est esse, an ea quae sunt bona in se, tantum, an ea quae et si non sunt bona in se, tamen ad aliud sunt bona? Ea utique quae ad aliud sunt bona. Non tamen concedimus si vult ea esse quod et vult ea; nec illud, si sunt bona ad aliud, quod tunc sunt bona. Cum itaque aliquis peccat, contra voluntatem Dei facit; quia contra praeceptum ejus, et quia non vult Deus quod facit; et tamen facit quod vult esse. Verbi gratia; Judaei Christum crucifixerunt, occidendo contra voluntatem Dei fecerunt; et tamen volebat Deus illud malum esse, quia ad aliud bonum». Cf. anche HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei* I, 4 (15), ed. R. Berndt, p. 105, 2-13: «SED fortassis iterum mali excusabiles uideantur cum mala faciunt. quoniam uoluntas dei impletur etiam in malis que faciunt. Sed uoluntate sua mali iudicantur qua uoluntati dei contrarii sunt. non quod uoluntati eius resistendo ut fiat quod non uult. quia non possunt. sed resistere uolendo. quia mali sunt. & ipsa mala uoluntas culpa est. qua aliud uolunt facultas autem iusta. qua aliud non possunt. Et cum uolunt quod deus uult. non ideo boni sunt. quia non propter hoc uolunt. quia deo uult. & quod uolunt ipsum deus non uult. quoniam malum uolunt. & malum deus non uult. Approbant enim & diligunt que deus odit. ac per hoc deo contrarii sunt. & mali & peccatores. & rei. non quidem faciendo quod deus iuste fieri noluit. sed amando & approbando quod deus non diligit. Non igitur in eo quia fit quod fit uoluntatem dei impediunt. sed in ipso quod fit a dilectione dei recedunt. & quia mali sunt non efficiendo contrarium ipsius uoluntati. sed amando contrarium eius uoluntati. dilectioni».

permission above, Peter reminds the reader that this does not mean that God caused the bad will<sup>25</sup>.

Strettamente legata alla riflessione sulla potenza divina, anche quella sulla volontà si sarebbe mostrata, nel corso del XIII secolo e nell'ambito del confronto con l'aristotelismo greco-arabo, sempre più sensibile all'approfondimento della assoluta libertà ed efficacia dell'azione creatrice e provvidenziale di Dio: questa non può dirsi necessitata in alcun modo<sup>26</sup>, neppure dalla immutabilità divina<sup>27</sup>, né può essere resa inefficace, come talora appare, dalla mancata corrispondenza della creatura alla volontà del suo creatore.

Come risulta dallo schema che segue, le distinzioni *de voluntate Dei* nella lettura di Giacomo sono, quanto alla loro struttura, fedeli all'impostazione di Tommaso (alla quale si attiene, peraltro, anche Egidio), a eccezione della distinzione 47, nella quale mancano le questioni relative a ciò che può accadere *contro o oltre la volontà divina*<sup>28</sup>, mentre vengono aggiunte due questioni relative all'imposizione della necessità alle cose volute da parte del volere divino e alla mutabilità di quest'ultimo. Le distinzioni risultano, così, articolate intorno a tre grandi nuclei tematici (l'ultimo dei quali apre, secondo l'impianto proprio delle *Sententiae*, al libro successivo): 1) la volontà divina in sé considerata (d. 45); 2) l'(in)efficacia della volontà divina (dd. 46-47); il conformarsi della volontà umana a quella divina (d. 48).

<sup>25</sup> M. L. COLISH, *Peter Lombard*, I, pp. 301-302.

<sup>26</sup> Nell'ambito delle censura del 1277, occorre tenere presenti, in particolare, le proposizioni 52 e 53: «id, quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel numquam; (...) multa sunt eterna»; «Deum necesse est facere, quicquid immediate fit ab ipso. Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem, sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impotentiam aliter faciendi» (*CUP*, I, 473, p. 546).

La prima delle due proposizioni condannate afferma che *ciò che non è determinabile da altro* è immutabile. Poiché questo è il caso di Dio, Egli deve causare sempre oppure mai e, dal momento che il mondo esiste, Dio deve sempre causare. Tale dottrina, che rimanda all'emanazionismo neoplatonico, è ravvisabile nel *De necessitate* di Sigieri, che la presenta, tuttavia, come la concezione *secundum intentionem philosophorum*: laddove, invece, egli esprime il proprio pensiero di filosofo 'credente', aderisce al mistero della libertà divina (cf. *Quaestiones in tertium de anima*, pp. 6-7, l. 64-85; ID., *Quaestiones in Metaphysicam*, in *Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique*, III, 19, ed. C. A. Graiff, Béatrice-Nauwelaerts - Publications Universitaires, Louvain - Paris 1948 [Philosophes médiévaux, 1], pp. 154-156).

La seconda proposizione afferma la necessità, per Dio, di creare il Suo effetto immediato. L'azione divina, però, non dovrebbe essere sottomessa né ad una *necessità di costrizione*, che sarebbe contro la libertà, né a una *necessità inerente all'immutabilità*, che non consentirebbe a Dio di agire altrimenti. Anche questa proposizione presenta tratti della dottrina neoplatonica dell'emanazione: tuttavia, come in altri casi, la condanna non tiene conto del fatto che colui contro il quale essa è diretta (Sigieri, anche in questo caso) sta esponendo questa dottrina riferendosi alla *intentio philosophorum* (cf. J. J. DUIN, *La doctrine de la providence* cit., p. 19, l. 28-29; p. 20, l. 32).

Rimandiamo al capitolo precedente per un'analisi della proposizione 39, che riguarda più direttamente la potenza divina: «a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione precedente» (*CUP*, I, 473, p. 545).

<sup>27</sup> Si rimanda, al riguardo, alla condanna della proposizione 50: «Deus non potest irregulariter, id est, alio modo, quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis» (*ibid.*, p. 546). Secondo questa proposizione, poiché in Dio non vi è diversità di volere, la mozione esercitata da Lui deve avere una regolarità infinita. Egli, pertanto, non può prendere alcuna iniziativa nuova sul mondo che viene mosso in maniera uniforme da sempre. Questa proposizione, dunque, escludendo ogni iniziativa temporale da parte di Dio, esclude la provvidenza divina, che richiede anche numerosi interventi di Dio nel tempo.

<sup>28</sup> Tali questioni sono assorbite sinteticamente all'interno della q. 1.

Giacomo

Tommaso

Egidio

D. XLV

D. XLV

D. XLV

- Q. 1: *De voluntate Dei*
- I Princ.: *De uoluntate in se*
- q. 1 Vtrum in Deo sit uoluntas
- q. 2 Vtrum Deus uelit alia a se
- a. 1 Utrum in Deo sit uoluntas
- a. 2 Utrum uoluntas sit ipsius tantum obiecti vel etiam aliorum
- q. 3 Vtrum uoluntas Dei sit causa rerum
- q. 4 De diuisione uoluntatis diuine in uoluntatem signi et beneplaciti
- a. 3 Utrum uoluntas sua sit causa eorum quae fiunt
- a. 4 De diuisione uoluntatis eius in uoluntatem signi et beneplaciti
- II Princ.: *De causalitate uoluntatis*
- q. un. Vtrum diuina uoluntas sit causa rerum
- III Princ. (q. un.): *Vtrum diuina uoluntas competenter distinguatur per uoluntatem beneplaciti et signi*

D. XLVI

D. XLVI

D. XLVI

- Q. 1: *De quibusdam quae uidentur diuinam uoluntatem ostendere inefficacem*
- I Princ.: *Auctoritates canonis quae uidentur dicere Deum aliquorum uelle salutem qui non saluantur*
- q. 1 Vtrum Deus uelit omnes homines saluos fieri
- a. 1 Utrum Deus omnes homines saluos fieri uelit
- q. un. Vtrum Deus uelit aliquorum salutem qui non saluantur
- II Princ.: *Perpetuatio malorum*
- q. 2 Vtrum mala fieri sit bonum
- q. 3 Vtrum malum sit de perfectione uniuersi
- q. 4 Vtrum Deus uelit mala fieri
- a. 2 Utrum mala fieri sit bonum
- a. 3 Utrum malum sit de perfectione uniuersi
- a. 4 Utrum Deus mala fieri uelit
- q. 1 Vtrum mala fieri sit bonum
- q. 2 Vtrum malum sit de perfectione uniuersi
- q. 3 Vtrum Deus uelit mala fieri

D. XLVII

D. XLVII

D. XLVII

- Q. 1: *De efficacia diuinae uoluntatis*
- I Princ.: *De impletionem diuinae uoluntatis*
- q. 1 Vtrum uoluntas Dei semper efficaciter impleatur
- q. 2 Vtrum diuina uoluntas rebus uolitis necessitatem imponat
- q. 3 Vtrum uoluntas Dei sit mutabilis
- a. 1 Utrum uoluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur
- II Princ.: *Circa ea quae praeter eam uel contra fieri uidentur*
- a. 2 Utrum praeter uoluntatem eius aliquid fiat
- a. 3 Utrum illud quod fit praeter eius uoluntatem, uoluntati ipsius obsequatur
- a. 4 Utrum illud quod est praeter eius uoluntatem, possit praeecepto eius subiacere
- q. un. Vtrum diuina uoluntas semper impleatur
- q. 1 Vtrum aliquid fiat praeter diuinam uoluntatem
- q. 2 Vtrum quod est contra diuinam uoluntatem obsequatur uoluntati eius
- q. 3 Vtrum quod est praeter diuinam uoluntatem possit cadere sub precepto



| D. XLVIII |   | D. XLVIII  |  | D. XLVIII  |  |
|-----------|---|--|--|--|--|
|           |   | Q. 1: <i>De conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem eius</i> |  | I Princ.: <i>De conformitate in se</i>                   |  |
| q. 1      | Vtrum uoluntas hominis diuine uoluntati conformari possit               | a. 1   | Utrum uoluntas hominis diuinae uoluntati conformari possit | q. 1   | Vtrum aliqua conformitas esse possit inter diuinam uoluntatem et nostram |
| q. 2      | In quo principaliter huiusmodi conformitas attendatur                   | a. 2   | In quo attenditur principaliter conformitas                | q. 2   | In quo principaliter attenditur talis conformitas                        |
|           |   |  |  | II Princ.: <i>Quomodo ad talem conformitatem tenemur</i> |  |
| q. 3      | Vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram diuine                     | a. 3   | Utrum ad illam conformitatem omnes teneantur               | q. 1   | Vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram uoluntati diuine            |
| q. 4      | Vtrum teneamur uoluntatem nostram conformare uoluntati diuine in uolito | a. 4   | Utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in uolito  | q. 2   | Vtrum teneamur conformare uoluntatem nostram uoluntati diuine in uolito  |

#### 4.1 LA VOLONTÀ DIVINA (D. 45)

Conformemente a quanto la Scrittura attesta<sup>29</sup>, bisogna ritenere che in Dio vi sia volontà<sup>30</sup> e ciò, stando all'insegnamento di Tommaso, è dimostrabile mediante un triplice argomento:

- in primo luogo, la *volontà segue l'intelletto*<sup>31</sup>: poiché Dio è sommamente

<sup>29</sup> Cf. *Rm* 12,2.

<sup>30</sup> In tale contesto, la *volontà* viene intesa come *potentia uolendi*. Si ricordi, a questo proposito, la tripartizione tommasiana della volontà in *potentia, actus e uolitum*: «Voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia uolendi; aliquando autem ipse actus uolendi; aliquando, ipsum uolitum» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 17 q. 1 a. 1. qu.<sup>1a</sup> 1 ad 3). Si tratta, comunque, di una partizione già presente nei maestri del XII secolo e sviluppata, in senso quadripartito, da Pietro di Poitiers: «(...) uoluntas dicitur multipliciter. Voluntas enim quandoque dicitur naturalis potentia, quandoque dicitur motus naturalis potentiae; quandoque etiam dicitur uoluntas id quod nos uolumus quod quidam ficto nomine uocant 'uolitum', quandoque id propter quod aliquid uolumus» (*Sententiae Petri Pictaviensis*, 2, ed. P. Moore - J. Garvin - M. Dulong, The University of Notre Dame, Notre Dame [Indiana] 1950 [Publications in Mediaeval Studies, 11], p. 88). Cf. A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile uolere* cit., p. 4, nota 2.

<sup>31</sup> Nella traduzione della *Summa* dell'edizione curata dai domenicani italiani, l'asserto *uoluntas intellectum consequitur* viene reso con *la volontà è intimamente connessa con l'intelletto* (cf. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. II, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 160 [I, q. 19, a. 1, co.]): preferiamo, tuttavia, una traduzione che mantenga il senso, chiaro nel latino di Tommaso, dell'*ordine di origine* che bisogna riconoscere tra l'intelletto e la volontà. Questo ordine, come è emerso dall'analisi della q. 1 del *I principale* della d. 35, appare condiviso anche da Giacomo («Ostensum enim fuit supra, quod in Deo preexistunt superhabundanter omnes perfectiones quorumlibet entium. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Quare oportet Deum esse intelligentem»: cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.). Cf., al riguardo, *I de quolibet*, q. 8, p. 123, 390-391: «(...) uerum, quod est posterius bono, attingitur a potentia quae est prior secundum originem, scilicet ab intellectu». A partire dalle questioni quodlibetali, come si è avuto modo di vedere nel capitolo secondo, Giacomo propenderà, nell'ambito della sua riflessione antropologica, per l'affermazione della superiorità della volontà rispetto all'intelletto, in linea con la tradizione più marcatamente agostiniana: cf., ad esempio, HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 14, co., p. 84, 24-30: «Et dicendum est simpliciter quod illa potentia praeminet alteri, cuius habitus, actus et obiectum praeminet habitui, actui et obiecto alterius. Nunc autem ita est quod omnino habitus, actus et obiectum uoluntatis praeminet actui, habitui et obiecto intellectus. Idcirco absolute dicendum, quod uoluntas praeminet intellectui et est altior potentia illo» (cf. anche ID., *Quodlibet X*, q. 14, co., pp. 293, 49-294, 87). Anche Enrico, comunque, chiarisce subito dopo che «si

intelligente, Egli deve essere sommamente volente<sup>32</sup>;

- in secondo luogo, *Dio si conosce come bene perfetto* e come tale non può non amarsi: poiché ciò avviene mediante la volontà, è necessario che Dio sia volente<sup>33</sup>;
- in terzo luogo, *Dio è il primo movente* e muove tutto mediante il suo intelletto, il quale, a sua volta, non si muove se non mediante l'appetito, come insegna Aristotele<sup>34</sup>. Poiché l'appetito che muove l'intelletto è la volontà<sup>35</sup>,

---

loquamur de cognitione quacumque indifferenter, planum est quod sine aliqua cognitione praecedenti voluntatem impossibile est velle aliquid. (...) Absolute igitur dicendum quod voluntatis actionem necessario praecedit cognitio intellectus, sine qua praevia nihil potest velle» (ID., *Quodlibet I*, q. 15, co., pp. 91, 27-29 e 93, 58-59; cf. anche ID., *Quodlibet XII*, q. 26, co., pp. 150, 63-157, 18). A questo proposito, occorre notare che, mentre nella q. 18 del *Quodlibet I* (1276) la volontà viene presentata come una «electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectae» (ID., *Quodlibet I*, q. 18, co., p. 152, 37-38), nella q. 10 del *Quodlibet XIII* (1288) Enrico propende per una maggiore autonomia della volontà rispetto all'oggetto presentato dall'intelletto, che non determina la volontà, ma funge solo da *conditio sine qua non*: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XIII*, q. 10, co., ed. J. Decorte, in ID., *Opera omnia*, XVIII, Leuven University Press, Leuven 1985 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,18), pp. 65, 17-81, 11 (cf. M. LEONE, *Henry of Ghent and the Ethics of Intention*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., pp. 581-582). Sul primato della volontà in Enrico di Gand, cf. R. MACKEN, *La doctrine de S. Thomas concernant la volonté et les critiques d'Henri de Gand*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero* cit., II, pp. 84-91; ID., *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 42 (1975), pp. 5-51; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté* cit., pp. 187-203. All'opposto si muove, invece, Goffredo di Fonaines: sull'intellettualismo estremo di quest'ultimo, cf. *ibid.*, pp. 184-187.

<sup>32</sup> Il primo argomento è tratto da THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 co. («Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle»). A questo proposito occorre notare che, diversamente dall'impianto seguito dalle *Sententiae* e dai commenti sentenziari, nella *Summa* la trattazione sulla volontà divina è posta immediatamente dopo quella sulla scienza divina («Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam», *ibid.*, q. 19 prol.). Alla volontà sono ricondotti l'amore, la giustizia e la misericordia (*ibid.*, qq. 20-21); all'intelletto e alla volontà, che sono considerati insieme, vengono ricondotte la provvidenza, la predestinazione e il libro della vita (*ibid.*, qq. 22-24); solo alla fine è presa in esame la potenza (*ibid.*, q. 25).

<sup>33</sup> Questo argomento è tratto, insieme a quello successivo, dal *Compendium*: cf. ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 32 co.

<sup>34</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima* Γ, 11, 434 a 15-20.

<sup>35</sup> Nell'ad 1 si chiarisce che, a differenza di quanto avviene nell'uomo, la volontà divina possiede sempre quel bene che ne è l'oggetto: «uoluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem que, licet ab appetendo nominetur, non tamen hoc solum habet actum ut appetat que non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in illo. Et quantum ad hoc uoluntas in Deo ponitur, que semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab ea secundum essentialitatem» (D. 45, q. 1, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 ad 2). Giacomo ritorna più volte sul rapporto tra intelletto e volontà nel corso della successiva produzione quodlibetale, sia nell'ambito dell'antropologia (che va dalla psicologia alla gnoseologia all'etica) che in quello dell'escatologia: è nella q. 7 della *I de quolibet*, in particolare, che egli si preoccupa di dimostrare l'assoluta libertà (cioè il *non necessitari ad actum*) della volontà in relazione allo stesso intelletto: «inter potentias animae sola voluntas libera est propria libertate et essentialiter. Quod et sanctorum auctoritates confirmant; et ratio ad idem inducit. Rationabile enim videtur unam solam potentiam libera ponere per se, quae sit domina aliarum. Et haec est autem voluntas. Nulli enim alii magis est libertas tribuenda quam voluntati. Dicuntur tamen aliae potentiae liberae libertate ipsius voluntatis, et per quamdam participationem, in quantum natae sunt moveri a voluntate, eo modo quo appetitus sensitivus dicitur rationalis per participationem, in quantum obtemperat rationi. (...) Ex intellectu autem haec libertas non est; tamen sine intellectu non invenitur» (*I de quolibet*, q. 7, p. 107, 935-943; 948-949). Cf., inoltre, q. 12, p. 165, 274-277: «Sicut enim eadem potentia voluntatis dicitur movens et mota, et activa et passiva, sic in intellectu per omnia dicendum est; hoc excepto quod voluntas in sua motione libera est;

intellectus autem non». Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XIV*, q. 5, co., Iodocus Badius, Parisiis 1518, f. 564r Y; v A; 565r B: «(...) libertas non est facultas ad agere vel posse agere bonum et posse malum, nec in hoc consistit, quia secundum Anselmus, De libero arbitrio, posse malum non est libertas nec pars libertatis. Est ergo libertas facultas qua quis potentia aliqua potest bonum agere siue operari: unumquodque enim ens in creaturis secundum speciem suam ad aliquod bonum ordinatur, quod natum est sibi acquirere sua propria operatione (...) Voluntas autem tantam libertatem habet quod a nullo in actum suum impelli potest, nec ab ipso ab alio retrahi (...) Voluntas autem mouetur ad actum primum nec mota nec determinata ab alio et etiam ad omnem exercitium actus atque ad imperium actuum aliarum uirium. Idcirco igitur simpliciter dico quod licet intellectus quodammodo sit liber, prout iam patebit, multo magis tamen libera est uoluntas quam intellectus et ideo in definitione libertatis que propria est uoluntatis, super libertatem intellectus aliquid oportet addere, scilicet conditionem, et dicere quod libertas uoluntatis est facultas qua potest in suum actum quo acquirit bonum suum ex principio intra se ultraneo et absque omni impulsu et retractatione ab altero. Et in hoc deficit intellectus, quia per determinationem actus in primum actum intelligendi simplicis intelligentie impellitur ab obiecto et ulterius a uoluntate impellitur libere uel non impellitur in actus exercitium et libere illum retrahit ab illo. Ex quibus constat quod intellectus nihil habet libertatis nisi quo ad exercitium actus, donec uoluntas permittat. Propter quod dico simpliciter quod uoluntas multo liberior est quam intellectus».

<sup>36</sup> L'argomentazione costruita da Giacomo, tenendo conto del *Compendium* e della *Summa*, è analoga a quella che si trova in altri luoghi dell'opera di Tommaso: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 1. co. («in omni natura ubi inuenitur cognitio, inuenitur etiam uoluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet uirtutem cognoscitivam, potest diiudicare conueniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conueniens oportet esse uoluntatem vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae uoluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 35, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit uoluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in 7 Ethic. dicit philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est»); ID., *De ueritate*, q. 23 a. 1 co. («uoluntas propriissime in Deo inuenitur. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod cognitio et uoluntas radicanur in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualement substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua uero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius, secundum philosophum in III de anima. Et quia ratio rei absoluta sine concrecione non potest inueniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit; uoluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere; inde est quod cuiuslibet rei competit habere appetitum uel naturalem, uel animale, uel rationale seu intellectualem; sed in diuersis diuersimode inuenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diuersimode in se aliquid habet, secundum hoc diuersimode ad aliud ordinatur. (...) in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, inuenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem uoluntatis constituit»). L'argomentazione di Egidio appare, invece, meno attenta a cogliere l'immediato rapporto con l'intelletto: essa è costruita intorno al duplice argomento della *delectatio* e della *libertas*, semplicemente presupponendo la conoscenza come condizione del *delectari* e dell'essere *dominus sui actus*: «de ratione uoluntatis quantum ad presens duo uidentur esse, delectatio et libertas. Nam cuicumque competit habere uoluntatem competit et delectari, unde Anselmus 4° *de conceptu uirginali* ostendit uoluntatem in membris singulis torqueri et delectari: nam nihil est delectabile nisi secundum quod uoluntatem, nec tristabile nisi prout est contra uoluntatem. Rursum cuicumque competit habere uoluntatem competit libere agere: nam licet impetus et appetitus aliquis possit esse sine libertate, semper tamen de ratione uoluntatis est libertas. Nam secundum Damascenus, libro 3 c. 4, liberum arbitrium nihil est aliud nisi uoluntas. His uisis satis apparet in quibus habet esse uoluntas, nam in rebus naturalibus cognitione carentibus uoluntas esse non potest, eo quod proprie talibus non competit delectari: nam cum delectatio presupponat cognitionem quia non gaudent nec tristantur, que cognitione carent, naturalibus uoluntatem habere non competit, eo quod delectari non possunt. Rursum nec bruta proprie uoluntatem habet: nam licet eis competat delectari, quia ut scribitur 7° *Ethicorum*, bestie et pueri delectabilia prosequuntur, tamen quia non sunt domini sui actus et magis ducuntur quam ducant et aguntur quam agant, uoluntatem habere non possunt» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, I princ., q. 1, co., f. 229rb EF). Di qui, la quadruplici distinzione posta da Egidio tra l'appetito dell'animale, dell'uomo, dell'angelo e di Dio, e l'attribuzione della volontà solo agli ultimi tre (*ibid.*, GH). In particolare, «(...) secundum Philosophum, 7° *Ethicorum*, secundum immobilitatem et quietem magis delectatio quam in motu. Cum ergo per se et primo et principaliter Deo conueniat esse immobile, ei potissime competit delectari, unde et ibidem scribitur quod Deus semper una simplici delectatione gaudet (...). Rursum ei potissime competit libere agere: nam libertas sequitur cognitionem uniuersalem et abstractam. (...) Et ergo in Deo non solum uoluntas, immo nihil aliud

Dalla volontà divina<sup>37</sup>, non sono escluse cose che sono *altro da Dio*: ciò si ricava facilmente dalla considerazione che tutto ciò che esiste in natura ha un'inclinazione naturale verso il proprio bene – nel quale, una volta trovato, si riposa – e cerca, al tempo stesso, di effondere il proprio bene sulle altre creature, per quanto gli è possibile. Per questo motivo, ogni agente produce qualcosa di simile a sé:

‘Et hoc precipue pertinet a diuinam uoluntatem, a qua, per quandam similitudinem, deriuatur omnis perfectio’<sup>38</sup>.

Dio, però, non vuole le cose nello stesso modo in cui vuole se stesso: Dio vuole, infatti, *se stesso* come *fine*, mentre vuole *le altre realtà* come *mezzo*<sup>39</sup>.

---

in comparatione ad ipsum uoluntatem habere, cum solus ipse per omnem modum libere agat et immobiliter delectetur. Nam et si non quelibet delectatio arguit uoluntatem, delectatio tamen immobilis perfectam uoluntatem demonstrat. Vnde alia uoluntatem habent in quantum eius imago existunt et ipsum imitantur» (*ibid.*).

<sup>37</sup> In questo caso, è dalla *Summa* di Tommaso che Giacomo desume la propria argomentazione (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 2 co.): questa, pur accentuando la naturale inclinazione della volontà a comunicare agli altri il bene posseduto (sulla base del principio *omne agens facit sibi simile*), risulta comunque analoga a quella del commento (cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 co.: «sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam: quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram»).

<sup>38</sup> D. 45, q. 2, co. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 2 co.

<sup>39</sup> Nel commento sentenziario, Tommaso aveva distinto tra la bontà divina che Dio vuole per sé e le realtà create, che sono volute in ordine alla Sua bontà (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 co.). Questo ultimo argomento, che insiste sulla ‘asimmetria’ tra ciò che Dio vuole per sé (o come fine o in senso primo e principale) e ciò che vuole come mezzo (o in senso secondo), è il medesimo di cui si serve Egidio nel commento: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, I princ., q. 2, co., f. 229va M-b O («semper potentia secundum modum intelligendi intelligitur tendere in suum obiectum et in aliquod obiectum tendit principaliter et primo, in aliquod uero ex consequenti. Et actus ille secundum quem comparatur ad obiectum principale semper induit nomen potentie, eo quod simpliciter et quodammodo naturaliter actus sic acceptus potentiam respiciat: sic enim uidemus in intellectiua potentia, ut quia intellectus per se et primo fertur in cognitione principiorum et quasi ex consequenti tendit in cognitionem conclusionum. Nam cognoscendo principia conclusiones noscit. Ideo notitia principiorum in qua intellectus tendit principaliter induit nomen potentie et uocatur intellectus: nam ipsa principiorum cognitio secundum Philosophum 6<sup>o</sup> *Ethicorum*, c. 7, intellectus nominatur. Cognitio tamen eorum in que intellectus tendit quasi ex consequenti non accipit nomen potentie, sed alio nomine nominatur ut cognitio conclusionum non dicitur intellectus sed scientia, non quia conclusiones non intelligantur, sed quia non intelligantur per se et primo. Et sicut est ex parte intellectus, sic suo modo est ex parte uoluntatis. Nam principale obiectum uoluntatis est finis, ex consequenti autem ea que sunt ad finem. Ideo actus ille secundum quem uoluntas tendit in finem induit nomen potentie et dicitur uoluntas, prout autem uult ea que sunt ad finem dicitur electio. Ideo dictum est quod uoluntas est finis, electio autem eorum que sunt ad finem, sicut intellectus est principiorum, scientia conclusionum. Vult ergo uoluntas finem et ea que sunt ad finem, sicut intellectus intelligit principia et conclusiones, tamen uult finem per se et primo, ea que sunt ad finem ex consequenti, sicut intellectus intelligit principia per se et primo, conclusiones uero intelligendo principia. Cum ergo queritur utrum Deus uelit alia [*ed. talia*] a se, si loquimur de actus uoluntatis, prout per ipsum comparatur uoluntas communiter ad omnia sua obiecta siue principalia siue secundaria, sic Deus non solum uult se, se etiam alia. Si uero loquimur de actu uoluntatis prout quodam speciali modo, quia principaliter et primo per ipsum tendit uoluntas in obiectum, sic Deus solum uult se et non alia, et ratione huiusmodi specialitatis dicitur uoluntas finis et non eorum que sunt ad finem; non quod ea que sunt ad finem non sunt uolita, sed quia non sunt uolita principaliter et primo. Vult ergo diuina uoluntas et etiam quelibet alia finem et ea que sunt ad finem. Tamen quodam speciali modo finis habet rationem, propter quod uoluntas ipsius esse dicitur»).

Che la distinzione tra essere e volontà in Dio sia di sola ragione, non impedisce che Egli possa volere altro da sé, dal momento che, secondo il diverso modo di intendere l'esse e il *velle* divini<sup>40</sup>, quest'ultimo dice relazione a qualcosa di altro<sup>41</sup>. D'altro canto, come l'atto dell'intelletto è uno in Dio, in quanto Egli conosce molte cose in un solo principio, così uno e semplice è il Suo volere, in quanto non ha per oggetto una moltitudine di cose se non per un unico motivo, che è la Sua bontà: come, infatti, Dio conosce tutte le cose conoscendo la propria essenza, così vuole le cose altre, volendo la Sua bontà. Null'altro, infatti, muove la Sua volontà se non la Sua bontà<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> La pluralità dei nomi mediante i quali si esprimono i diversi attributi divini non è una pluralità sinonimica: «pluralitati diuinorum attributorum respondet aliquid in re, scilicet ipsa diuina essentia, quod sic apparet, quia nominibus ab [intellectus *scrib. et del ms.*] intellectu impositis uel ipsis conceptionibus non respondere aliquid in re tripliciter conuenit. Primo, si intellectus est uanus, quando scilicet fingit que non sunt in rerum natura, sicut fingendo chimeram. Tali ergo conceptioni nichil respondet in re, quia ipsa res non existit. Secundo, si intellectus falsus, ut quando componit non composita uel diuidit non diuisa, ut puta cum dicit leonem esse intelligentem. Talibus enim non respondet aliquid in re, non quia ipse leo non sic, sed quia in ipsa re que est leo talis perfectio non recipitur. Tertio, quando ipsa nomina sunt synonyma: licet enim res que sic nominatur existat, dicitur tamen pluralitati nominum nichil respondere ex parte rei, quia cum plura sint nomina una tamen est res et uno modo se intellectui representat in impositione illorum nominum. Nullo autem horum modorum <potest> dici quod ipsa [res *scrib. et del ms.*] <essentia> diuina non existat, cum sit ipsum esse. Nec etiam potest dici quod perfectiones importate per huiusmodi attributa Deo non conueniant, cum ostensum sit supra, quod omnes perfectiones in Deo eminenter preexistunt. Nec iterum potest dici quod huiusmodi nomina sunt synonyma, <quod ex hoc apparet>. Ad hoc enim quod aliqua nomina sint synonyma oportet quod significant eandem rem et eandem conceptionem intellectus representent. Vbi uero significatur eadem res secundum diuersas rationes uel apprehensiones, quas habet intellectus de re, illa non sunt nomina synonyma, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, que sunt rerum similitudines. Et ideo cum diuersa nomina dicta de Deo significant diuersas conceptiones, quas intellectus nostre habet de ipso, non sunt nomina synonyma, licet omnino eandem rem significant. Et propter hoc dicit Commentator <in XII *Metaphysice*> quod scientia et uita et huiusmodi proprie de Deo dicuntur nec significant idem omnibus modis in Deo sicut nomina synonyma» (cf. D. 2, q. 3, co., f. 5rb; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.). Tale pluralità, dunque, non è solo *ex parte intellectus nostri*, ma anche *ex parte ipsius Dei*, in quanto si trova in Dio qualcosa di corrispondente ai diversi concetti che ci si forma di Lui, vale a dire la loro perfezione, secondo la quale ciascuno dei nomi significanti questi concetti viene detto *in senso proprio* di Dio, senza che questo implichi una reale molteplicità o diversità in Lui. Cf. D. 2, q. 3, co., f. 5va-b: «(...) pluralitas attributorum tripliciter potest assignari. Primo ex parte obiecti; secundo ex parte subiecti; tertio ex parte cause. Ex parte obiecti obiecti habet esse ex ipsa diuina essentia, que respondet ut fundamentum conceptionibus talibus, in qua significata talium conceptionum maxime continetur. Ex parte subiecti prouenit ex intellectu, in quo talis pluralitas ut in subiecto habet esse. Et ex parte cause contingit ex utroque. Nam diuina essentia est causa huius quia propter sui excellentiam et omnimodam perfectionem superat intellectum nostrum et quamlibet conceptionem nostri intellectus. Et etiam causa est intellectus noster, quia deficit a perfecta cognitione eius et superatur ab ipsa. Intellectus enim noster diuersos modos perfectionis, qui Deo conueniunt simpliciter et unite secundum unam et eandem rem in qua omnia prehabet, una conceptione non potest accipere, sed pluribus. Cuius ratio est quia cum intellectus noster essentiam diuinam capere non sufficiat in se ipsa, in eius cognitionem consurgit ex creaturis, in quibus, quia sunt diuersi modi perfectionum secundum diuersas formas, oportet quod habeat de Deo diuersas conceptiones, que sunt diuersas rationes, et diuersa nomina imponat significantia rationes illas. Si autem eius essentiam in se ipsa uideremus, non requiretur multitudo nominum, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia et hoc in die nostre glorie expectamus, secundum illud *Zacharia* [14,9]: *In illa die erit Dominus unus et nomen eius unum*. Et sic patet quintum, scilicet unde contingat pluralitas rationum uel nominum attributorum. Ex dictis igitur patet ueritas questionis, quia huiusmodi rationes uere sunt in Deo et non solum in intellectu nostro. Et iterum patet unde contingat pluralitas huiusmodi rationum» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.).

<sup>41</sup> Cf. D. 45, q. 2, ad 1: «licet diuinum uelle secundum rem sit idem quod eius esse, tamen differt ratione, secundum diuersum modum intelligendi et significandi. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico uelle, in quo importatur habitudo ad rem uolitam. Et ideo, licet Deus non sit aliquid aliud a se, uult tamen aliquid aliud a se» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 2 ad 1).

<sup>42</sup> Cf. D. 45, q. 2, ad 2 «sicut intelligere diuinum est unum, quia multa non uidet nisi in uno, ita uelle diuinum est unum et simplex, quia multa non uult nisi per unum, quod est sua bonitas». 'Sicut enim alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se uult, uolendo bonitatem suam'. Ex quo etiam sequitur quod nichil aliud mouet uoluntatem eius nisi sua bonitas» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 2 ad 4 e ad 2). Nella successiva produzione, Giacomo svilupperà in prospettiva pseudo-dionisiana l'assoluta originarietà della *Bontà divina* anche rispetto

---

all'attualità del *Suo essere*: «ratio boni sumitur ex unitate; ratio autem veri ex actualitate. Ratio autem unius est prima ratio omnium rationum quae fundantur in ente, sicut potest haberi a Philosopho, in *IV Metaphysicae*. Unde et post divisionem entis, qua dividitur in decem praedicamenta, prima divisio ipsius est in unum et multa. Et haec sunt prima inter omnia quae consequuntur ens, et quae insunt ei. Et sic ratio unius prior est quam ratio actus, et per consequens ratio boni prior est quam ratio veri. Hinc est quod Plato primam ideam posuit esse ideam unitatis et bonitatis, et sub ipsa collocavit ideam entis, intelligens nomine entis solum illud quod actu est. Unde materiam primam, quae est potentia, vocavit non ens. Et hunc modum sequens beatum Dionysium, in libro *De Divinis Nominibus*, inter divina nomina primo agit de bono, et consequenter de ente» (*I de quolibet*, q. 8, p. 123, 368-379; cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 1, pp. 143, 9-144, 1). Cf. anche *De divinis praedicamentis*, III, p. 69, 254-264: «(...) aliter est dicendum secundum Damascenum, aliter secundum Dionysium. Damascenus dicit quod esse maxime indicat essentiam divinam; unum autem numeratur inter proprietates divinae naturae. Nam sicut dicit Damascenus, primo libro, capitulo duodecimo, sicut ait sanctus Dionysius bonum est illud quod primo dicitur de Deo et prius quam esse. Unde in libro *De Divinis nominibus* [ed. *De Divinibus*] primo determinat de nomine boni; in hoc secutus est Platonem, qui posuit quod summus Deus et summa idea est per se bonum, et similiter per se unum, quia idem ponebant unum et bonum»). In riferimento a Dio si può solo ammettere che il nome di *ens* sia quello più conveniente se i nomi divini sono considerati in senso assoluto: «(...) ens primo et principaliter Deo convenit, et similiter bonum et unum. Nam haec nomina, ut conveniunt Deo absolute et secundum se, sic primum est nomen entis; si accipiantur secundum rationem causalitatis, sicut *Dionysius* ait *De Divinis Nominibus*, sic bonum et unum priora sunt» (*ibid.*, p. 71, 295-299). Anche al tempo della *Lectura* Giacomo fa riferimento alla distinzione tra la considerazione dei nomi divini *secundum rationem intelligendi* e *secundum rationem causalitatis*, sottolineando in questo caso la priorità del nome di *ens* se assunto *simpliciter* (cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 ra-b: «'simpliciter' secundum rationem intelligendi haec nomina, scilicet ens, unum, verum et bonum, procedunt omnia alia diuina nomina propter suam communitatem, quia quanto aliqua sunt magis communia tanto plus intelligibilia. Sed et inter ista quattuor attenditur ordo quidem [secundum rationem intelligendi *scrib. et del. ms.*]; licet enim conuertantur ad inuicem quantum ad supposita, quia in supposito idem et similis sunt nec umquam se derelinquunt <different tamen secundum intentiones, propter quam differentiam potest inter ea ordo quidam attendi. Possunt autem haec nomina dupliciter considerari: uel secundum rationem intelligendi, uel secundum rationem causalitatis.> Si [enim *scrib. et del. ms.*] igitur considerentur ista nomina secundum rationem intelligendi, sic simpliciter et absolute ens est prius aliis, cuius ratio est quia ens includitur in intellectu eorum et non e conuerso. Secundum enim Auicennam, primum quod cadit in apprehensione intellectus est ens et sine eo nichil ab intellectu apprehenditur. Vnde omnia alia includuntur quodammodo in ente, unite et indistincte, sicut in principio et primo. Ex quo etiam habet quamdam differentiam, ut sit propriissimum diuinum nomen <et hoc modo hoc nomen Qui est est primum inter diuina nomina.> Alia uero, scilicet unum, uerum et bonum, addunt super ens non quidem naturam aliquam, sed solum rationem quamdam. Unum enim addit rationem indiuisionis et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem; uerum autem et bonum addunt relationem quamdam. Bonum quidem relationem ad appetitum, uerum uero ad cognitionem. Et ratio ueri est prior quam ratio boni, sicut cognitio naturaliter precedit appetitum. Sic ergo secundum rationem intelligendi ens est primum, deinde unum, deinde uerum, ultimo bonum. Sed si considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius, quia bonum habet rationem cause finalis, esse autem rationem cause exemplaris et effectiue in Deo. Finis autem est primum in ratione causalitatis', cum moueat agentem. Quia tamen illud simpliciter dicendum est prius quod est prius secundum rationem intelligendi, ideo simpliciter ens est prius, bonum autem quodammodo»: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 3 co.; *S. th.* I, q. 16 a. 4 co.; cf. AVICENNA, *Metaphysica* I, 5, p. 68; quanto alla priorità in senso assoluto del nome di essere rispetto a quello di bene, cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 13 a. 11 ad 2). Si noti la diversa accentuazione della lettura rispetto alla q. III *de divinis praedicamentis*, nella quale Giacomo, nel tentativo di conciliare l'insegnamento del Damasceno con quello di Dionigi, insiste soprattutto sulla priorità dei nomi di *bonum* e di *unum*, in linea con la tradizione procliana: «Unde his duobus [*scil.* uno et bono] maxime declaratur et specificatur et cognominatur Deus; quorum neutrum est altero prius, quia eiusdem rationis sunt, et ipsa sunt priora ente et omnibus aliis. Unde dicit *Proclus*, in quaestione *De Providentia*, quod his duobus, scilicet uno et bono quae idem sunt, providentia characterizatur, id est Deus. Et in libro *De Elementatione Theologica*, propositione XIII, dicit quod omne unitum bonum et omne bonum unificum et bonum uni idem, et simpliciter unum et idem» (*De divinis praedicamentis*, III, pp. 69, 265-70, 272). Nella sopracitata questione 8 della *I de quolibet*, Giacomo precisa che «dicunt alii quod ratio boni est ratio finis. Sed hoc non videtur. Nam ratio boni prior est quam ratio finis. Unde et in ratione finis clauditur. Una enim conditio finis est, quod sit quid optimum, ut dictum est, et sic, licet ratio boni accipitur in ratione finis, non tamen in hoc, quod est esse finem, consistit proprie ratio boni. Et propter hoc dicendum est aliter, quod, sicut aliquid dicitur verum per relationem ad intellectum et ad cognitionem, sic dicitur bonum per relationem ad appetitum. Unde et per comparisonem ad appetitum notificatur. (...) Ex hoc ergo dicitur aliquid appetibile, quia est conueniens et simile, non quocumque modo, sed per quamdam connaturalitatem, ut quia est naturae appetentis consonum et eius saluatum. Eodem itaque modo ratio boni consistit in hoc, quod est simile et conueniens. Et quia similitudo est unitas quaedam, et praecipue similitudo quae est per modum connaturalitatis, hinc est quod ratio boni ex unitate sumitur» (*I de quolibet*, q. 8, p. 122, 338-345; 352-357). Nella lettura è, dunque, evidente la dipendenza dall'impostazione tommasiana: «ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem,

Congiuntamente con la scienza<sup>43</sup>, dunque, la volontà divina<sup>44</sup> è causa delle cose<sup>45</sup>: Dio, infatti, non agisce per necessità di natura e ciò lo si può mostrare mediante un triplice argomento<sup>46</sup>:

- Considerando l'ordine delle cause agenti: poiché tanto l'intelletto quanto la natura agiscono per un fine<sup>47</sup>, è necessario che alla causa naturale siano prestabiliti da un

---

quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 5 a. 2 co.). Di qui, per Tommaso, «Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguunt, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod *bonum extenditur ad non existentia*» (*ibid.*, ad 1). Nella q. 8 della *I de quolibet*, invece, Giacomo precisa che a essere oggetto dell'intelletto è il *verum* più che l'*ens* (*I de quolibet*, q. 8, pp. 123, 396-124, 419).

<sup>43</sup> Cf. D. 38, q. 1, co.: «Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatas. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per uoluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX *Metaphysice*. Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Vnde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet uoluntatem coniunctam. Vnde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 8 co.).

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, q. 19 a. 4 co.

<sup>45</sup> Analoga la posizione di Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, II princ., q. un., co., f. 230ra B: «(...) Cum igitur ordinare non sit nisi habentis cognitionem et agentis per modum artis, cum omne tale sit liberi arbitrii et agat per uoluntatem, necesse est uoluntatem diuinam causam rerum existere». Egidio, tuttavia, precisa ulteriormente che:

- in rapporto all'azione di natura, bisogna considerare che l'azione divina non è limitata e si estende a tutte le cose;
- in rapporto all'azione della scienza, l'azione divina è tale che sotto l'arte divina si collocano le singole arti: infatti l'arte della creatura può indurre solo le forme accidentali.

Cf. *ibid.*, II princ., q. un., co., f. 230ra B-b H.

<sup>46</sup> L'argomentazione che Tommaso propone nella *Summa* è più articolata di quella offerta nel commento sentenziario, che si limita a prendere in esame il solo argomento dell'agente determinato (corrispondente al secondo argomento nel passo tommasiano utilizzato da Giacomo): cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co. («opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est uoluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, inuenitur primo in uoluntate, ut dicit philosophus: et hoc conuenit uoluntati, in quantum obiectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 *Physic.*: et ideo uoluntati divinae ascribitur causalitas rerum»).

<sup>47</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* II, 5, 196 b 21-22 (anche 8, 198 b 10-199 b 33). ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 68, 10-11 (pp. 82, 3-91, 6).

intelletto superiore sia il fine che i mezzi adatti al conseguimento del fine, come la freccia, il cui bersaglio e la cui direzione sono stabilite dall'arciere. Una causa che agisce per intelletto e volontà deve necessariamente precedere una causa naturale e tale è Dio, che è la prima delle cause agenti<sup>48</sup>.

- Considerando la *nozione di agente naturale*, al quale spetta di produrre un effetto unico, in quanto, salvo qualche impedimento, la natura agisce sempre allo stesso modo. A differenza degli agenti naturali, che hanno un essere 'determinato', l'essere divino non è determinato, in quanto contiene in sé tutta la *pienezza dell'essere*<sup>49</sup>. Dio, dunque, non può agire per necessità di natura (essendo impossibile che produca un effetto illimitato e

---

<sup>48</sup> Non è vero il contrario, nel senso che, posta una causa prima che agisce *per intellectum et voluntatem*, non è necessario che ne conseguano tutti gli effetti possibili, secondo il 'principio di pienezza' (in base al quale nessuna possibilità resta inattuata in un tempo infinito): tale principio, infatti, presta il fianco a esiti deterministici che difficilmente potevano essere condivisi dai teologi (cf. S. KNUUTTILA, *The 'Statistical' Interpretation of Modality in Averroes and Thomas Aquinas*, in «Ajatus» 37 [1977], pp. 85-87).

<sup>49</sup> La *non determinazione* dell'essere divino indica che esso non è ricevuto in un qualcosa che lo limiti. A questo proposito, può essere utile richiamare la discussione tommasiana, ripresa da Giacomo, sulla definizione boeziana di *eternità*: «predicta diffinitio eternitatis est competens. Ad cuius euidetiam est sciendum quod eternum dicitur quasi ens extra terminos. Et ideo ex interminabilitate sumenda est ratio eternitatis. 'Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter. Primo quidem secundum totam durationem, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem, sicut generabilia et corruptibilia, que a non esse progrediunt in esse et quorum esse incipit et desinit. Secundo aliquod esse dicitur terminatum ratione partium durationis, et hoc modo illud dicitur terminatum cuius quelibet pars accepta terminata «est» ad precedens et ad sequens, sicut pate in motu et uniuersaliter in omnibus quorum to<ta>alitas consistit in ordine partium cuiusmodi, sicut omnia succesiuua. Tertio dicitur aliquod esse terminatum ratione suppositi in quo recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius et ideo terminatur, sicut et quelibet alia forma, que de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud. Et hoc modo omne esse creatum est terminatum, quia est [in aliquo *scrib. et del. ms.*] in alio receptum; solum autem diuinum esse hoc modo non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diuersum ab ipso'. Tunc igitur proprie et simpliciter aliquid est eternum si nullo dictorum modorum est terminatum. Dico ergo, quod 'ad excludendum primam terminationem, que est principii et finis totius durationis, ponitur interminabilis uite, per quod separatur eternum ab hiis que generantur et corrumpuntur. Ad excludendum uero secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur tota simul: per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaqueque «pars» finita est et transit: et per hoc separatur eternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendum uero tertiam terminationem, que est ex parte recipientis, additur perfecta possessio: illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipientem, non habet esse perfectum sed illud solum quod est suum esse: et per hoc separatur esse eternum ab esse rerum immobilium creaturarum, que habent esse participatum'. Sic igitur, quia per particulas positas in diffinitione eternitatis excluditur omnis terminatio, patet quod predicta diffinitio est conuenienter assignata» (D. 8, I pars, II princ., q. 1, co. f. 14 va; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 co.). Quando ci si riferisce al terzo modo di intendere qualcosa come (non-)terminato, «only the divine *esse* is unlimited. Here, therefore, we do find Thomas clearly asserting that unreceived *esse* is unlimited, or to put it another way, that if the act of being is not received in something else, it is not limited. Further, we might conclude from this that if the act of being is limited, that is to say, if it is not unlimited, it must be received» (J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., p. 128 [ch V: *Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited*]). Dio, dunque, che non è altro dal Suo essere, è *per se subsistens*, possedendo l'essere secondo la totalità del suo potere. Cf. D. 43, q. 2, co.: «Cum enim uirtus rei consequeretur essentiam rei, oportet quod uirtus ipsi essentie rei sit proportionata. Cuiuslibet autem creature essentia est finita et limitata et per consequens uirtus. Virtus enim omnis creature est in natura recepta sicut et esse. Item est limitata ad genus et speciem. Item alii uirtuti innitur et alio participat. Sed uirtus diuina non est in natura recepta, quia sua uirtus est suum esse quod non est in alio receptum, sed per se subsistens. Item non est limitata ad genus uel speciem, quia sua uirtus est sua essentia que ad nullum genus entis determinatur cum sit supra totum ordinem entis. Item non innitur alii uirtuti cum Deus sit primum mouens omnino immobile. Est igitur Dei uirtus simpliciter infinita. Virtus autem cuiuslibet creature finita» (cf. anche *ibid.*, q. 1, co., sulla durata infinita dell'essere divino). Sulla centralità della nozione di *virtus essendi* e sulla sua ascendenza pseudo-dionisiana nella metafisica tommasiana, cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1961, p. 195 e 229; F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 32), pp. 155-187.



infinito nell'essere<sup>50</sup>), ma dalla Sua infinita perfezione procedono effetti determinati, conformemente alla determinazione della Sua volontà e del Suo intelletto.

- Considerando il *rapporto degli effetti con la causa*. Gli effetti derivano dalla causa agente, nella quale preesistono, poiché *omne agens agit sibi simile*. Poiché gli effetti preesistono nella causa secondo il modo di essere di questa e l'essere di Dio si identifica con la Sua intelligenza, gli effetti preesistono in Dio come intelligibili e derivano da Lui in questo stesso modo<sup>51</sup>. Essi, quindi, derivano da Dio come oggetti della volontà, dalla quale dipende l'impulso a compiere quello che è stato concepito dall'intelletto. Come viene chiarito nell'ad 1, comunque, la volontà non agisce come un'altra causa rispetto alla scienza, che resta la causa direttiva:

‘unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, causa est scientia, ut dirigens, qua concipitur forma operis, et uoluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit uel non sit in effectu, nisi per uoluntatem. Vnde intellectus

---

<sup>50</sup> Se, infatti, si considera l'infinità che compete alla materia, ogni esistente in atto ha la sua forma, dalla quale la materia è determinata. La materia è infinita solo in senso relativo, in quanto è in potenza rispetto a innumerevoli forme. Se si prende in considerazione l'infinità che appartiene alla forma, le cose le cui forme sono unite alla materia sono assolutamente (*simpliciter*) finite: se poi vi sono forme create non unite alla materia, esse pure sono infinite solo in senso relativo, in quanto non sono limitate né contratte da una qualche materia, ma il loro essere viene comunque ricevuto e ristretto entro i limiti di una determinata natura (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 7 a. 2 co.).

<sup>51</sup> Da ciò deriva la possibilità di predicare qualcosa di Dio in maniera propria e non metaforica: per Tommaso, al quale Giacomo si sta qui rifacendo, «every perfection present in creatures descends from God as from its exemplar cause and hence as from a principal that precontains in itself the perfections of all things. But no creature can receive such a perfection according to the manner in which it is present in God. Hence, in accord with its limited way of being received in any creature, such a perfection falls short of perfectly representing its divine exemplar» (J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* cit., pp. 154-155). Per questo, nell'ad 1, riprendendo ancora Tommaso, Giacomo parla del volere divino secondo un modo di intendere e di significare che non è il medesimo che a livello delle creature: «Since we must derive from creatures the names of perfections we may assign to God, such names will always fall short of representing him with respect to their way of signifying (*modus significandi*). But if we consider the thing signified by such names, some are imposed to signify primarily perfections as their are exemplated by God in himself without including any reference to their particular way in which they are realized in creatures. We often refer to these as pure perfections. Other names, however, always imply some reference to a finite way of participating in the perfection they signify, and hence, we may infer, always include imperfection in their *res significata*. We often refer to these as mixed perfections. (...) names of the first kind are properly said of God and indeed in primaty fashion with respect to that which they signify, though not, of course, with respect to they way of signifying» (*ibid.*, p. 155). Sulla distinzione tra *perfectio significata* e *modus significandi*, cf. D. 22, q. 2, co., f. 37ra-b: «sicut supradictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso, que quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, [quo *scrib. et del. ms.*] secundum quod sunt in creaturis [*add. in marg. sup. ms.*]. Et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In omnibus igitur nominibus que Deo attribuiamus, duo est considerare': [primo *scrib. et del. ms.*] primo quidem ipsum modum significandi, qui est secundum modum creaturarum et quantum ad hoc nullum nomen proprie Deo competit, quia esse diuinum in infinitum creaturas excellit et per consequens nostrum modum intelligendi, que a creaturis accipitur. Secundo, est igitur considerare ipsas perfectiones significatas et tunc distinguendum, quia 'quedam nomina significant ipsas perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur diuina perfectio, includitur in ipso nominis significato, sicut lapis significat aliquid ens materialiter et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi methaphorice. Quedam uero significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi includatur in eorum significatione, ut ens, bonum, uiuens et huiusmodi et talia proprie dicuntur de Deo' et magis proprie competunt Deo quam creaturis et per prius de eo dicuntur» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 13 a. 3 co. e ad 1).

speculatiuus nichil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hec omnia in Deo unum sunt<sup>52</sup>.

Come già preannunciato nella q. 1 del *II principale* della d. 41<sup>53</sup>, Giacomo tiene a precisare che non è possibile assegnare alla volontà una causa<sup>54</sup>:

- in primo luogo, in considerazione del *rapporto della volontà con Dio che vuole*: non è possibile, infatti, che si dia una causa della volontà realmente distinta da essa; secondo il modo di intendere, la bontà e la sapienza divine stanno alla Sua volontà rispettivamente come ciò che muove e come ciò che dirige;
- in secondo luogo, in considerazione del *rapporto della volontà con gli effetti voluti*: in questo senso si può assegnare alla volontà divina una *causa* o *ratio*. L'ordine delle creature, infatti, è sottoposto alla volontà divina come ogni altra creatura: la volontà divina vuole, dunque, che una creatura sia causa di un'altra e pertanto si può dire che *vuole che una certa realtà sia per un'altra*, sebbene non sia per questa che vuole quella. Vuole, infatti, che sia ordinato al proprio fine tutto ciò che è in vista di un fine.

Appare, inoltre, conveniente distinguere in Dio la volontà propriamente detta (*voluntas beneplaciti*) da quella intesa in senso metaforico (*voluntas signi*)<sup>55</sup>. Quando alcune passioni umane vengono attribuite a Dio in senso metaforico, lo si fa a partire dalla somiglianza dei Suoi effetti, così che di Dio si predica con il nome di una data passione quello che è nell'uomo il segno di quella

---

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, q. 19 a. 4 ad 4.

<sup>53</sup> Nel contesto della questione relativa alla causa della predestinazione, Giacomo, in linea con Tommaso, aveva già preannunciato che non è possibile attribuire una causa alla volontà divina, quando questa venga considerata dalla parte dello stesso atto della volontà; nel caso in cui, invece, la predestinazione sia considerata dalla parte dell'effetto, allora è possibile ravvisarne una causa nella stessa bontà divina: «cum predestinatio includat uoluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio predestinationis, sicut inquiritur ratio diuine uoluntatis. Vt autem infra patebit non est assignare causam diuine uoluntatis ex parte actus uolendi, sed ex parte uolitorum, inquantum scilicet Deus uult aliquid esse propter aliud. Nullus igitur fuit qui diceret merita esse causam diuine predestinationis, ex parte actus predestinantis. Sed hoc sub questione uertitur, utrum predestinatio ex parte effectus habeat aliquam causam. Et hoc est querere, utrum Deus preordinauerit se daturum effectum predestinationis alicui, propter aliqua merita. Ad huius igitur euidentiam est sciendum quod effectum predestinationis dupliciter considerare possumus. Uno modo, in particulari. Et sic nichil prohibet aliquem effectum predestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem cause finalis; priorem autem posterioris, secundum rationem cause meritorie, que reducitur ad dispositionem materie. Sicut si dicamus quod Deus preordinauit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari predestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus predestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu predestinationis, etiam ipsa prima preparatio ad gratiam, neque enim est hoc nisi per auxilium diuinum. Habet tamen hoc modo predestinatio, ex parte effectus, pro ratione diuinam bonitatem; ad quam totus effectus predestinationis ordinatur ut in finem et ex qua procedit sicut primo principio mouente» (D. 41, II princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 co.).

<sup>54</sup> Cf. D. 45, q. 3, ad 2. La distinzione della volontà propriamente detta dai suoi segni viene utilizzata anche da Egidio, che riprende puntualmente il commento di Tommaso: AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, III princ., q. un, co., f. 230vb N: «(...) sicut sunt aliqua que non sunt ipsum intelligere nec intellectus, sunt tamen manifestatiua intellectuum, sicut uoces sunt signa earum passionum siue conceptionum que sunt in anima, non tamen sunt ipse conceptiones. Sic quedam sunt manifestatiua uoluntatis que non sunt ipsum uelle nec uoluntas accipiendi proprie uoluntatem; tamen quia signum aliquando suscipit nomen signati ut imago Herculis dicitur Hercules et equus pictus equus nominatur, huiusmodi signa uoluntatis uoluntas appellati possunt».

<sup>55</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 11 co.

passione<sup>56</sup>. Poiché, ad esempio, gli uomini sono soliti punire quando sono irati, con il termine *ira*, quando lo si attribuisce a Dio, si indica la punizione stessa. In modo analogo, talvolta si attribuisce a Dio metaforicamente come volontà quello che nell'uomo è solo il segno della volontà, come ad esempio, il precetto divino, essendo *segno della volontà* tutto ciò mediante cui si è soliti far intendere che si vuole qualcosa<sup>57</sup>. L'ira, però, come un qualunque altro segno della volontà, non si può dire mai di Dio in senso proprio, perché nel suo significato principale implica una passione, che, in quanto tale, non è attribuibile a Dio<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Alla scienza, invece, non si attribuiscono segni come alla volontà, perché non si fa ciò che si conosce se non per mezzo della volontà (cf. D. 45, q. 4, ad 1; THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 11 ad 1).

<sup>57</sup> Questi segni, come viene esplicitato nell'ad 2, sono cinque, vale a dire l'*operazione* (che mostra una volontà in maniera diretta), la *permissione*, il *precetto*, la *proibizione* e il *consiglio* (che mostrano una volontà in maniera indiretta): «huiusmodi signa dicuntur ea quibus consueuimus nos demonstrare aliquid uelle. Potest autem aliquis se declarare uelle aliquid uel per seipsum uel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid uel directe uel indirecte et per accidens. Directe quidem cum per se aliquid operatur et quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operantem: nam remouens prohibens dicitur mouens per accidens, ut dicitur in VIII *Physicorum*. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquis aliud uelle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum. Et hoc uel necessaria inductione, quod fit precipiendo quod quis uult et prohibendo contrarium. Et quantum ad hoc dicuntur esse signa preceptum et prohibitio. Vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur hiis modis declaratur aliquem uelle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine uoluntatis diuine, tanquam signa uoluntatis. Vel aliter dici potest quod permissio et operatio referuntur ad presens: permissio quidem ad malum operatio uero ad bonum. Ad futurum uero prohibitio respectu mali et respectu boni necessarii preceptum; respectu uero boni superhabundantis consilium» (D. 45, q. 4, ad 2; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 12 co.). Questa distinzione si trova anche in Egidio (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, III princ., q. un., co., 231ra AC), con la differenza che in questo caso vengono ritenuti più propri i due segni che si riferiscono al presente, vale a dire l'operazione e la permesso (cf. *ibid.*, C).

<sup>58</sup> Medesima l'argomentazione nel commento sentenziario e nel *De veritate*: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 co. («de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphoricè. Ea quae proprie de ipso dicuntur, uere in eo sunt; sed ea quae metaphoricè, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus. Sed dico, quod Deus potest dici uelle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur uelle illud cujus uoluntas uere in eo est, et quod sibi complacet; et haec est uoluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid uelle metaphoricè, eo quod ad modum uolentis se habet, in quantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad uoluntatem Dei, uoluntates ejus metaphoricè dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa uoluntati diuinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum uoluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediens liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per uirtutes activas ex providentia diuina eis collatas, ita et humana uoluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus diuina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se iuuent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut prouisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius sic: quia vel signum uoluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praecceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc uersu: *praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet*»); ID., *De veritate*, q. 23 a. 3 co. («in diuinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam; quamuis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figuratam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est, aciem nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quae apud nos inveniuntur. Et sic sensibilium nomina Deo

#### 4.2 LA VOLONTÀ DIVINA E IL MALE (D. 46)

Posto che, dalla parte degli effetti, la causa della volontà divina non è altro che la Sua bontà e che tutto è ordinato da Dio al proprio fine naturale, ci si chiede se tutto quello che Dio vuole si compia, dal momento che sembra disattesa l'affermazione paolina *Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità*<sup>59</sup>. Tale asserto può essere inteso secondo un triplice significato<sup>60</sup>:

---

attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, II cap. Cael. Hierarch., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicae locutionis. Uterque autem istorum modorum loquendi concurrat in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est; et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. praeced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem; ideo, sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen irae de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur. Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat»).

<sup>59</sup> Cf. *Tm* 2,4.

<sup>60</sup> La prima parte dell'argomentazione presentata da Giacomo è tratta dalla *Summa*, in modo da assumere la forma di un 'commento' al testo paolino citato come argomento introduttivo (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 ad 1). Analoga l'argomentazione egidiana in tre argomenti (la *distributio accomoda*, la *distributio pro generibus singulorum*, la distinzione gregoriana di *voluntas antecedens* e *voluntas consequens*): cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, I princ., q. un., co., f. 233va KM («Augustinus circa finem sui Enchiridion dans intellectum predictae auctoritatis dupliciter exponit eam. Primo ut sit distributio accommodata. Nam si solus unus esset magister in aliqua civitate, diceretur ille docere omnes pueros illius ville, non quia omnes docerentur, sed quia nullus doceretur nisi per ipsum; ita quod ly omnes non distribuit pro omnibus simpliciter, sed accommodatur ad distribuendum pro his qui docentur tantum. Sic Deus vult omnes homines saluos fieri: non quia omnes saluentur, sed quia nullus saluatur nisi per uoluntatem eius. Vnde ait sic intelligendum esse quod Deus vult omnes homines saluos fieri tanquam diceretur nullum hominem fieri saluum nisi que ipse saluum fieri uoluerit. Et tunc auctoritas Apostoli non habet calumnia. Secundo exponit eam ibidem ut sit distributio pro generibus singulorum. Dicitur enim aliquis habere omnes libros logicales si habet artem nouam et ueterem, dato quod non omnes logicas habeat. Sic Deus vult omnes homines saluos fieri, quia de omni genere aliqui saluantur, et hoc est quod Augustinus ait, quod per omnes homines omne genus hominum intelligimus, nam de omni genere, ut ibidem ipse innuit aliqui saluantur. Sed licet auctoritas apostoli posset aliquo modo trahi ad istos sensus secundum quos nullam habet calumniam, tamen si secundum quod uerba sonant et secundum seriem littere auctoritatem eius exponere uolumus de omni hominibus uniuersaliter auctoritas intelligenda esse uidetur. Persuadet enim Apostolus Thimotheo ut ipse oret pro omnibus hominibus, quia tale bonum acceptum est coram Deo qui vult omnes homines saluos fieri. [...] Notandum quod Damascenus libro II capitulo penultimo distinguit duplicem uoluntatem Dei, antecedentem et consequentem, et quod antecedenter Deus vult omnes homines saluos fieri et regno eius potiri et fortunari, sed consequenter non. Et quia uoluntas antecedens non semper impletur, sed consequens, licet Deus uelit omnes homines saluos fieri, quia vult uoluntate antecedente non consequente, non omnes saluantur, ut autem intelligat que sit uoluntas antecedens et que consequens»).

- In primo luogo, *in senso restrittivo*: Dio vuole che si salvino tutti gli uomini che si salvano, non perché non vi sia qualche uomo che Dio non voglia salvo, ma perché nessuno è salvo senza che Dio lo voglia<sup>61</sup>.
- In secondo luogo, *in modo da includere tutti i generi dei vari individui*, ma non i singoli individui di tutti i generi.
- In terzo luogo, assumendo, dalla parte delle cose volute<sup>62</sup>, la distinzione tra *volontà antecedente* e *volontà conseguente*<sup>63</sup>: ogni cosa è voluta da Dio in quanto è buona, ma

<sup>61</sup> Il riferimento è, qui, ad Agostino: cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, XXVII, 103: CCSL 46, p. 104, 1-9 («cum audimus et in sacris litteris legimus, quod [scil. Deus] uelit omnes homines saluos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentis dei uoluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est: *Qui omnes homines uult saluos fieri*, tanquam diceretur nullum hominem fieri saluum nisi quem fieri ipse uoluerit: non quod nullus sit hominum nisi quem saluum fieri uelit, sed quod nullus fiat saluus, nisi quem uelit saluari; et ideo sit rogandus ut uelit, quia necesse est fieri si uoluerit»).

<sup>62</sup> Questa precisazione (*dalla parte delle cose volute*) appare essenziale alla comprensione della distinzione tra volontà antecedente e conseguente, che comporta una correlazione tra un *prius* e un *posterius*, che, invece, non si danno dalla parte della volontà divina in sé considerata: «quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 ad 1).

<sup>63</sup> È questo l'argomento unico di cui Tommaso si serve anche nel commento: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 q. 46 q. 1 a. 1 co. («secundum Damascenum, quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas condiciones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem saluari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines saluos fieri vult, secundum Damascenum. Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit, saluari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum saluari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus saluari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tantquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3»). Una questione specifica è dedicata alle volontà antecedente e conseguente nel *De veritate* (cf. q. 23 a. 2 co.: «voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in Lib. II, quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens: sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti. Sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae, quae est in semine, est quod animal perfectum producat: sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis. Et sic dicimus de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producat; sed quod producat animal imperfectum, est ex secunda intentione naturae: quae ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia praeeistente, nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, praesupposita natura quam prius eis dedit; et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suae sapientiae disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum. Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suae salutis adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente

ciò che, in senso assoluto e di primo acchito sembra essere buono o cattivo, se legato a una speciale circostanza – la quale è ‘conseguente’ rispetto all’eterno e immutabile volere divino –, può essere l’opposto di ciò che appare<sup>64</sup>. In modo assoluto, ad esempio, è un bene che un uomo viva ed è un male che sia ucciso: nondimeno, se si aggiunge a questa considerazione la circostanza per la quale un uomo è un omicida e, come tale, è pericoloso alla società, risulta un bene che sia ucciso ed è un male che viva. Un giudice giusto, quindi, vuole che ogni uomo viva, a prescindere dalla considerazione di particolari circostanze, ma vuole che l’omicida sia ucciso, in seguito a essa. Così Dio vuole di volontà antecedente (a prescindere, cioè, da ogni circostanza concreta) che tutti gli uomini siano salvi, ma di volontà conseguente (in considerazione di alcune

---

neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen intelligendum est ex praedictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam»).

<sup>64</sup> La distinzione tra *voluntas antecedens* e *voluntas consequens* è piuttosto comune nel XIII secolo. Cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 46, 3g, p. 460, 12-29; i, p. 461, 3-8: «(...) licet voluntas ‘eorum quae non sunt in nobis’ recipiat has duas differentias, antecedens et consequens, non tamen voluntas ‘eorum quae in nobis sunt’. Causatio enim rationalis creaturae possibilis operativa est tantum in Deo, ita quod ipsa non est ex causa nostra. Similiter ordo naturalis ad beatitudinem, quae consequitur ad causationem; et huiusmodi dicitur voluntas antecedens. Praecedit enim motum liberi arbitrii: oportet enim primo liberum arbitrium esse et deinde eius usum. Est autem voluntas Dei respectu salvationis et damnationis, scilicet bonorum et malorum, quarum ipsa sola efficiens. Et licet ipsa sola sit efficiens, tamen dispositio quaedam est ex parte recipientis, secundum bonitatem aut malitiam liberi arbitrii. Et ideo dicitur ista voluntas ‘eorum quae non sunt in nobis’. Tertia ‘eorum quae sunt in nobis’, scilicet voluntas bene faciendi; quod bene facere procedit ex gratia et libero arbitrio. Et ideo dicitur voluntas Dei antecedens ‘ex causa nostra’. Nulla autem sequens est; in bonis enim Deus est operator et homo cooperator. (...) Ad illud quod obicitur de voluntate consequente ‘ex nostra causa’, dicendum quod non dicitur propter hoc consequens, eo quod homo sit operator et Deus cooperator: non enim homo est causa efficiens suae salutis aut poenae; sed dicitur consequens, quoniam salvatio et damnatio consequuntur ad motum liberi arbitrii meritorium vel demeritorium, quae sunt ex nostra causa»; *Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. VI, quaest. 3, tit. II, membr. I, I, co., p. 373a, n. 272: «Ad hoc est responsio secundum Damascenus, libro II, et tamen ingerit difficultatem. Dicit enim: ‘Oportet enim scire quod Deus voluntate antecedenti vult omnes salvari: non enim in puniendo plasmavit nos, sed ad participationem bonitatis suae, ut bonus; peccantes autem vult puniri, ut iustus’. Secundum hoc ergo distinguit voluntatem divinam in antecedentem, de qua dicit quod est ‘acceptatio ex ipso existens’, et consequentem, de qua dicit quod est ‘concessio ex nostra causa’; et hanc subdividit in dispensativam et eruditivam ad salutem, qua scilicet vult et concedit bonos puniri, ut Iob, et desperativam ad finalem perditionem, secundum quam vult damnatos puniri»; ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 46, a. 1, co., p. 424ab: «tota salus dependet a voluntate Dei, et nihil a voluntate nostra consentiendo et cooperando, ideo magis videtur dicendum cum Joanne Damasceno, quod Deus vult voluntate antecedente, et non consequente: et utraque est voluntas beneplaciti. Cum autem dicitur voluntas antecedens, intelligitur voluntas quae est essentia divina, connotans effectus ordinatos ad salutem ex parte naturae et gratiae: sicut est collatio naturae rationalis quae bonum agnoscere, et agnitionem quaerere posset, et quaesitum invenire ex largitate summi boni, et invento inhaerere: talis autem ordo salutis est in omnibus hominibus. Similiter ex parte gratiae missio Redemptoris, solutio pretii pro omnibus quoad sufficientiam, positio legum ordinantium vitam: qui enim haec ordinavit, omnes homines salvos fieri voluit: et dicitur haec antecedens, quia antecedit in his et nostrum consensum et nostrum opus. Alia autem est consequens quae est voliti ordinati ad nostrum opus, ut retributionis voluntas sive pro bono sive pro malo: et hac non omnes vult salvari, quia contrariaretur iustitiae: et ideo dicit Damascenus quod haec secunda pendet ex nostra causa»; BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 46, a. 1, q. 1, co., p. 651ab: «Sed Damascenus facit vim in modo volendi. Distinguit enim in Deo voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem. Et voluntas antecedens est voluntas respectu eius, propter quod Deus hominem facit, et est irrefragabiliter bonorum. Voluntas autem consequens est voluntas, non quae sequitur merita, sed quae vult aliqua secundum praescientiam meritorum. Prima, scilicet antecedens, dicitur a magistris voluntas conditionalis sive voluntas, qua Deus vult quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi et intelligendi».

circostanze particolari) vuole che alcuni siano dannati, secondo quanto esige la Sua giustizia<sup>65</sup>. Ciò che si vuole di volontà antecedente, lo si vuole *secundum quid*; la volontà, infatti, si riferisce di per sé alle cose come sono in se stesse e in se stesse le cose esistono 'sciolte' da ogni circostanza particolare. Qualcosa la si vuole *simpliciter* solo quando la si vuole in considerazione di tutte le sue circostanze particolari e, dunque, di volontà conseguente<sup>66</sup>. Perciò si può dire che il giusto giudice vuole senz'altro (*simpliciter*) che l'omicida sia ucciso, ma solo *secundum quid*, in quanto uomo, vorrebbe che visse: questa, dunque, non è una volontà assoluta, quanto piuttosto una *velleità*<sup>67</sup>. Ciò che Dio vuole si attua, sebbene non avvenga quello che vuole con volontà antecedente.

Riprendendo Egidio<sup>68</sup>, è dunque possibile individuare una triplice differenza tra volontà antecedente e volontà conseguente:

1) la volontà antecedente riguarda l'*imposizione dell'ordine*, la conseguente la sua *esecuzione*: in riferimento alla salvezza degli uomini, si può dire che tutti hanno una naturale attitudine al conseguimento della salvezza;

2) la volontà antecedente riguarda la *natura* (che è ordinata al conseguimento del fine), la conseguente la *persona* (in quanto tiene conto di tutte le circostanze particolari)<sup>69</sup>;

---

<sup>65</sup> Lo 'scarto' tra la volontà antecedente e quella conseguente non dipende necessariamente da tutte le note individuanti di una determinata realtà: basta, infatti, che ve ne sia una contraria al fine proprio di quella creatura.

<sup>66</sup> Cf. J. PEREÑA LUIS, *Análisis de la voluntad antecedente*, in «Salmanticensis» 7 (1960), pp. 634-635: «Esta diversa consideración del sujeto en la voluntad antecedente y consiguiente, que originariamente las especifica y las define, establece otra nueva perspectiva que fundamenta esta división de la voluntad divina bajo otro punto de vista. La razón hay que buscarla en el dinamismo interno de toda voluntad. En efecto, la voluntad es una potencia contrífuga que equivale a la respuesta del alma al conocimiento del mundo; 'sale' hacia las cosas y encuentra su perfección en la asimilación de los objetos concretos, individualizados; por eso, tiende a las cosas como son en sí mismas, según todas sus peculiaridades existenciales. (...) Como el bien dice necesariamente una relación trascendental a un sujeto, la diversa consideración del sujeto ha de repercutir en el objeto de la voluntad. En el momento que se considere al sujeto universalmente, en cuanto a su esencia, según cierta precisión, tampoco la voluntad puede recaer en el volitum y desearlo simpliciter, perfectamente, sino secundum quid, conforme a lo explicado de la naturaleza interna de la voluntad. (...) En cambio, cuando el entendimiento considera el sujeto en particular, en concreto, individualmente, la voluntad hallará su objeto perfecto, adecuado, y tenderá hacia él perfectamente, simpliciter».

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, pp. 663 e 665: «(...) la voluntad antecedente puede decirse condicionada, en cuanto versa acerca de un objeto que no es absoluto, simpliciter, algo definitivo en la realidad, sino algo secundum quid, imperfecto, que se ha de completar con la existencia real y concreta, objeto de la voluntad consiguiente. (...) Esta división de la voluntad divina, originada indudablemente por la aparente ineficacia de la voluntad salvífica universal, no es simplemente una distinción arbitraria u ocasional, sino que posee un fundamento metafísico, a saber, la distinción profunda de esencia y existencia en las criaturas, partes constituyentes de ellas». Sulla *velleitas* in Tommaso e nelle sue fonti, cf. A. A. ROBIGNO, *L'impossibile volere* cit., pp. 53-119. Cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 46, a. 1, q. 1, ad sed. c. 3, p. 652a: «Ad illud tamen quod obicitur, quod voluntas conditionata non cadit in Deum, dicendum quod non ponitur in Deo velleitas quantum ad defectum plenitudinis voluntatis nec propter diversos modos volendi, sed propter aliam comparationem in connotando, et sic patet illud».

<sup>68</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, I princ., q. un., co., ff. 233vb N-234ra A.

<sup>69</sup> Nelle realtà create, secondo la prospettiva egidiana condivisa da Giacomo, il passaggio dalla natura comune (preesistente come idea in Dio) all'individuo risulta dal sopravvenire di un principio di individuazione (materiale) e suppone la distinzione, che non vi è in Dio, tra *essentia* ed *esse*. Questo modo di intendere il rapporto tra natura e persona non è chiaramente applicabile a Dio, nel quale la natura è identica al supposito: «(...) non est simile in Deo et creaturis. Cuius ratio est quia 'in creatura differt essentia rei et esse suum et essentia creata de se non habet esse, sed

3) la volontà antecedente riguarda gli *aiuti comuni* (come il libero arbitrio, i consigli, i precetti), mentre la conseguente quelli *propri* (come il conferimento della grazia).

A questo punto, seguono tre questioni relative al *male*, che si presenta come una palese contraddizione dell'efficacia della volontà divina, ordinante al bene.

- Ci si chiede, innanzitutto, se sia un bene che avvenga il male. Del male si può parlare considerandolo in sé o in ordine ad altro e, in questo secondo caso, si può ulteriormente considerare l'ordine *per se* o *per accidens*<sup>70</sup>. Il male non può dirsi buono né se lo si

---

acquirit ipsum in supposito. Et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum eandem rationem quidditatis et non secundum idem esse, quia in diuersis suppositis inuenitur secundum aliud et aliud esse, licet inueniatur in eis secundum eandem rationem quidditatis et quia unitas numeralis ex esse sumitur sequitur quod multiplicatis suppositis creatis plurificetur etiam essentia secundum numerum. 'Diuina autem essentiam est idem quod suum esse et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Vnde non tantum est eadem secundum rationem in pluribus suppositis, sed etiam secundum esse et quia, ut dictum est, ex esse sumitur unitas numeralis, ideo ipsa diuina essentia potest esse una numero in pluribus suppositis. Et quod dicitur quia creature sunt exemplate a Deo, dicendum quod quamuis exemplentur a Deo, tamen deficiunt a representatione eius'. Et ideo non oportet quod sit eodem modo in Deo et creaturis» (D. 2, II princ., q. 1, ad 1, f. 6ra; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 4 ad 1); «(...) 'persona signat id quod perfectionis est, quia signat aliquid per se subsistens et distinctum in natura intellectuali. Cum igitur omne id quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod essentia eius continet in se omnem perfectionem, conueniens est ut hoc nomen persona de Deo dicitur, non tamen eo modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina que creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur, ut supra dictum est'. Vnde saluatur ratio persone in diuinis, secundum quod dicitur quid per se subsistens in natura intellectuali. Est autem sciendum quod si quid imperfectionis esset in nomine persone, hoc est a Deo remouendum, sicut hoc quod est esse singulare uel particulare. Vnde 'persona non dicitur de Deo secundum rationem participationis secundum rationem completionis, secundum quod dicit aliquid completum subsistens in natura intellectuali'» (D. 23, q. 2, co., f. 38ra-b; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 29 a. 3 co.; *Super Sent.*, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 2 ad 4 et co.); «'Considerantibus diuinam simplicitatem questio ista in manifesto habet ueritatem. Ostensum est enim supra quod diuina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum, quod in substantiis intellectualibus nichil est aliud quam persona. Sed difficultatem uidetur ingerere quod, multiplicatis personis diuinis, essentia retinet [ut *scrib. et del. ms.*] unitatem. Sicut enim autem dicit Boetius, relatio in diuinis multiplicat trinitatem. Vt autem supra dictum est, sicut relationes in rebus creatus accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia diuina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem et tamen quod persone realiter ad inuicem distinguantur Ad quam difficultatem tollendam oportet intelligere quod persona, ut supra dictum est, significat relationem [ut rem subsistentem *scrib. et del. ms.*] prout est subsistens in natura diuina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet, uirtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia et tres persone'» (D. 34, I princ., q. 1, co., f. 47ra; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 39 a. 1 co.). Cf., a questo proposito, JOHANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ed. I. J. Mueller, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 268, 713-720: «Hic autem est quaedam diversitas inter modum loquendi de natura diuina et modum loquendi de natura specifica, nam natura specifica non intelligit nec est beata vel agit ad extra, quia haec competunt personis suis quae sunt distinctae essentiae. Natura autem diuina intelligit se et omnia, est beatissima et agit ad extra omnia, *cum non sit natura prior nec perfectior quam persona*» (il corsivo è nostro).

<sup>70</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 q. 46 q. 1 a. 2 co. («super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec uidetur uerior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, in quantum scilicet coniungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, in quantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conueniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, in quantum huiusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem huius privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur,



considera in sé, né se lo si considera in ordine ad altro, se questo ordine lo si considera *per sé*: se, però, il male viene considerato in quanto ordinato solo *accidentalmente* ad altro, in esso si può trovare del bene, in quanto i mali sono occasioni di beni. Poiché, comunque, ciò che si dice di *per sé* è più vero di ciò che si dice *accidentalmente*, l'opinione che afferma che è *male che avvenga il male* è più vera di quella che afferma che è, invece, un bene<sup>71</sup>.

- Ci si chiede, in secondo luogo, se il male rientri nella perfezione dell'universo. Il male<sup>72</sup>, essendo una privazione, non può contribuire all'ordine e alla perfezione dell'universo se considerato di *per sé*, mentre se considerato *accidentalmente* ciò è ammissibile<sup>73</sup>. Il male è ordinato *in qualche modo* a un triplice bene:

*a quello che gli è sottomesso*, cioè le nature defettibili: poiché queste contribuiscono all'ordine dell'universo – dal momento che se fossero rimosse tutte verrebbero a mancare molti gradi di bontà –, il male serve all'ordine e alla perfezione dell'universo in ragione del bene che è a esso sottomesso;

---

significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum»).

<sup>71</sup> Analoga la posizione di Egidio, che, come Tommaso, basandosi sulla *littera*, riporta le due opinioni sull'argomento: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, II princ., q. 1, co., f. 234rb GH («Magister in littera de hoc recitat duos positiones, quarum una dicit quod mala fieri est bonum, alia quod non est bonum. Esta autem secundum Magistrum et secundum ueritatem tenendum cum secunda et non cum prima, quod sic declarari potest, quia mala fieri sonat in quamdam operationem et quodammodo in quemdam motum»). Il *respondeo* viene sviluppato dal Romano secondo un triplice argomento, che corrisponde ai tre modi in cui si può considerare la bontà all'interno di un'operazione (*ibid.*, f. 234rb H-va M):

1) in considerazione del *termine* al quale l'operazione tende: il male non si può considerare come il termine di una qualunque operazione, essendo una deviazione dal bene;

2) in considerazione della *causa*: se si considera la causa esemplare, è necessario che sia buono ciò che viene prodotto a somiglianza di qualcosa di buono, che funga da esemplare; se si considera la causa efficiente, dev'essere buono ciò che ha una causa efficiente, dal momento che il male può avere solo una causa deficiente; se si considera la causa finale, ciò che è male non tende al proprio fine, ma devia da esso;

3) in considerazione della *natura propria*: ogni natura, infatti, è ordinata a ciò che è bene, mentre ciò che è male non può essere secondo natura.

<sup>72</sup> L'argomentazione è tratta da Egidio: cf. *ibid.*, q. 3, co., f. 235rb GH. La soluzione egidiana dipende evidentemente da Tommaso, il quale costruisce la sua argomentazione intorno alla distinzione tra volontà antecedente e conseguente, in modo da poter mettere maggiormente in risalto il male considerato nella sua relazione alle cause accidentali, tra le quali vi è il libero arbitrio dell'uomo: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 q. 46 q. 1 a. 2 co. («malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum»).

<sup>73</sup> Cf. D. 46, q. 3, ad 1: «Alia uero ratio arguit quod non faciat ad perfectionem uniuersi per se. 'Intendit enim dicere Dionysius quod malum non sit aliquid positue neque ut per se subsistens neque ut in alio ens. Ex hoc autem habetur quod non faciat ad perfectionem uniuersi per se'» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 5; cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* IV, 19-21, pp. 163, 7-169, 19).

*a quello che gli si oppone*, in quanto l'uomo considera secondo i criteri del più e del meno o del migliore e del peggiore le cose che sono l'una accanto all'altra: anche il male, quando è ben ordinato, contribuisce a far meglio risaltare il bene, lquale, a sua volta, appare ben più piacevole e lodevole del male<sup>74</sup>;

*a quello da cui è tratto*: come insegna Agostino<sup>75</sup>, infatti, Dio, che è sommamente buono, non permetterebbe in nessun modo che nelle Sue opere ci fosse del male, se non fosse a tal punto onnipotente e buono da saper trarre il bene anche dal male.

- Infine, ci si chiede se Dio voglia il male o che accada il male. Poiché la nozione di bene coincide con quella di 'appetibile' e dal momento che il male è opposto al bene, è impossibile che una cosa cattiva, in quanto tale, sia oggetto di desiderio da parte dell'appetito naturale, sia esso quello animale o quello intellettuale, vale a dire la volontà<sup>76</sup>. Una cosa cattiva, però, può essere oggetto di desiderio indirettamente, in quanto è unita al bene<sup>77</sup>: ciò si riscontra in qualunque genere di appetito (una causa

---

<sup>74</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 11: CCSL 46, p. 53, 27-29 («[...] quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant laudabiliora sint dum comparantur malis»).

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, 29-34 (« Nequ enim Deus omnipotens [...] cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo»).

<sup>76</sup> Benché la libertà di scelta sia una caratteristica fondamentale della libertà divina, come di ogni altra creatura razionale, la natura della volontà è tale che questa non può dirsi 'neutrale' di fronte a delle possibilità opposte, delle quali una sia bene e una male: cf., al riguardo, THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 59 a. 1 co. («cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinatur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas»). Come per Tommaso, dunque, anche per Giacomo la volontà va intesa «not as an equipoised capacity, but rather as falling under the genus of natural inclinationss towards what is good. And what distinguishes the will from other species of that genus (such as the instincts to seek food and shelter) is the will's essential association with the intellect rather than merely with sensation (*appetitus rationalis vs appetitus sensitivus*)» (E. STUMP, *Aquinas cit.*, p. 103). La distinzione tra *appetitus rationalis* e *appetitus sensitivus* compare più avanti, nel corso della questione 4, dove il primo è un caso particolare dell'*appetitus intellectualis*, che si distingue in *rationalis* e *naturalis*: «Rursus appetitus intellectualis distinguitur quia quidam est naturalis quidam rationalis. Licet enim uoluntas intellectiua sit in nobis una potentia, possumus tamen secundum eam ferri in bonum ut est nostre nature conueniens et ut est rationi consonum. Et ita est quodammodo in nobis triplex uoluntas, scilicet sensitua, naturalis et rationalis» (D. 48, q. 4, co.).

<sup>77</sup> L'argomento, che Giacomo trae dalla *Summa theologiae* (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 9 co.) è analogo a quello presente nel commento sentenziario di Tommaso: cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 co. («cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri»).

fisica, ad esempio, non ha di mira direttamente la privazione o la distruzione, ma una *forma* alla quale è legata la privazione di un'altra forma oppure la *generazione* di un essere che comporta la distruzione di un altro: il leone che uccide il cervo, ad esempio, mira direttamente al cibo, al quale è congiunta l'uccisione dell'animale). Il male che si presenta unito a un bene, dunque, è privazione di un bene d'altro genere e non sarebbe mai desiderato, neppure indirettamente o accidentalmente, se il bene a cui è congiunto non fosse più agognato di quel bene che il male esclude. Dio, che non desidera nulla più della Sua stessa bontà, non vuole in alcun modo il male-colpa che allontana dal bene divino, ossia il peccato, mentre può volere quel male che è difetto di natura o che è il male-pena, quando vuole il bene cui è unito quel male: così Dio, volendo la conservazione dell'ordine naturale, vuole che certi esseri naturalmente periscano e, nel volere la giustizia, vuole la pena. Quindi, Dio *non vuole il male se non accidentalmente né vuole che accada il male di per sé*, in quanto vuole qualche bene al quale quel male è ordinato<sup>78</sup>.

#### 4.3 LA VOLONTÀ DIVINA E LA SUA EFFICACIA (D. 47)

Nonostante il male sembri contraddire l'efficacia della volontà divina, questa si compie sempre: nella *Summa theologiae*<sup>79</sup>, Tommaso lo dimostra a partire dalla considerazione che gli effetti assomigliano alle proprie cause secondo la forma delle medesime, sia che si considerino le cause efficienti che quelle formali.

- Considerando le *cause formali*, può accadere che una cosa non corrisponda a una forma particolare; nulla, però, può non corrispondere alla forma universale. Può esserci, quindi, qualcosa che non è un uomo o un vivente, ma nulla può essere un non-ente.
- Per quel che riguarda le *cause efficienti*, qualcosa può avvenire all'infuori dell'influsso di una causa particolare; nulla, però, può sfuggire all'influsso di una causa universale, sotto la quale sono comprese tutte le cause particolari. Se una causa particolare non produce il suo effetto, ciò si deve a un'altra causa particolare che lo impedisce, la quale, a sua volta, ricade sotto l'influsso della causa universale. Nel mondo fisico, ad esempio,

<sup>78</sup> Cf. D. 46, q. 4, co. L'argomentazione proposta da Egidio ruota intorno all'*estensione universale della provvidenza divina*: se non è possibile ritenere che il male sia ad essa sottomesso come alla sua causa, è possibile ammettere che lo sia quanto all'ordinamento e quanto al non impedimento: «ordinantur autem mala per diuinam prouidentiam in quantum ex eis elicitor bonum quid secundum Dionysium tripliciter contingit. Primo quantum ad utilitatem facientis ut malorum actores aliquando propter peccata preterita firmiores et humiliores existunt. Secundo propter utilitatem aliorum, quid contingit dupliciter, quia aliquando huiusmodi utilitas est communis, ut cum ex peccato suo aliquis punitur ex qua punitione pax et bonus status totius ciuitatis consurgit. Tertio huiusmodi utilitas potest esse propria, ut cum aliquis ex peccato alterius detestando ipsum feruentius in diuinum amorem rapitur» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, II princ., q. 2, co., f. 235va B).

<sup>79</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 co.

una stella può essere impedita nel produrre il suo effetto, ma qualsiasi effetto risulti da una causa corporea impediante dev'essere attribuito, per mezzo di cause intermedie, alla virtù universale del primo cielo, vale a dire del primo mobile<sup>80</sup>.

Poiché la volontà divina è la causa universale di tutte le cose, è impossibile che essa non consegua il suo effetto: pertanto ciò che sembra sottrarsi alla volontà di Dio in un certo ordine vi ricade secondo un altro, come il peccatore, il quale peccando si sottrae al volere divino, ma rientra sotto l'influsso della volontà divina in quanto viene punito dalla Sua giustizia<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Come viene esplicitato nell'ad 1, «causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum secunde cause, quando non est uniuersaliter prima, omnes sub se causas comprehendens: quia si esset uniuersaliter prima effectus nullo modo posset ordinem suum euadere. Sic autem est de uoluntate Dei, ut dictum est» (cf. *ibid.*, ad 3).

<sup>81</sup> L'argomentazione proposta da Tommaso nella *Summa* rimanda, dunque, all'ordine della cause (universali e particolari), affermando la sottomissione di tutte le cose alla volontà divina, in quanto causa universale, laddove nel commento sentenziario l'accento era stato posto soprattutto, sulla base della distinzione tra volontà antecedente e conseguente, sulle condizioni particolari da cui dipende il compiersi del volere divino e da cui dipende, talora, il suo apparente impedimento. Cf. *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 co. («quidquid uult Deus uoluntate consequente, totum fit; non autem quidquid uult uoluntate antecedente; quia hoc non simpliciter uult et perfecte, sed secundum quid tantum; nec ista imperfectio est ex parte uoluntatis, sed ex conditione uoliti. Est enim e contrario de uoluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed uoluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte uolitur quod subjacet uoluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad uoluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conueniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus uelle simpliciter, ut salutem, uel aliquid huiusmodi: et ideo talis uoluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subijcitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei uersalem consideratam, non habet rationem uoliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, in quantum est homo, non est nisi bonum saluari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus uult uoluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid uelle simpliciter: et ideo talis uoluntas potest non impleri»). Analoga a quella del commento tommasiano è, inoltre, l'argomentazione egidiana, che, introdotta dai due argomenti dell'*onnipotenza divina* (per cui Dio può tutto ciò che ha ragione di ente) e della *Sua immaterialità* (non vi è nulla di immateriale che possa sottrarsi alla prima virtù immateriale, che è la volontà divina), conclude che, poiché ciò che Dio vuole di volontà antecedente non lo vuole in considerazione di tutte le circostanze, non è sconueniente ritenere che vi sia qualcosa che può avvenire contro la Sua volontà antecedente: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 47, I princ., q. un., co., ff. 236vb O-237ra C («uoluntatem diuinam simpliciter semper impleri duplici uia uenari possumus: primo, ex eius onnipotentia; secundo, ex ipsius immaterialitate. Primum sic ostenditur: nam ut habitum est, Deus est omnipotens non quia possit quicquid enuntiari potest, sed quia potentia actiua et modus agendi sequitur modum essendi, et cum esse Dei sit esse, in quo omne esse reseruatur, posse suum est illud posse in quo omne posse continetur. Unde potest quicquid habet rationem entis, sed quod potest quicquid habet rationem entis, omnibus esse tradit et omnia in esse conseruat; nam si aliquid haberet esse uel conseruaretur in esse, absque influencia primi, esset aliquid esse non exemplatum ab esse diuino, propter quod sequeretur quod in esse eius non contineretur omnis ratio essendi. Si ergo Deus omnibus tradidit naturam et esse, et omnia in suo esse conseruat, omnibus indidit proprium appetitum, eo quod appetitus et inclinatum rei sequitur naturam eius et modum essendi, et quia similis ratio est de appetitu indito rebus et de earum esse uel natura, sicut nulla natura est nec nullum esse quod non contineatur sub esse diuino et quod non sit tale quale diuina uoluntas uult, eo quod esse omnibus creaturis secundum Hylarium diuina uoluntas attulerit, nullus est appetitus qui non inclinatur secundum quod diuina uoluntas eum inclinare uoluerit, et quia ea que uidemus in rebus ex aliquo appetitu naturali uel uoluntario progrediuntur in esse, dicere Deum uelle aliquid et illud non fieri est dicere aliquem appetitum esse, quem diuina uoluntas inclinare non possit, uel aliquam creaturam existere, que suo creatori non obediatur; sed cum appetitus et inclinatio sequitur modum essendi, si esset aliquis appetitus quem Deus secundum suam uoluntatem inclinare non posset, esset aliquid esse quod a diuino esse non esse productum et ita in diuino esse non contineretur omne esse. Si ergo Deo non deficit aliquid esse nec aliquid posse, contra uoluntatem suam nihil inclinatur et quicquid fieri uult totum impletur. Ex quo apparet quod dicere non fieri quicquid Deus uult uel aliqua secundum suum appetitum inclinari contra diuinam uoluntatem est dicere Deus non esse omnipotentem. (...) Secunda uia sumitur ex diuina immaterialitate: nam sicut uirtutes corporales regulantur per primam uirtutem in corpore propter quod secundum Philosophum in 2<sup>o</sup> de anima uel in 3<sup>o</sup> secundum aliam intitutionem dicere hominem talem uoluntatem habere qualem pater deorum uirorumque sibi adducit, hoc est qualem corpora supercelestia in eo causant est dicere intellectum esse sensum uel uoluntatem que sequitur ad intellectum esse uirtutem in corpore, ex quo habere possumus quod uirtutes

È, dunque, possibile che qualcosa avvenga *al di là* della volontà divina, tanto antecedente quanto conseguente, se si considera la volontà di beneplacito: *contro* la volontà conseguente, però, non può accadere nulla, in quanto tale volontà si compie sempre; *contro* la volontà antecedente, invece, può accadere qualcosa, in quanto tale volontà non sempre si compie. Se, poi, si parla della *voluntas signi*, nulla può avvenire al di là o contro la volontà divina, nel caso in cui ci si riferisca alla permissione e all'operazione (in quanto non può avvenire qualcosa che Dio non permetta o non compia); nel caso in cui ci si riferisca al comando, al consiglio e alla proibizione, possono accadere molte cose sia al di là che contro la volontà divina e ciò perché questi segni corrispondono alla volontà antecedente<sup>82</sup>.

L'efficacia della volontà divina è tale da rendere necessarie solo alcune tra le cose che Dio vuole, ma non tutte<sup>83</sup>. Il volere divino, infatti, non solo produce le cose nell'essere, ma stabilisce anche il modo in cui le cose da produrre devono essere prodotte<sup>84</sup>: poiché, come si è visto, tale volere si compie efficacemente, le cose devono avvenire nel modo secondo cui esso le ha disposte. Per la complessione dell'universo, dunque, Dio ha disposto che alcune cose accadano necessariamente e per tali cose Egli ha preparato cause necessarie e seconde, che non possono venire meno; per le cose contingenti, invece, sono state ordinate cause contingenti defettibili, da cui gli effetti procedono in maniera contingente. Non è vero, allora, che gli effetti voluti da Dio sono contingenti, perché tali sono anche le loro cause prossime: Dio, piuttosto, ha predisposto loro delle cause contingenti, volendo che avvengano in modo contingente<sup>85</sup>.

---

corporales regulantur secundum uirtutem primi corporis, unde bruta que non habent appetitum qui non sit uirtus in materia, ut plurimum sequuntur impressiones celestes et aguntur magis quam agant et ducuntur magis quam ducant. Sed sicut uirtutes organice et materiales appetitus reducuntur in primam uirtutem corporalem, sic uirtutes incorporee et immateriales appetitus reducuntur in primam immaterialem uirtutem ut in uoluntatem diuinam; immo multo magis immaterialia reducuntur in uoluntatem diuinam, quam materialia in primum corpus, quia nihil est in rebus immaterialibus quod ab illa uoluntate non emanauerit, est tamen aliquid in rebus corporalibus quod a primo corpore non sumpsit originem. Si ergo habet calumniam quod uirtutes corporales semper inclinentur secundum motum celi et nihil sit in eis quod contrarietur celesti influentie, dicere tamen nihil esse in uirtutibus immaterialibus quod contrarietur diuine uoluntati, nullam habet calumniam, quia ut tactum est, omnia spiritualia magis dependent a primo spiritu quam omnia corporalia a primo corpore; ergo diuina uoluntas secundum suum beneplacitum inclinat uirtutes spirituales et nihil est uolitum ab aliqua spirituali substantia quod diuine uoluntati sit contrarium et si hoc potest in rebus spiritualibus, multo magis in corporalibus potest, cum spiritualia super corporalia collocentur. (...) Aduertendum tamen quod uoluntas comparatur ad res secundum quod habent esse in seipsis, illud ergo est simpliciter uolitum, quod secundum omnes suas circumstantias subiacet uoluntati. Ideo quod Deus uult uoluntate antecedente, cum illud non uelit secundum omnes circumstantias, ut quia uult ipsum secundum impositionem ordinis non secundum executionem uel secundum quod eius uoluntates respicit naturam non personam non uult simpliciter, cum non uelit illud secundum omnes particulares circumstantias. Solum ergo illud a Deo est simpliciter uolitum quod Deus uult uoluntate consequente, et quia dictum est totum fieri quod Deus uult simpliciter, nihil fit contra eius uoluntatem consequentem. Non est tamen inconueniens aliquid fieri contra eius uoluntatem antecedentem»).

<sup>82</sup> Cf. D. 47, q. 1, ad 2. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 co.

<sup>83</sup> Questa questione manca nei commenti sentenziari di Tommaso e di Egidio.

<sup>84</sup> Ciò viene ribadito nell'ad 2: «ex hoc ipso quod diuina uoluntas impediri non potest nec aliquid ei resistit, sequitur quod non solum fiant ea que Deus uult fieri, sed quod fiant eo modo quo uult fieri uel contingenter uel necessario» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 8 ad 2).

<sup>85</sup> Analoga l'argomentazione di Tommaso nel *De veritate*: cf. ID., *De veritate*, q. 23 a. 5 co.: «voluntas diuina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quaedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum uoluntas sit

La volontà divina risulta, pertanto, assolutamente immutabile, nonostante la contingenza di alcuni dei suoi effetti. Bisogna, a questo proposito, distinguere tra il *mutare la volontà* e il *volere che mutino alcune cose*<sup>86</sup>: altro è volere ciò che prima non si voleva o cessare di volere ciò che prima si voleva, altro è volere che in un dato momento avvenga una cosa e in un altro un'altra. La mutazione della volontà dipende, dunque, da un mutamento o nella conoscenza o nelle disposizioni della sostanza del soggetto volente: posto, infatti, che la volontà ha per oggetto il bene, si comincia a volere una cosa o perché quella comincia a essere un bene o perché si viene a conoscere che quella cosa è buona per sé, mentre prima lo si ignorava. Nel caso di Dio, però, tanto la sostanza quanto la scienza sono immutabili e immutabile sarà, pertanto, anche la Sua volontà, che dipende dalla Sua scienza.

#### 4.4 VOLONTÀ DIVINA E VOLONTÀ UMANA (D. 48)

La volontà umana si può conformare alla volontà divina<sup>87</sup> e tale conformità, che consiste in una *certa assimilazione*, può essere duplice:

- Innanzitutto *una cosa si dice conforme a un'altra quando è ordinata a essa*, come l'effetto lo è rispetto alla causa. Giacché una tale assimilazione non è *conversiva* – in quanto mentre l'effetto è conforme alla causa, la causa non lo è all'effetto –, la conformità che a essa consegue può essere ammessa tra Dio e la creatura, in quanto

---

rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae. (...) Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis, quae talem ordinem rebus providit».

<sup>86</sup> Cf. D. 47, q. 3, ad 1: «ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed solum quod velit rerum mutationem» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 7 ad 3).

<sup>87</sup> L'argomentazione utilizzata da Giacomo è tratta dal commento di Egidio. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, I princ., q. 1, co., f. 239va M-b O: rispetto al commento egidiano, Giacomo omette il primo modo di intendere l'assimilazione (vale a dire quello *eiusdem rei ad ipsam*), risultando più immediato il riferimento alla predicazione analoga (*ex ordine unius ad aliud* o *ex ordine duorum ad tertium*), come risulterà più chiaro tra breve. La soluzione egidiana dipende evidentemente dal commento di Tommaso: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co. («conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum»).

questa imita il suo creatore (mentre non si può dire che la volontà divina si conformi alla nostra, perché non la imita).

- In secondo luogo, *due o più cose si dicono conformi quando partecipano della medesima forma*. La conformità tra Dio e la creatura non può essere di questo secondo tipo<sup>88</sup>, perché in tal caso vi sarebbe qualcosa di anteriore a Dio (e di cui Egli parteciperebbe) e vi sarebbe in Lui una qualche composizione<sup>89</sup>.

Come insegna Tommaso<sup>90</sup>, inoltre, questa conformità della volontà può essere intesa o della stessa *potenza della volontà* che è stata data all'uomo sull'esemplare della volontà divina – e in tal senso essa indica null'altro che la somiglianza nella quale consiste il carattere dell'immagine (ed è pertanto di ogni uomo, sia buono che cattivo) –, oppure può essere intesa dell'*atto della volontà*, che è detto anche, semplicemente, 'volontà' – ed è in essa che si trovano il merito o il demerito, per il fatto che l'uomo è causa dell'atto della volontà e non della potenza<sup>91</sup>. Questa seconda conformità – che è peraltro quella della quale ci si sta occupando – è solo dei buoni.

---

<sup>88</sup> Ciò viene ribadito nell'ad 1: «in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum equalitatis uel etiam secundum aliquam conuenientiam in aliquo uno participato ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est» (cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 ad 2).

<sup>89</sup> Poiché la conformità tra due realtà consiste in una *certa assimilazione*, la distinzione tra i due modi di intendere la conformità della volontà creata a quella divina (*ex ordine unius ad aliud* o *ex ordine duorum ad tertium*) risulta coerente con quanto è stato precedentemente affermato circa il duplice modo di intendere l'*analogia*, vale a dire il rapporto tra la creatura e il Creatore (*conuenientia in aliquo uno* o *secundum quod creatura ipsum quantum potest imitatur*): «ea que dicuntur de Deo et creaturis dicantur de eis analogice, id est secundum prius et posterius. Hec autem analogia Dei ad creaturam non attenditur 'secundum conuenientiam in aliquo uno, quod per prius et posterius eis conueniat', quia illud esset prius utroque. Sed attenditur 'secundum quod creatura ipsum quantum potest imitatur, nec perfecte ipsius similitudinem assequitur'» (D. 35, II princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.). Come, dunque, bisogna intendere l'analogia tra Dio e la creatura nel senso che questa imita Dio per quanto può, senza uguagliarlo perfettamente – secondo una 'somiglianza deficiente' delle realtà create rispetto al loro modello, mediante cui si esprime al tempo stesso la diretta dipendenza delle creature da Dio e il possesso intrinseco della perfezione partecipata –, così bisogna intendere la conformità della volontà umana a quella divina come l'essere ordinata di quella a questa secondo una relazione di imitazione.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, d. 48 q. 1 a. 1 co.

<sup>91</sup> Analoga l'argomentazione tommasiana nel *De veritate*: l'Angelico si limita, qui, alla considerazione della sola *conformità per somiglianza*, sulla base del principio per il quale «in quolibet genere est unum primum quod est mensura omnia quae sunt in illo genere» (ID., *De veritate*, q. 23 a. 7 co.). La conformità alla volontà divina viene poi considerata non secondo la potenza della volontà (cioè in senso naturale), ma secondo l'*atto della volontà* e ciò richiede che si distingua un duplice modo di intendere la conformazione alla volontà divina: come l'effetto si conforma alla sua causa (e in tal senso, l'atto della nostra volontà si conforma alla volontà divina in quanto vogliamo ciò che Dio vuole che noi vogliamo) o come la volontà si conforma alla volontà (in tal senso, la nostra volontà è conforme a quella divina quando vogliamo qualcosa per amore, come lo vuole anche Dio). Cf. *ibidem*: «Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur, ad non esse accedit. Et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur, dici oportet. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae voluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem. Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quae est actus: conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens; unde sub praecepto non cadit. Actus vero divinae voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus, sed simul habet quod sit causa omnium quae sunt actus. Ergo actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturae, sicut quod homo generat hominem, et ignis ignem; sed in voluntariis

A questo proposito, occorre precisare che la perfezione dell'atto della volontà può essere intesa in quattro modi, in considerazione dell'oggetto, del fine, dell'abito o della causa efficiente<sup>92</sup>:

- Quanto all'*oggetto*, la perfezione inerisce all'atto, quando l'azione si rivolge alla materia debita, come quando qualcuno fa ciò che è bene e vuole ciò che ritiene essere bene.
- Quanto al *fine*, la bontà inerisce all'atto, quando qualcuno con buona intenzione e tendendo ad un fine buono fa le cose da fare e vuole le cose da volere<sup>93</sup>.
- Quanto all'*abito*, la perfezione inerisce all'atto, quando qualcuno ama fare il bene. Infatti, secondo Aristotele<sup>94</sup>, il segno dell'abito è provare piacere o tristezza nell'agire.

---

dicitur effectus causae conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa: sicut artificiatum assimilatur suae causae, non quod sit eiusdem naturae cum arte quae est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur. Et similiter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult nos velle. Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in obiecto, a quo actus speciem trahit. Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis: sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materiale: obiectum enim est quasi materia actus. Unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finale. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem»).

<sup>92</sup> L'argomentazione egidiana ripropone quella del commento di Tommaso: cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 co. («Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris. Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materiale, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel secundum causam finale; sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex obiecto, quod est forma voluntatis producentis actum. Ad obiectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem obiecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad obiectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio obiecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas nostra ordinata est. Sed haec conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior»).

<sup>93</sup> Il «da fare» e il «da volere» stanno a indicare le cose alle quali la volontà è ordinata come al proprio fine: considerare la perfezione di un atto dal punto di vista del fine non è equivalente a considerarla secondo l'oggetto perché significa limitarla a ciò cui quell'atto è ordinato, piuttosto che considerare ogni bene al quale esso può, in ogni caso, tendere.

<sup>94</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104 b 14-16; 19-21. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, translatio lincolniensis: recensio pura, ed. R. A. Gauthier, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1974 (Aristoteles Latinus XXVI, 1-3), p. 166, 15-17: «Adhuc autem si virtutes sunt circa actus et passiones, omni autem



La stessa virtù, dalla quale l'atto procede così come da un abito buono, conferisce bontà all'atto, poiché la virtù rende buono chi la possiede e rende buona la sua opera.

- Quanto all'*agente*, la bontà inerisce all'atto, quando l'atto è compiuto dall'agente che naturalmente agisce bene.

Pertanto, quando vogliamo quelle cose che Dio vuole che noi vogliamo, tale atto, per il fatto stesso che Dio lo vuole, contrae una certa bontà e perfezione.

In ragione di ciò, la conformità della volontà umana a quella divina non va intesa principalmente *secondo l'oggetto voluto*: in considerazione dell'oggetto voluto, materialmente inteso, infatti, la perfezione non può inerire all'atto senza considerare la *ratio volendi*, in quanto dalla materia non si assume in senso assoluto la *ratio* della cosa<sup>95</sup>. La conformità alla volontà divina dipende, invece, soprattutto dalla considerazione del fine, dell'abito e della causa efficiente: quanto al fine, ci si conforma alla volontà divina quando si vogliono le cose *con buona intenzione e per la gloria divina*; quanto all'abito, ci si conforma alla volontà divina quando si vuole *mossi dalla carità* come Egli vuole; quanto alla causa efficiente, ci si conforma alla volontà divina quando *si vuole ciò che Dio vuole che noi vogliamo*. Parlando in senso assoluto, allora, ci si conforma alla volontà divina, poiché si vuole con buona intenzione e per carità ciò che Dio vuole che noi vogliamo.

Chiunque è tenuto a conformarsi alla volontà divina<sup>96</sup>: in qualunque genere, infatti, vi è una realtà prima, che è misura di tutto quanto è contenuto in quel genere e nella quale la natura del

---

passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia, et propter hoc utique erit virtus circa delectaciones et tristicias. (...) Adhuc et sicut prius diximus, omnis anime habitus, a quibus innatus est fieri deterior et melior, ad hec et circa hec naturam habet».

<sup>95</sup> Si consideri, al riguardo, l'ad 1 della questione: «'uoluitum non est perfectio uoluntatis ut obiectum, nisi in quantum stat sub ratione boni, sicut nec color est obiectum uisus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis'» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1). Nell'articolo del *De veritate* al quale Giacomo fa riferimento, Tommaso afferma, tra l'altro, che la conformità dal lato dell'oggetto «est quasi secundum causam materialem, obiectum enim est quasi materia actus, unde est minima inter alias» (ID., *De veritate*, q. 23 a. 7 co.).

<sup>96</sup> Cf. *ibidem*. Rispetto al commento sentenziario, nel *De veritate* Tommaso tende a sfumare l'interpretazione della conformità secondo le quattro cause; inoltre, l'Angelico sviluppa un'argomentazione che ruota intorno alla nozione di *misura* di una realtà che è prima rispetto alle altre del medesimo genere (essendone la realtà prima causa delle altre), piuttosto che intorno a quella di *ordine al fine* di una realtà (sia essa naturale o volontaria): cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 co. («ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in 2 Phys. dicitur, ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est, oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis. Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis»).

genere è nel modo più perfetto<sup>97</sup>. Dio è la misura di tutti gli enti, nel senso che ciascuna cosa ha l'essere in maniera proporzionale alla propria vicinanza a Dio, così che essa tanto più è quanto più Gli è simile, mentre quanto più è dissimile da Lui tanto più si avvicina al non-essere. Lo stesso vale per tutto ciò che è in Dio e nella creatura: il Suo intelletto, ad esempio, è misura di ogni intelletto, come la Sua bontà è misura di ogni bontà<sup>98</sup>. Anche la Sua volontà è misura di ogni buona volontà<sup>99</sup> e, quindi, ogni volontà, che ciascuno è tenuto ad avere, è buona in quanto si conforma alla volontà divina<sup>100</sup>. In particolare, è nelle cose che riguardano la fede o sono necessarie alla salvezza che si è tenuti a conformare il proprio intelletto a quello divino, perché non venga a mancare il Suo aiuto<sup>101</sup>.

Nell'ultima questione, ci si chiede se gli uomini siano tenuti a conformare la loro volontà alla volontà divina in ciò che si vuole, vale a dire se siano tenuti a *volere ciò che sanno che Dio*

<sup>97</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica*, X, 1, 1052 b 18-20. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 196, 42-44: «Maxime uero in eo quod est metrum esse primum uniuscuiusque generis et maxime proprie quantitatis; hinc enim ad alia uenit. Metrum etenim est quo quantitas cognoscitur».

<sup>98</sup> Nella *Summa*, Tommaso torna sulla conformità alla volontà divina come elemento proprio della volontà buona, in considerazione del fatto che la bontà della volontà dipende dall'intenzione del fine e dal conseguimento della propria misura: cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I-II, q. 19 a. 9 co. («bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem diuinam ut obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati diuinae»).

<sup>99</sup> L'argomentazione di Egidio si basa sulla nozione anselmiana di *rectitudo* (cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate* II, ed. F. S. Schmitt cit., pp. 179, 1-28) e ruota, conseguentemente, intorno a un duplice argomento, mediante cui viene dimostrato che *facere quod rectum est* (ossia *quod debemus*) non è altro che conformarsi alla volontà divina:

- In primo luogo, Egidio considera la *possibilità del difetto* negli agenti: poiché la volontà umana può essere manchevole, se deve agire rettamente occorre che si conformi alla volontà divina per la quale è 'naturale' agire rettamente. Tutto ciò che di retto vi è nella volontà umana dipende dalla conformazione alla volontà divina.
- In secondo luogo, si deve tener conto dell'*ordine degli stessi agenti*: tutte le potenze che vi sono nell'uomo sono soggette alla volontà e se fanno ciò che la volontà deve non possono peccare, in quanto la rettitudine della volontà, come si è detto, consiste nel conformarsi alla divina.

Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, II princ., q. 1, co., f. 240vb OQ: «Primum sic ostendit: nam cum aliquid in actione sua potest deficere et non deficere, et potest agere recte et non recte, si recte agere debet oportet eum conformari ei cui per se inest rectitudo et quod obliquum esse non potest. Nam si homo in lineando potest facere lineam rectam et non rectam, si recte lineare uult, tenetur se conformare regule cui per se rectitudo inest et que, secundum quod huiusmodi, obliqua esse non potest. Si autem contingat in lineatione eius obliquitas illius obliquitatis secundum quod huiusmodi, non erit assignare causam efficientem, sed deficientem; nam defectus regule uel quia non se conformauit ad eam extitit obliquitatis causa. Cum ergo nostra uoluntas possit deficere et non deficere, si debet recte agere et si aliquando nostra uoluntas deficit, ut cum male uult, talis defectus non habebit causam efficientem, sed deficientem, ut qui non se conformauit eternis legibus et diuine uoluntati. Quicquid ergo in actionibus nostre uoluntatis rectitudinis existit ex conformatione uoluntatis nostre ad diuinam prouenit, et quia habere rectitudinem est facere quod debemus, tenemur uel debemus uoluntatem nostram diuine conformare sine qua rectitudine habere non possumus. Secunda uia sumitur ex ordine agentium, nam omnes potentie nostre uoluntati subduntur. Ideo probat Anselmus *de conceptu uirginali* cap. 4<sup>o</sup> quod in membris et in aliis uiribus a uoluntate peccatum esse non possit, nam cum Deus eis legem posuerit uoluntati obediunt, obediendo ei faciunt quod debent et in eis iniustitia esse non potest; uoluntas autem immediate reducitur in uoluntatem diuinam et quod quodlibet regulari debet ab eo in quod immediate naturaliter ordinatur rectitudi uoluntatis nostre consistit in eo quod diuine conformatur. Cum ergo, ut dictum est, habere rectitudinem sit facere quod debet, diuine uoluntati nostram conformare debemus».

<sup>100</sup> Rispetto, però, a ciò che avviene nel caso dell'intelletto, il venir meno della volontà è maggiormente in nostro potere, in quanto non può dipendere dal fatto che essa sia costretta con forza dalle ragioni, come accade invece per l'intelletto: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 1.

<sup>101</sup> D. 48, q. 3, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3 ad 2.

vuole<sup>102</sup>. A questo proposito occorre che si tenga conto della volontà divina, della volontà umana e della condizione degli uomini che hanno volontà.

---

<sup>102</sup> L'argomentazione egidiana, citata letteralmente da Giacomo, ripropone i medesimi argomenti del commento tommasiano: cf. *ibid.*, a. 4 co. («Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali volito divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est. Dicitur etiam aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret. Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, in quantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia. Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret. Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, in quantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter. Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non recalitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit philosophus, quod sufficit fortem non tritari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae. Sed in beatis est integer et perfectus, tum ex parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Psalm. 57, 2, dicitur: *laetabitur justus cum viderit vindictam*»). Nel *De veritate*, Tommaso afferma che la conformità alla volontà divina quanto alla cosa voluta è richiesta non solo *materialiter*, in quanto la bontà dell'atto della volontà viene considerata in base alla *ragione del volere*: cf. *Id.*, *De veritate*, q. 23 a. 8 co. («in volito quodammodo tenemur nostram voluntatem conformare divinae, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, art. praeced., voluntatem nostram divinae conformare tenemur quod bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi, quae est finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi, quae est finis rectus: potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti, secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario diversa et contraria volita potest quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui est bonitas sua. Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. Qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in volito, quod se habet ad finem divinae voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo volito: omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinae bonitatis, discordant in pluribus ab his quae Deus vult, ea improbant, et nulla ratione assentientes. Iusti vero viatores quorum voluntas adhaeret divinae bonitati, et tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam

- *Dal lato della volontà divina* occorre distinguere la volontà antecedente dalla conseguente. La prima riguarda la *natura in quanto ordinata al bene* e questa volontà può essere nota a chiunque, perché secondo tale volontà chiunque viene ordinato al fine buono come la gloria. Poiché questo fine è noto all'uomo, gli è noto che Dio vuole di questa volontà. La seconda riguarda il *compiersi dell'opera che Dio vuole*: questa non è nota in senso assoluto (*simpliciter*), ma può essere manifestata mediante dei segni, come quando si afferma che Dio vuole alcuni beni perché gli uomini li vedono avvenire<sup>103</sup>.
- *Dal lato della volontà umana* bisogna distinguere nell'uomo la conoscenza sensibile da quella intellettuale. Estendendo il nome di 'appetito' al sensibile è possibile parlare di un duplice appetito (o volontà). L'appetito intellettuale si distingue a sua volta in naturale e razionale. Benché la volontà intellettuale sia nell'uomo un'unica potenza, infatti, l'uomo può essere condotto secondo essa al bene *come conviene alla natura umana e come è*

---

tamen affectionem non obstinate sequuntur, sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur; sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; si iustus sit, hanc suam propriam voluntatem divinae supponit, ut non impatienter ferat, si Dei voluntas in contrarium propriae voluntatis impleatur». Cf., a questo proposito, anche ID., *S. th.* I-II, q. 19 a. 10 co.: «voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquid bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquid particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitatis reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis».

<sup>103</sup> Nell'ad 1, riprendendo il commento tommasiano, viene precisato che l'oggetto voluto da Dio, quanto alla volontà antecedente è noto in base all'inclinazione naturale, mentre quanto alla volontà conseguente è noto per rivelazione o per operazione (cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 ad 1).

*consono alla sua ragione*. E così vi è nell'uomo come una triplice volontà: sensibile, naturale e razionale.

- *Dalla parte di coloro che hanno questa triplice volontà*, bisogna fare un'ulteriore distinzione, secondo lo stato in cui si trovano, che è per alcuni quello di *viatori*, per alcuni di *compensori*.

Se si parla di *volontà antecedente* occorre, allora, riferirsi alla *prima distinctio* (quella tra *volontà antecedente* e *consequente*): poiché Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, e non vuole la pena o il male di alcuni in senso assoluto, l'uomo deve volere ciò che Dio vuole, soprattutto secondo quella volontà della quale un tale *volitum* può essere oggetto, cioè secondo la volontà intellettuale. Se si parla della volontà conseguente occorre riferirsi alla *secunda distinctio* (quella tra le *diverse volontà*): l'uomo, dunque, deve volere ciò che gli conviene volere, secondo i diversi appetiti. L'appetito sensibile non tende che al bene sensibile che all'uomo conviene; il naturale tende al bene umano; il razionale tende al bene in considerazione del fine e della circostanza. Se, dunque, ciò che Dio vuole eccede la ragione del bene sensibile o è contrario al bene di natura – come ad esempio quando Dio vuole che muoia qualcuno –, con l'appetito sensibile e naturale non si è tenuti a volerlo (sia che si tratti di se stessi sia che si tratti di qualcun altro), desiderando naturalmente ogni animale essere e vivere<sup>104</sup>. Se si parla della volontà deliberativa e razionale, che riguarda il bene relativo alla circostanza e al fine e secondo la quale si vogliono anche le cose che sono contro la natura (come l'amputazione di un arto), se ciò che è voluto da Dio è noto bisogna volerlo, se non in ragione di sé, in ragione di questo ordine, poiché è voluto da Dio secondo il quale contrae una certa bontà. Se si parla dello stato degli uomini si fa, invece, riferimento alla *tertia distinctio* (quella tra *viatores* e *comprehensores*): allora bisogna considerare che nei *viatori* l'appetito deliberativo, secondo il quale bisogna conformarsi a Dio, è doppiamente imperfetto nell'oggetto voluto: primo, dal lato della conoscenza, poiché ciò che Dio vuole non è pienamente noto all'uomo; secondo, dal lato dell'affezione, poiché per le passioni si è impediti al punto da non essere portati liberamente verso ciò che Dio vuole. I *compensori*, invece, hanno il medesimo appetito deliberativo perfetto, sia perché a essi sono meglio noti i voleri divini, sia perché non hanno resistenze legate all'affezione. Pertanto non occorre che i viatori si conformino ai voleri divini con appetito deliberativo come i compensori. Se, ad esempio, Dio vuole la morte di un padre, il figlio buono è tenuto a volerla in quanto voluta da Dio, ma non occorre che nel volerla ne goda, bastando che se ne rattristi, come nei pericoli bellici non occorre che ci si rallegri, ma basta

---

<sup>104</sup> Viene qui chiamata in causa l'autorità del Damasceno: cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 67, pp. 542-544 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* III, 23: PG 94, coll. 1088C-1089A: text. lat. coll. 1087C-1090A).

non rattristarsi<sup>105</sup>. I beati, invece, poiché conoscono qualcosa come voluto da Dio, deliberatamente lo vogliono e se ne rallegrano<sup>106</sup>.

#### 4.5 CONCLUSIONI

Il trattato *de voluntate Dei* si presenta come il meno ‘originale’ dei tre dedicati nella *lectura* agli attributi divini: ciò risulta dall’articolazione delle distinzioni, come anche dallo sviluppo argomentativo delle singole questioni. A ciò sembrano aver contribuito sia la sostanziale ripresa delle medesime soluzioni da parte di Tommaso lungo il corso di tutta la sua produzione<sup>107</sup> sia la notevole convergenza delle posizioni di Egidio con quelle dell’Angelico. In considerazione di ciò, la preferenza accordata alla *Summa theologiae* (in particolare alla q. 19 della *I pars*) sembra dipendere da motivi di natura eminentemente didattica: data, infatti, l’affinità delle soluzioni proposte, la scelta di Giacomo appare prevalentemente legata alla valutazione degli specifici argomenti addotti a sostegno di una certa posizione, in quanto a essi viene riconosciuta una particolare efficacia, in vista della coerenza argomentativa che si intende offrire alla trattazione complessivamente considerata. Nella q. 1 della d. 47, ad esempio, l’indefettibile compiersi della volontà divina viene dimostrato mediante l’argomento della *conformità dell’effetto alla causa*<sup>108</sup>,

---

<sup>105</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1115 a 32-33; 34. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 191, 22-23: «Principaliter autem dicitur utique fortis, qui circa bonam mortem inpauidus. (...) Talia autem maxime, que secundum bellum».

<sup>106</sup> Stando a quanto emerge dagli *Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis*, Tommaso avrebbe affinato la sua prospettiva, specificando che la conformità alla volontà divina va intesa secondo la causa formale: «Item, d. 48<sup>a</sup>, q. ultima, in pede, quod homo voluntate deliberata tenetur se conformare voluntati divinae in re volita, si cognoscat Deum illud velle. In prima secundae, q. 19<sup>a</sup>, a. 10<sup>o</sup>, in pede, dicit quod non in volito materialiter, id est bono particulari, sed in volito formaliter; *tenetur enim velle bonum divinum et commune*. [Et hoc idem dicit in quaestionibus De veritate]» (R.-A. GAUTHIER, *Les ‘Articuli’* cit., p. 304). La posizione assunta da Giacomo circa la conformazione della volontà umana alla divina risulta, dunque, corrispondente pienamente a quella egidiana e, tramite questa, a quella di Tommaso nel commento sentenziario piuttosto che a quella della *Summa theologiae*. Ciò non esclude, comunque, l’ipotesi di una conoscenza degli *Articuli*, con i quali, come si è visto nel capitolo secondo, risulta coerente, invece, la dottrina circa la *scientia infinitorum* in Dio (cf. D. 39, I princ., q. 1, co.): nel caso in questione, il passaggio dal commento alle opere successive non comporta un vero e proprio cambiamento di prospettiva, ma solo l’ulteriore precisarsi di una prospettiva che, nella sostanza, resta la medesima. D’altro canto, resta l’idea che la perfezione o l’oggetto della volontà non consistano nella cosa voluta (materialmente considerata), se non in quanto questa sta sotto il carattere del bene: cf. D. 48, q. 2, ad 1: «uoluitum non est perfectio uoluntatis ut obiectum, nisi in quantum stat sub ratione boni, sicut nec color est obiectum uisus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis» (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1).

<sup>107</sup> La questione relativa alla conformazione della volontà umana a quella divina nelle cose volute (D. 48, q. 4) non costituisce una vera e propria eccezione alla continuità del pensiero dell’Angelico, il quale, come si è visto, nel passaggio dal commento alle opere successive non rinnega, ma precisa semplicemente la propria posizione giovanile.

<sup>108</sup> Cf. D. 47, q. 1, co.: «necesse est semper uoluntatem Dei impleri. Ad cuius euidenciam considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, que est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma uniuersali nichil deficere potest. Potest enim esse aliquid quod non est homo uel uiuum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Vnde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius cause particularis agentis: non autem extra ordinem cause uniuersalis, sub qua omnes cause particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, que continetur sub ordine cause uniuersalis, unde effectus ordinationem cause uniuersalis

che anticipa la trattazione della *conformazione della volontà umana a quella divina* (d. 48) ed è, a sua volta, preparato, nella q. 2 della d. 45, dall'argomento del naturale *ordine al bene* della volontà, che implica la tendenza a comunicare ad altro il bene posseduto, sulla base dell'assioma *omne agens facit sibi simile*<sup>109</sup>. Talvolta, a orientare la scelta è semplicemente un criterio di chiarezza espositiva: nella q. 3 della d. 45, ad esempio, l'argomentazione tratta dalla *Summa* (in tre argomenti) è più articolata di quella del commento (che presenta, invece, un unico argomento)<sup>110</sup>,

---

nullo modo potest exire. Et hoc patet etiam in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in uniuersalem uirtutem primi celi. Cum igitur uoluntas Dei sit uniuersalis causa omnium rerum, impossibile est quod diuina uoluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere uidetur a diuina uoluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator qui quantum in se est recedit a diuina uoluntate peccando, incidit in ordinem diuine uoluntatis, dum per eius iustitiam punitur». Nel commento sentenziario (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 47 q. 1 a. 1 co.), Tommaso si serve, invece, della distinzione tra volontà antecedente e conseguente (altrove utilizzata da Giacomo: cf. D. 46, q. 1, co.), che si trova anche in Egidio (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 47, I princ., q. un., co., ff. 236vb O-237ra C).

<sup>109</sup> Cf. D. 45, q. 2, co.

THOMAS DE AQUINO, *S. th.*

I, q. 19 a. 2 co.

(opinione scelta)

‘Deus non solum uult se, sed alia a se. Quod quidem apparere potest ex similitudine naturalium rerum. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu boni proprii, ut acquirat ipsum cum non habet uel quiescat in illo cum habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Vnde uidemus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Vnde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc precipue pertinet a diuinam uoluntatem, a qua, per quandam similitudinem, deriuatur omnis perfectio. Vnde, si res naturales, in quantum perfecte sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad uoluntatem diuinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Vnde uoluntas Dei est etiam aliorum a se. Sic igitur uult Deus et se et alia a se, sed se uult ut finem, alia uero ut ad finem, in quantum concedet diuinam bonitatem alia ipsam participare’

Come il commento tommasiano, anche il commento egidiano insiste sulla ‘asimmetria’ tra ciò che Dio vuole come *fine* e ciò che vuole come *mezzo*: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, I princ., q. 2, co., f. 229va M-b O.

<sup>110</sup> Cf. D. 45, q. 3, co.:

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 co.

sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, uult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia uero uult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam: quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire: sed uult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram

come anche di quella offerta da Egidio<sup>111</sup>. L'unico riferimento esplicito all'autorità del Maestro si ha nella d. 45, q. 4: essa viene, qui, richiamata a sostegno della distinzione tra *voluntas beneplaciti* e *voluntas signi*, essenziale, all'interno della trattazione della volontà divina, per dimostrare l'immutabilità e l'efficacia del divino volere.

---

THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 4 co.  
(opinione scelta)

‘necesse est dicere uoluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per uoluntatem, non per necessitatem nature, ut quidam extimauerunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

⟨1⟩ Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in secundo *Physicorum*, necesse est ut agenti per naturam predeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagitte predeterminatur finis et certus modus a sagittante. Vnde necesse est quod agens per intellectum et uoluntatem sit prius agente per naturam. Cum igitur primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et uoluntatem agat.

⟨2⟩ Secundo ex ratione naturalis agentis. De ratione autem naturalis agentis est ut unum effectum producat, quia natura semper uno et eodem modo operatur nisi impediatur. Et hoc ideo quia naturale agens secundum quod est tale agit, unde quamdiu tale est, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse diuinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem nature, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile. Non igitur agit per necessitatem nature; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem uoluntatis et intellectus ipsius. Est igitur uoluntati diuine ascribenda rerum causalitas.

⟨3⟩ Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod preexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Preexistunt autem effectus in causa secundum modum cause. Vnde, cum esse diuinum sit ipsum eius intelligere, preexistunt in eo effectus eius, secundum modum intelligibilem. Vnde et per modum intelligibilem procedunt ab eo et sic per consequens per modum uoluntatis: nam inclinatio ad agendum eius quod intellectu conceptum est, pertinet ad uoluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum<sup>7</sup>

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co.

opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae opus eius determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est uoluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, inuenitur primo in uoluntate, ut dicit philosophus: et hoc conuenit uoluntati, in quantum objectum eius est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 *Physic.*: et ideo uoluntati diuinae ascribitur causalitas rerum

<sup>111</sup> Gli argomenti della *Summa* includono le differenze, su cui insiste Egidio, tra l'agire divino e ogni altro agire naturale o artificiale: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, II princ., q. un., co., f. 230ra B-b H.



Le fonti antiche più citate sono Aristotele (*Physica, Ethica, Metaphysica, De sophisticis elenchis* e *De anima*) e Agostino (*Enchiridion de fide, spe et caritate*); una sola volta vengono citati anche il Damasceno (*De fide orthodoxa*), Averroé (*In Metaphysicam*) e il *De coniuratione Catilinae* di Gaio Sallustio Crispo.

Ricca di rimandi alle distinzioni *de scientia Dei*<sup>112</sup>, la trattazione sulla volontà divina risulta condotta in linea con quel ‘moderato intellettualismo’ che è proprio della riflessione tommasiana<sup>113</sup> e che emerge da altri luoghi della sua *lectura*, attestando, specie se confrontato con le posizioni assunte dal Viterbese nel corso del successivo insegnamento parigino, la profonda influenza esercitata su Giacomo dal pensiero di Tommaso al tempo del baccellierato sentenziario<sup>114</sup>. A questo proposito, si è già notato che, sin dalla prima questione della d. 45, rispondendo alla domanda se a Dio convenga la volontà, Giacomo adduce a favore della opinione affermativa tre argomenti, ciascuno dei quali fa riferimento al Suo essere intelligente e alla Sua attività intellettuale:

necesse est uoluntatem in Deo esse. Quod ex tribus apparet. Primo quidem quia *uoluntas consequitur intellectum*<sup>115</sup>. Ostensum est autem supra quod Deus est maxime intelligens, quare ‘necesse est ipsum esse maxime uolentem. Secundo quia ipse Deus se ipsum intelligit ut bonum perfectum. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per uoluntatem. Necesse est igitur Deum esse uolentem. Tertio quia, ut supra dictum est, Deus est primum mouens et per suum intellectum mouet. Intellectus autem non mouet nisi mediante appetitu, ut dicitur in III *De anima*. Appetitus autem sequens intellectum est uoluntas. Oportet itaque Deum esse uolentem’<sup>116</sup>.

Che la volontà sia un *appetito razionale*<sup>117</sup> – che rimanda al *bene conosciuto* (è grazie alla volontà, infatti, che si tende a questo bene, per amarlo e riposare in esso) e da cui dipende ogni

---

<sup>112</sup> Proprio quest’ultima sezione, dedicata alla volontà, contribuisce a illuminare e a chiarire alcuni temi introdotti a proposito della scienza divina: si pensi, ad esempio, alla questione della causa delle volontà divina già annunciata nella D. 41, II princ., q. 1, co. («[...] Vt autem infra patebit non est assignare causam diuine uoluntatis ex parte actus uolendi, sed ex parte uolitorum, inquantum scilicet Deus uult aliquid esse propter aliud. [...]»).

<sup>113</sup> Sui risvolti antropologici ed etici dell’intellettualismo tommasiano, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* cit., III/2 (Problèmes de Morale), pp. 651-666. In ogni caso, la posizione di Tommaso al riguardo appare tutt’altro che univoca: in generale, l’opera nella quale l’Angelico sembra accentuare più che altrove il proprio intellettualismo è il *De veritate*.

<sup>114</sup> Si tratta, comunque, di una prospettiva presente anche in Egidio: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, q. 9, co., f. 68vb («Bene itaque dictum est quod angelus secundum unam potentiam mouet se ipsum ad actum alterius potentie, ut per uoluntatem mouet se ad intelligendum, et per intellectum ad uolendum. Voluntas enim conuertens se super speciem intelligibilem causat intellectionem in intellectu, et intellectus apprehendens aliquid sub ratione boni potest causare uolitiones in uoluntate»).

<sup>115</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 co.

<sup>116</sup> ID., *Compendium theologiae* lib. 1 cap. 32 co.

<sup>117</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Liber de gratia et libero arbitrio* II, 3, ed. F. Gastaldelli, I, p. 362, 23-24: «Porro uoluntas est motus rationalis, et sensui praesidens, et appetitui». Questa definizione è spesso attribuita dagli scolastici ad Agostino (cf., ad esempio, *Summa fratris Alexandri*, pars I, inq. I, tract. VI, q. 1, c. 1, co., pp. 360a-361a, n. 266: diversamente Alessandro di Hales nella *Glossa*: cf. ALEXANDER DE HALES, *Glossa in Sent.* I, d. 45, 1, p. 448, 18-

*attività produttiva* (è ancora la volontà a determinare il passaggio dal possibile all'attuale, in maniera conforme all'idea o alla forma che di quell'effetto ha l'agente) – e che essa, in Dio, non sia altro dalla Sua essenza è opinione comune e condivisa dai maestri di teologia del XIII secolo<sup>118</sup>: più problematica (tanto in relazione a Dio quanto in relazione agli enti razionali creati<sup>119</sup>) appare, invece, l'affermazione – che Giacomo mutua da Tommaso – che *il bene conosciuto mediante l'intelletto è amato necessariamente*, come anche, più in generale, il ruolo giocato dall'intelletto nel libero esercizio della volontà. Nella prospettiva tommasiana, cui Giacomo mostra di aderire, la

---

21: «Bernardus: 'Voluntas est rationalis motus sensui praesidens et appetitui'. Unde appetitum habent vegetabilia et sensibilia; rationalis autem talis non est».

<sup>118</sup> Si è già avuto modo di richiamare la posizione di Egidio Romano: cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 45, I princ., q. 1, co., f. 229rb EF. Cf., per limitarci all'ambiente domenicano noto a Egidio e Giacomo, ALBERTUS MAGNUS, *In I Sent.* d. 45, a. 1, co., pp. 640b-641a («uoluntas est quoddam per accidens et quoddam per se. Per se autem habet quatuor, quorum unum est de natura, quod sit scilicet naturae rationalis et in ratione, sicut dicit Aristoteles et Damascenus, quod omnis uoluntas rationalis est et si non est rationalis non est uoluntas. Secundum est quod sit liberrimum naturae rationalis et hoc est proprietas ipsius: habet enim unam libertatem a subiecto proximo in quo est, hoc est, natura spiritus intellectualis, qui non est actus corporis ut affixus organo et ideo non est obligatus materiae uel eius appendentiis. Alia libertatem habet a se, secundum quod est uis potens acceptare obiectum uel non acceptare, quia spontanee operatur. Tertium est comparatio ipsius ad bonum, quia uoluntas semper est boni et praecipue summi boni quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus, et hoc summum bonum non afferet Deo iucunditatem, nisi esset uoluntas ipsius et hoc est quod optime tangit Philosophus, 8° *Ethicorum*, ubi dicit secundum translationem quae est ex graeco: si cuius natura simplex fuerit, semper eadem operatio delectabilissima erit. Ideoque Deus semper una et simplici delectatione delectatur. Non enim solum motus est actus, id est perfectio et complementum, sed etiam immobilitas et delectatio magis in quiete est. Quartum autem et ultimum est quod uoluntas etiam est causa omnia quae fiunt ut ab artifice. Dicit enim Philosophus, in 6° *Primae philosophiae*, quod omnium artificialium principium est uoluntas: Deus autem operatur per modum artificis et per modum necessitatis naturae») e PETRUS DE TARANTASIA, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, apud Arnaldum Colomerium, Tolosae 1603, t. I, lib. 1, d. 45, q. 1, a. 1, co., p. 370b («In omni natura in qua inuenitur cognitio, inuenitur etiam aliqua uoluntas et delectatio, quia omnis talis natura diiudicat conueniens et disconueniens; conueniens uero non habitum appetitum mouet ad consequendum, habitum generat delectationem in appetitu. Ideo secundum duplicem apprehensionem sensibilem sequitur appetitus seu uoluntas sensibilis, apprehensionem intellectualem appetitum intellectualis. Cum ergo in natura diuina sit cognitio intellectualis, quia omnino immaterialis est, est etiam in eo uoluntas intellectualis, sed modo nobiliori quam sit in nobis»). Anche un autore come Bonaventura, tuttavia, per il quale la conoscenza non è perfetta senza la *dilectio*, ritiene che «nihil enim aliud est uoluntas quam affectus, sive appetitus ratiocinatus e che essa «nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum, sive rationi coniunctum» (BONAVENTURA, *In III Sent.* d. 33, a. un, q. 3, concl., in ID., *Opera theologica selecta* (editio minor), cura pp. Collegii S. Bonaventurae, III, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1941, p. 719b; *In II Sententiarum* d. 25, p. 1, a. un., q. 6, ad 2, p. 625a). Cf. anche *ibid.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, p. 617b: «Si uero appetitum solum haberet [aliqua potentia] et non rationem, posset utique mouere et in actum exire, sed, quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet». In quanto orientata al bene, oggetto della volontà divina non sono le sole realtà create (esterne a Dio), ma anche Dio stesso, essendo Egli *sommo bene*: cf., a questo proposito, GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. I, tract. XII, c. I, sol., pp. 222, 42-223, 58 («Et nos dicimus quod hoc uerbum 'uult' dictum de Deo in comparatione ad creaturas, ex vi uocis importat causalitatem sub conditionem, et hoc habet a metaphora, quia cum dicitur: iste uult facere, ex hoc bene sequitur: ergo facit vel faciet, nisi impediatur per ignorantiam uel per aliquam aliam causam; et quia in Deo nullum impedimentum est, bene sequitur: Deus uult hoc facere, ergo facit vel faciet, sed non ex vi uocis tantum sed ex vi uocis partim, quia hoc uerbum 'uult' significat uoluntatem que est quedam causa partim a natura rei, quia uoluntati Dei prompta est potentia et scientia. Sed cum hoc uerbum 'uult' dicitur de Deo non in comparatione ad creaturas, sicut cum dicitur: Deus uult se esse uel se esse trinum et unum, nullo modo simpliciter nec sub conditione importat causalitatem. Differt tamen ab hoc uerbo 'est' in modo significandi et illi modo nichil respondet in re nisi quod adminiculans est quasi quadam manuductione intellectum humanum ad hoc ut capiat quod superessentialiter et supermundane se habet ad se aut sine comparatione ad creaturas uult se esse maxime amat se et delectata se et cognoscit se»).

<sup>119</sup> La reciprocità di intelletto e volontà, già problematica a livello delle creature razionali, dalle quali è desunta, si scontra, quando applicata a Dio, con la considerazione che in Lui nulla si aggiunge alla semplice perfezione dell'essenza. I due livelli (quello divino e quello delle realtà create) risultano, comunque, intimamente connessi nella riflessione medievale a motivo della dottrina dell'immagine divina impressa nell'uomo e in considerazione delle implicazioni che la relazione intelletto-volontà poteva avere nell'elaborazione di una teoria del potere.

priorità dell'intelletto sulla volontà non sta a indicare semplicemente la relazione di origine della seconda rispetto al primo: il principio *voluntas consequitur intellectum*<sup>120</sup> sta, piuttosto, a significare che la volontà è, dal punto di vista del 'contenuto' del suo agire, 'specificata' da quanto è precontenuto nell'intelletto divino<sup>121</sup>, come risulta confermato, peraltro, da quanto affermato più avanti:

'Preexistunt autem effectus in causa secundum modum cause. Vnde, cum esse diuinum sit ipsum eius intelligere, preexistunt in eo effectus eius, secundum modum intelligibilem. Vnde et per modum intelligibilem procedunt ab eo et sic per consequens per modum uoluntatis: nam inclinatio ad agendum eius quod intellectu conceptum est pertinet ad uoluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum'<sup>122</sup>.

Come Tommaso, dunque, Giacomo ammette che si dia reciprocità tra intelletto e volontà<sup>123</sup>: nondimeno, come per l'Angelico, la volontà, quanto alla specificazione dell'atto, non può prescindere dagli oggetti che le vengono presentati dall'intelletto<sup>124</sup> e, dunque, dal bene appreso<sup>125</sup>, appartenendo a essa l'impulso a compiere questo bene<sup>126</sup>. È in questo senso che va intesa la

---

<sup>120</sup> Questo argomento, mancante nel testo del *Compendium*, è desunto dalla *Summa theologiae* (I, q. 19 a. 1 co.)

<sup>121</sup> Nel caso di Dio, il contenuto dell'intelletto non è altro da quel bene che è l'unica *ratio* della volontà divina, che non è causata o determinata da alcunché. Quando ci si riferisce a una sostanza spirituale creata, il principio *voluntas consequitur intellectum* non sta comunque a indicare in alcun modo la necessitazione della volontà da parte dell'intelletto, essendo la volontà sempre *libera dei contrari*, nel raggiungere il bene al quale essa è naturalmente orientata: la volontà, tuttavia, non produce da sé il proprio oggetto, essendo l'intelletto ad apprendere un certo bene come 'bene' e a presentarlo alla volontà, che resta libera di scegliere.

<sup>122</sup> D. 45, q. 3, co.: cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 4 co. Cf. anche D. 47, q. 3, co: «tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet uoluntatem eius omnino immutabilem esse» (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 7 co.).

<sup>123</sup> Si rimanda, per questo, alle distinzioni sulla scienza divina e, particolarmente, a quelle sulla predestinazione. Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 328: «Per poter prendere una medicina, devo *conoscere* quale medicina faccia bene nel mio caso, e dunque operare un confronto e una deliberazione pratica (*consilium*) tra diverse medicine. Il *consilium* è tuttavia già in sé un'attività, e come tale deve dipendere da un principio, che non può essere che la volontà stessa: è cioè in generale pur sempre la volontà a muovere se stessa a effettuare un *consilium*, ovvero a confrontare e a deliberare. Per decidersi a questo passo, avrà bisogno di un *consilium* ancora precedente (è opportuno o no che per guarire decida di prendere una medicina?), e questo *consilium* dovrà dipendere a sua volta da un atto antecedente della volontà». È solo il riferimento a Dio a consentire l'uscita da questo circolo vizioso (cf. *ibidem*).

<sup>124</sup> Cf. D. 45, q. 3, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 4 ad 4.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, I-II, q. 17 a. 1 ad 2: «Radix libertatis est uoluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim uoluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis». Occorre chiarire, come ha notato Hissette, che non è nell'intenzione di Tommaso affermare qui una sorta di 'dominio' dell'intelletto sulla volontà: «Thomas ne perd jamais de vue une importante distinction: la raison qui détermine la volonté n'est jamais pour lui la raison *théorique*, celle qui, dans une situation donnée, étudie et analyse intellectuellement les diverses possibilités données (par ex. quelles sont les fins accessibles et quels sont les meilleurs moyens pour y parvenir), mais la raison *pratique*, celle qui transforme les jugements et délibérations en décisions et réalisations (je veux tel moyen en vue de telle fin). Or, pour Thomas, la raison *pratique* est toujours sous l'influence *déterminante* de la volonté: les décisions de la raison pratique ne peuvent aller que dans le sens choisi par la volonté. La liberté de celle-ci est donc entière et Thomas ne cautionne aucun 'determinisme psychologique'» (R. HISSETTE, *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277* cit., pp. 11-12).

<sup>126</sup> La volontà, dunque, è libera di scegliere in base ad aspetti diversi di convenienza, ma è necessitata nei confronti del bene assoluto, come anche rispetto ad alcune disposizioni che riguardano la specie umana in quanto tale, come il desiderio di essere vivere e conoscere (cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 330). Cf., a questo proposito,

superiorità dell'attività intellettuale e conoscitiva accordata da Giacomo alle altre perfezioni ravvisabili tra gli enti:

‘inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores’<sup>127</sup>.

La costitutiva ambivalenza della volontà, che Giacomo riprende da Tommaso,

si regge sul presupposto (mutuato ancora una volta dalla metafisica avicenniana) secondo cui l'oggetto della volontà (il bene) è primo nell'ordine della causa finale, mentre quello dell'intelletto (il vero) è primo nell'ordine della causa formale, e ciò comporta inevitabilmente una forma di subordinazione reciproca. (...) L'intelletto, come ricerca del vero, è mosso dalla volontà (e ciò corrisponde perfettamente alla libertà di esercizio); ma i beni particolari, scelti dall'intelletto, rientrano nel vero, e sono dunque almeno in parte subordinati al processo conoscitivo proprio dell'intelletto. In altri termini, se la volontà è ciò che muove l'intelletto a operare (al pari di ogni altra potenza), è vero anche che nella scelta di un bene determinato essa dev'essere preceduta dall'apprensione del bene stesso, e dunque da un atto dell'intelletto<sup>128</sup>.

A questo proposito occorre notare che nella successiva riflessione sulle facoltà dell'anima<sup>129</sup>, Giacomo chiarisce ulteriormente la propria posizione in merito al rapporto intelletto-volontà, precisandolo nella direzione del superamento di una distinzione troppo rigida tra *esercizio* e *specificazione dell'atto*<sup>130</sup>, cui, a suo avviso, è possibile pervenire sulla base di un attento confronto (opportunamente mediato da spunti neoplatonici) con le autorità di Aristotele e di

---

THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 5 q. 1 a. 2 co.: «intellectum voluntas sequitur, et non excedit». Come messo bene in evidenza da André de Muralt, «la métaphysique aristotélicienne de Saint Thomas d'Aquin considère que le possible *absolute*, c'est-à-dire toute chose selon qu'elle participe de l'*esse* divin, a une *ratio entis* formelle et intrinsèque qui le rend intelligible non contradictoirement à l'intellect humain, et une raison de bonté, également formelle et intrinsèque, qui lui permet d'être voulu de Dieu en tant même qu'il est bon (*volitum quia bonum*), selon qu'il participe de la bonté substantielle de l'essence divine. Au contraire, la métaphysique du *possible* se conjugue aisément avec le thème désigné couramment par le nom de 'volontarisme', lequel ne se limite pas, comme on le pense souvent sommairement, à l'affirmation du primat de la volonté (primat indéniable pour l'aristotélisme, s'il est bien compris), mais se définit formellement par une conception de la volonté absolue par soi de toute finalité, réduisant la *ratio boni* à n'être que le terme produit en dénomination extrinsèque de l'opération volontaire (*bonum quia volitum*)» (A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris 2007<sup>2</sup> [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], pp. 31-32).

<sup>127</sup> D. 35, I princ., q. 1, co. Il testo tommasiano di cui Giacomo si serve è tratto, ancora una volta, dal *Compendium theologiae* (cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.).

<sup>128</sup> P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 330-331. Sulla base di tali considerazioni, Porro conclude che «se proprio si volesse adoperare un'etichetta, si dovrebbe dire che Tommaso è un intellettuale molto moderato (...)» (*ibid.*, p. 331).

<sup>129</sup> Cf. in particolare, q. 7 della *I de quolibet*.

<sup>130</sup> Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 331: «Ciò che i volontaristi successivi (come appunto Enrico di Gand) rimprovereranno a Tommaso è soprattutto la distinzione molto marcata tra l'ambito dell'esercizio dell'atto e quello della specificazione: per un volontarista anch'egli tutto sommato moderato come Enrico, l'intelletto rappresenta solo una condizione dell'operare della volontà (una causa *sine qua non*) che rimane sempre assolutamente libera, e pertanto tale da scegliere, tra i beni proposti dall'intelletto, anche quello presentato come minore». Cf. THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

Averroè<sup>131</sup>. Come la vista per essere in atto richiede non solo la potenza, ma anche il corpo che viene visto e il mezzo illuminato e la rimozione dell'ostacolo, così la volontà ha bisogno di un *oggetto in atto appreso mediante l'intelletto*: affermare, come fanno alcuni<sup>132</sup>, che l'oggetto appreso muove la volontà solo quanto alla specificazione dell'atto, come fine e non come agente, non basta a salvaguardare quanto sostenuto da Aristotele e dal suo Commentatore<sup>133</sup> circa l'azione esercitata dal bene conosciuto (*l'appetibile*) sulla volontà<sup>134</sup>. Se, infatti, la stessa apprensione intellettuale dell'oggetto non agisse in alcun modo sulla volontà, non si spiegherebbe il fatto che la volontà è più determinata a volere qualcosa che ha appreso, che qualcosa che non ha appreso. Bisogna chiarire, allora, che l'apprensione dell'oggetto muove la volontà in doppio senso: in un certo senso quanto alla specificazione dell'atto e in un altro senso quanto all'esercizio dell'atto<sup>135</sup>.

- Quanto alla *determinazione dell'atto*, occorre considerare che un atto viene specificato dai suoi oggetti: nel caso delle facoltà dell'anima, queste sono mosse dagli oggetti in senso metaforico, dal momento che sono queste ad assimilarsi alle realtà, alle quali l'anima si rapporta. La forma appresa muove la volontà come l'oggetto esterno con il quale è una cosa sola (per questo, talvolta, la volontà è mossa da un oggetto appreso senza che questo sia in atto all'esterno).
- Poiché, però, la forma appresa, oltre che *similitudine* della cosa, è anche una certa *perfezione*, secondo la quale si dice che l'intelletto è in atto, in questo modo si può dire che la volontà è mossa dall'intelletto, quanto all'*esercizio dell'atto* in maniera efficiente. La volontà, dunque, è mossa in maniera efficiente in duplice modo: da Dio *per directam et principalem efficientiam*, ma anche dall'intelletto *per quamdam connexionem et redundantiam*, in quanto volontà e intelletto sono connessi nell'essenza dell'anima:

<sup>131</sup> Quando, infatti, ci si chiede se la volontà sia libera di muoversi o se questo moto sia un atto dell'intelletto, Aristotele afferma che «appetibile movet appetitum sicut movens non motum. Appetitum autem est movens motum. Non igitur voluntas movetur ex se, sed ab appetibili», e Averroè spiega che «res appetibilis, quae movet in loco, habet duplex esse, scilicet in anima et extra animam. Et secundum quod est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis desiderii non agens. Et sic videtur dicendum quod voluntas non moveatur a se, sed a forma apprehensa per intellectum. Dicitur etiam communiter a doctoribus quod bonum cognitum movet voluntatem» (*I de quolibet*, q. 7, p. 102, 763-765. 766-771; cf. ARISTOTELES, *De anima* III, 10, 433a; AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 36, f. 318va-b HK). Con queste autorità conviene anche Anselmo, il quale afferma che «Nullam potestatem habemus, ut puto, quae sola sibi sufficit ad actum» (*I de quolibet*, q. 7, p. 102, 777-778; cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii* 3, ed. F. M. Schmitt, I, p. 212, 30-31).

<sup>132</sup> Non viene qui nominato Tommaso (al quale neanche l'editore fa riferimento), ma sembra che l'opinione qui esaminata sia proprio quella tommasiana.

<sup>133</sup> Cf. *I de quolibet*, q. 7, p. 103, 792-794: «Sed hoc dictum, superficialiter consideratum, non videtur salvare id quod dicit Commentator, scilicet quod forma apprehensa est agens desiderium».

<sup>134</sup> Questa opinione appare ragionevole («videtur rationabiliter dici»: *ibid.*, 794).

<sup>135</sup> In questo secondo senso l'apprensione dell'oggetto muove la volontà, come vedremo, *efficienter* (la mozione efficiente è la mozione transitiva esercitata da una sostanza che possiede una forma completa: cf. A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L'Âme, l'Intellect et la Volonté* cit., p. 25).

Ideo, cum anima fit in actu secundum intellectum, fit inclinatio quaedam in ipsa ut fit in actu secundum voluntatem et ut se moveat secundum ipsam. Et propter huiusmodi inclinationem dicitur intellectus movere voluntatem. Talis autem motio potest dici excitatio. Quae etiam in aliis animae potentiis locum habet, propter earum connexionem in essentia animae<sup>136</sup>.

A differenza delle altre potenze dell'anima, la volontà non è comunque necessitata nell'agire: essa resta sempre libera di muoversi e perciò in essa l'eccitazione suscitata dall'intelletto si dice *allectio*<sup>137</sup> o *provocatio*<sup>138</sup>. Tuttavia, la volontà mai si muove a volere qualcosa se non per una precedente inclinazione di questo tipo, in ragione di quell'ordine naturale di intelletto e volontà che è posto da Dio nell'anima. La volontà, quindi, è mossa *efficienter* dall'intelletto *per modum inclinationis* ed è secondo questa inclinazione che bisogna intendere le parole di Aristotele e Averroé, come anche quelle degli altri dottori che parlano della mozione della volontà da parte dell'intelletto.

Benchè non vi sia libertà senza intelletto, non è da quest'ultimo che dipende la libertà<sup>139</sup>: solo la volontà, infatti, è 'libera'<sup>140</sup>, in quanto a essa soltanto compete la *ratio formalis* della libertà, che non è l'immaterialità (che la volontà condivide con l'intelletto), ma la *non necessità di agire*. Inoltre, conviene che tra le potenze dell'anima una sola sia libera e sia *domina aliarum*<sup>141</sup>. Quando ci riferisce in particolare alla libertà di una volontà creata, quindi, questa dipende *efficienter* da Dio, *originaliter et radicaliter* dalla perfezione della natura e dall'essenza dell'anima (in quanto è vicinissima a Dio che è massimamente libero) e *formaliter* da se stessa<sup>142</sup>, *cum sit quaedam conditio*

<sup>136</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 104, 851-855.

<sup>137</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio* III, 25, 74: CCSL 29, p. 319, 1-2 («[...] uoluntatem non allicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod uisum»).

<sup>138</sup> Cf. SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories d'Aristote* cit., II, pp. 444, 78-83 («In his autem appetitus actiones existentes non ex seipsis, sed ex appetibili aut ortum habere. Quamvis ex seipsis sint ortae, appetibile autem aliter praecedit, non vehens neque impellens appetitum, sed provocans ipsum idoneitate; nam inconueniens est talem esse appetitum in anima per se motiva vel immobili secundum Aristotelem»). La nozione di *provocatio* rimanda, sul versante della volontà, alla dottrina dell'*idoneitas*, già riscontrata sul versante dell'intelletto (cf. capitolo primo), riducendo la mozione dell'oggetto cui è orientata la facoltà in esame a una 'eccitazione': ciò non fa che confermare l'incidenza del neoplatonismo di Simplicio sulla riflessione di Giacomo.

<sup>139</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* IV, q. 21, Venetiis 1502, ad sed c., f. 53va: «uoluntas habet libertatem non ex libertate intellectus, sed ex indeterminatione intellectus, ut quia intellectus per formam apprehensam non determinatur ad hoc uel ad oppositum, sed utrum apprehendit et hoc et oppositum. Sed per uoluntatem fit huiusmodi determinatio ut determinate fiat hoc uel oppositum. Non igitur debemus arguere ex hoc quod intellectus sit liberior quam uoluntas, sed quod sit indeterminatior quam uoluntas, quod concedimus quia uoluntas seipsam determinat. (...)».

<sup>140</sup> Per *libero* si intende ciò mediante cui una natura razionale si determina ad agire.

<sup>141</sup> Tommaso non afferma questo 'dominio' della volontà sulle altre potenze dell'anima, anche se ritiene che la volontà sia padrona dei suoi atti più dello stesso intelletto: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2 d. 7 q. 2 a. 1 ad 2: «voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei ueritate compellitur; et ideo secundum actum uoluntatis homo dicitur malus uel bonus, quia actus uoluntatis est actus hominis, quasi in ejus potestate existens; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus».

<sup>142</sup> La mozione formale «procède d'une chose qui possède une forme incomplète; c'est une motion du même au même: Une chose possédant une telle forme peut donc se mouvoir de soi (*ex se*) formellement. Elle tend naturellement à sa perfection et la posséderait toujours si elle n'en était empêchée» (A. CÔTÉ, *Introduction*, in JACQUES DE

*nobilis*. La volontà risulta, in definitiva, sempre libera rispetto al fine, anche se essa lo vuole in maniera necessaria, secondo una *necessitas immutabilitatis*:

libere tendit in ipsum, quia non necessitatur ad volendum necessitate coactionis, quae libertati repugnat, sed sponte se movet in ipso. Dicitur tamen necessario ipsum velle necessitate immutabilitatis, quae libertatem non tollit; quae necessitas provenit ex conditione obiecti a quo principaliter dependet perfectio potentiae voluntatis<sup>143</sup>.

Di qui la superiorità della volontà rispetto all'intelletto, che Giacomo dimostra *ex parte obiectorum* (a motivo della superiorità del bene sul vero), *ex modo operationis* (a motivo della sua libertà), *ex modo conformationis* (a motivo della connaturalità che la volontà consente di realizzare con l'oggetto verso cui tende)<sup>144</sup>.

Per quanto mai si spinga sul versante specificamente antropologico né faccia riferimento alla distinzione tra *determinatio actus* ed *exercitium actus*, il testo della *Lectura* (anche al di là delle distinzioni 45-48) lascia emergere, nell'ambito di una riflessione propriamente 'teologica', una concezione della *volontà* per la quale questa non è autonoma rispetto all'intelletto, essendo il bene conosciuto a muovere la volontà; a sua volta, però, la volontà è libera e muove lo stesso intelletto<sup>145</sup>, facendo sì che l'idea (o anche la disposizione) presente nell'intelletto divino come 'possibile' sia determinata ad essere o a non-essere nell'effetto dalla volontà stessa<sup>146</sup>. Mai, comunque, la volontà viene ritenuta superiore all'intelletto, giacché appare piuttosto vero il contrario. Questo 'moderato intellettualismo' risulta assolutamente coerente con l'anteriorità accordata alla *ratio veri* rispetto alla *ratio boni*:

ratio veri est prior quam ratio boni, sicut *cognitio naturaliter praecedat appetitum*<sup>147</sup>.

È proprio l'inversione di questa prospettiva ad aver determinato, nella successiva produzione di Giacomo, il passaggio a un 'moderato volontarismo': quest'ultimo, infatti, non è altro

---

VITERBE, *L'Âme, l'Intellect et la Volonté* cit., p. 25). È in forza di questa mozione che la volontà si muove per le sue affezioni o *idoneitates*.

<sup>143</sup> *I de quolibet*, q. 7, p. 110, 1035-1041.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, q. 8, pp. 119, 251-120, 272.

<sup>145</sup> È in tal senso che Giacomo, parlando della predestinazione, afferma che «simpliciter dici potest quod predestinatio est actus cognitionis presupponens actum voluntatis» (D. 40, I princ., q. 1, ad 2)

<sup>146</sup> Cf. D. 45, q. 3, ad 1; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 4 ad 4.

<sup>147</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 rb (si rimanda all'intero *respondeo*: cf. *ibid.*, f. 14 ra-b; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 16 a. 4 co.). A questo proposito, nella q. 8 della *I de quolibet*, Giacomo precisa che «si quis autem obiciat, quod, cum cognitio naturaliter praecedat appetitum, videtur quod verum, quod respicit cognitionem, praecedat bonum quod respicit appetitum, dicendum est quod obiecta respondent potentiis, secundum prioritatem et posterioritatem contrario modo. Nam illud quod est in re posterius, attingitur a potentia secundum originem priori, sicut accidentia comprehenduntur sensu, substantia vero intellectui. Sensus autem prior est origine intellectu, et substantia prior est accidentibus. Et similiter verum, quod est posterius bono, attingitur a potentia quae est prior secundum originem, scilicet ab intellectu; bonum autem, quod est prius, ab appetitu qui est posterior. Apparet igitur quod, ex parte obiectorum, voluntas praeminet intellectui, non e converso, cum bonum, quod est voluntatis obiectum, sit prius et nobilius vero, quod est obiectum intellectus» (*I de quolibet*, q. 8, p. 123, 383-395).

che l'esito dell'assunzione di una prospettiva più genuinamente neoplatonico-dionisiana<sup>148</sup>, dalla quale, una volta postulata l'assoluta originarietà del *bonum* rispetto all'*ens* (e quindi al *verum*), il Viterbese sarebbe stato spinto a rettificare la giovanile propensione per la tommasiana 'metafisica dell'Esodo'<sup>149</sup>.

<sup>148</sup> Cf. *ibid.*, 368-379. Nella *lectura*, come si è visto, il primo nome divino è 'Qui est', come attesta l'*auctoritas* del Damasceno: tuttavia, lo stesso Damasceno riconduce la propria dottrina all'autorità pseudo-dionisiana (cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 9, p. 266 [= ID., *Expositio fidei orthodoxae* I, 9: PG 94, col. 836AB: text. lat. col. 835AB). Inoltre nella q. 1 del *I principale* della *I pars* della D. 8, dove ci si chiede se l'essere convenga propriamente a Dio, Giacomo risponde affermativamente e riprende la quadruplici argomentazione del commento di Tommaso (*Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.), ponendo però alla fine la *ratio* desunta dalle parole di Dionigi (la terza nel commento tommasiano) e servendosi al riguardo del commento egidiano per spiegare la differenza tra l'*esse divinum* e l'*esse commune* (in modo da introdurre la nozione della 'precontinenza' delle creature in Dio): «E» 'Est tamen diligenter considerandum ut sciatur cuiusmodi [est est illud *scrib. et del. ms.*] esse est illud quod Deo conuenit, quod esse dupliciter potest accipi. Vno modo particulatum et contractum ad aliquod genus uel speciem, ut hoc esse uel illud esse et tale esse Deo non conuenit, sicut enim Deus non est hoc uel illud bonum, sed est simpliciter bonum <et bonum> omnis boni. Ita Deus non est hoc uel illud esse, sed est simpliciter ipsum esse et esse omnis entis. Alio modo accipitur esse simpliciter: esse autem simpliciter dicitur illud quod est a contractione et materialitate abstractum, non determinatum ad aliquod genus entis. Hoc autem esse potest intelligi dupliciter, sicut abstractio dupliciter potest intelligi. Vno modo secundum intellectum, sicut uniuersalia dicuntur esse abstracta, et tale esse simpliciter non competit Deo, quia tale esse non est substantia, cum uniuersalia non sint substantia, ut probatur *VII Metaphysice*, et ad tale esse facit intellectus, quia intellectus facit uniuersalitem in rebus ut dicit Commentator in *I De anima*. Deus autem maxime per se subsistit et nichil est quod faciat ad eius esse sed seipso est. Alio modo potest intelligi esse simpliciter uel esse abstractum secundum realem existentiam, secundum quod Plato posuit ydeas rerum separatas, et sic Deus est esse simpliciter et abstractum ab omni contractione, quia est esse purum secundum actuaalem existentiam et rei uniuersalitem. Differt autem illud esse simpliciter ab esse communi siue uniuersaliter sumpto in tribus, ut potest haberi a Dionysio, V capitulo *De diuinis nominibus*. <1> Primo quia per illud esse commune quodlibet creatum est, Deus tamen non est per istud esse, immo ad Deum comparatum non habet rationem cause, sed causati. Nam et ipsius esse communis Deus est causa. <2> Secundo quia esse communi omnia creatura participat, sed Deus tali esse non participat, sed illud tal esse cum sit creatura diuino esse participat. <3> Tertio quia tale esse comprehendit omne esse creatum, non tamen comprehendit diuino esse, immo potius a diuino esse comprehenditur et continetur'. Sic ergo patet quod esse maxime proprie Deo conuenit et cuiusmodi esse» (D. 8, I pars, I princ., q. 1, co. f. 13vb; cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 8, I pars, I princ., q. 1, co., ff. 46vb P-47ra A). Coerente con questa prospettiva interpretativa della teologia pseudo-dionisiana appare la dossologia finale, nella quale culmina e con la quale si chiude la *lectura*: «Qui existentium omnium principium adque finis, sine principio et sine fine uiuit et regnat unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen» (cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* V, 10, p. 189, 7-8; per le versioni latine, cf. *Dionysiaca*, I, p. 364: «Omnium ergo principium et finis existentium, anteens. Principium quidem, ut causalis; finis uero, ut propter quem. Et extremum omnium» [Eriugena]; «Omnium igitur existentium est principium et finis, qui praeexistit. Principium quidem, sicut causa; finis autem, sicut cuius causa. et terminus omnium» [Saraceno]). Diversamente da Giacomo, sia Tommaso che Egidio terminano con un riferimento alla conoscenza: «cujus cognitionis [*scil. Verbi et rerum*] nos participes faciat ipsum uerbum Dei filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula seculorum. Amen» (THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 expos.); «ut modus istius scientie Dei et beatorum scientie responderet secundum quam ipse Deus aperta uisione uidetur; cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen» (AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, II princ., q. 2, concl., f. 241vb M).

<sup>149</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 1, co., f. 13va-b. «(...) inter alia diuina nomina hoc nomen 'Qui est' est maxime proprium nomen Dei. Et huius potest [*quadruplex scrib. et del. ms.*] triplex ratio assignari. <1> Prima <sumitur ex eius significatione, que> talis est. Hoc enim nomen 'Qui est' significat ipsum esse. In Deo autem ipsum esse suum esse est quidditas, quod nulli alii conuenit. Cum igitur unumquodque denominetur a sua quidditate, sicut homo ab humanitate, patet quod hoc nomen 'Qui est', quod ab esse sumitur, maxime proprie Deum nominat <et hec est ratio Auicenne>. <2> Secunda ratio sumitur ex eius consignificatione, que talis est. Hoc enim nomen 'Qui est' signat esse in presenti. Hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non nouit preteritum et futurum, sed est totum simul, ut dicit Augustinus, V *De Trinitate*, quod de nullo alio esse dici potest. <3> Tertia ratio sumitur ex eius uniuersalitate <, que talis est>. Omnia enim alia nomina, uel sunt minus communia, uel si conuertantur cum eo, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Vnde et quodam <modo> informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Deum essentiam cognoscere in statu uie secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit desinit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Vnde et Damascenus dicit quod *principalis omnibus que de Deo dicuntur nominibus est 'Qui est'*. Totum enim in se ipso comprehendens [*uel scrib. et del. ms.*] uelut quoddam pelagus



---

*substantie infinitum et indeterminatum*. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantie rei, sed hoc nomen 'Qui est' nullum modum essendi determinat, quia se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantie infinitum'. Sic ergo patet (triplici ratione) quod hoc nomen 'Qui est' maxime proprie Deo conuenit» (cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 4, p. 783; cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 9, p. 266 [= ID., *Expositio fidei orthodoxae* I, 9: PG 94, col. 836AB: text. lat. col. 835AB: «Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aequè proprium videtur, atque ó ὄν [id est, *Qui est*]: quemadmodum ipsemet cum Moysi in monte responderet, ait Dic Filiis Israel: *Qui est, misit me*. Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipso continet, ut autem Dionysio placet, primarium ipsius nomen est; prius esse, tum bonum esse»). I tre argomenti corrispondono a quelli proposti da Tommaso nella *Summa* (cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 13 a. 11 co.), con l'inversione del secondo e del terzo; il primo argomento corrisponde, comunque, al quarto del commento sentenziario, mentre il terzo corrisponde al secondo (cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.). Nel margine inferiore, vengono poi aggiunte altre due *rationes*: «Preterea sunt alie due rationes assignari quod Deo maxime competat esse. Prima est quia cum omnis perfectio sumatur ex esse, illud potissime dicitur esse in quo omnes perfectiones congregantur. Deus autem huiusmodi, ut supradictum est, quare [sibi *scrib. et del. ms.*] sibi maxime competit esse. Secunda est quia illud est maxime tale quod est causa omnis talis. Deus autem est causa omnis entis, quare ipse maxime est» (D. 8, I pars, I princ., q. 1, f. 13v *in marg. inf.*). Come si evince dal manoscritto, comunque, Giacomo cancella la parola *quadruplex* [*scil. ratio*], che sotituisce con *triplex*, in modo da preferire alle quattro *rationes* del commento sentenziario tommasiano i tre argomenti di cui Tommaso si serve nella *Summa* per dimostrare che *Qui est* è il nome più appropriato di Dio. In tal modo il Dottore speculativo manifesta la propria consapevole adesione alla cosiddetta 'metafisica dell'Esodo', così come formulata nella *Summa*. Sulla 'metafisica dell'Esodo', cf. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969<sup>2</sup> (Études de philosophie médiévale, 33), p. 51; W. BEIERWALTES, 'Deus est esse-esse Deus'. *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972 (Philosophische Abhandlungen, 40), pp. 5-82; É. ZUM BRUNN, *L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la 'Métaphisique de l'Exode'*, in *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978, pp. 141-164; ID., *La 'Métaphisique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin*, in *ibid.*, pp. 245-269.

## CONCLUSIONI

Longa feror uelox formosae filia siluae.  
Innumeris pariter comitum stipata cateruis.  
*Curro uias multas, uestigia nulla relinquens*<sup>1</sup>.

Il manoscritto della *Lectura super primum librum Sententiarum* di Giacomo da Viterbo si chiude richiamando l'ultimo esametro di un enigma di Sinfosio<sup>2</sup>, la cui soluzione, la *nave*, l'autore intende applicare a sé, quale immagine di una attività (evidentemente quella didattica di baccelliere sentenziario) che lo porta a percorrere *lunghe vie*<sup>3</sup> senza lasciar traccia di sé. La citazione si presenta, in tal senso, come una vera e propria *formula di umiltà*, mediante la quale Giacomo esprime, al termine del proprio lavoro, la consapevolezza della propria inadeguatezza e della scarsa originalità del proprio pensiero. Una tale autovalutazione risulta solo in parte confermata dall'analisi delle distinzioni 35-48: se, infatti, prese nel loro insieme si presentano come scarsamente originali sia le posizioni assunte dal Viterbese sia gli argomenti utilizzati a sostegno di queste<sup>4</sup>, nondimeno l'indagine condotta sulla lettura, per quanto parziale e limitata a un quinto soltanto dell'intero manoscritto<sup>5</sup>, presenta delle piccole *nuances* che, pur senza eccessive enfattizzazioni, fanno del testo di Giacomo qualcosa di più di una semplice giustapposizione di citazioni tratte ora da Tommaso, ora da Egidio<sup>6</sup>. Suggestioni aristoteliche e neoplatoniche, come si è visto, interagiscono nel testo di Giacomo, il quale (forte di un contatto diretto con le fonti) se ne serve, all'occorrenza, per sottrarsi alle derive cui poteva esporlo l'assolutizzazione delle une o delle altre e dalle quali i ripetuti – e talvolta apparentemente troppo severi – interventi censori dell'autorità ecclesiastica negli anni '70 del XIII secolo avevano inteso mettere in guardia i teologi, oltre che i maestri delle Arti. A partire

---

<sup>1</sup> SYMPHOSIUS, *Aenigmata*, XIII: CCSL 133A, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968, p. 634, 1-3 (il corsivo è nostro).

<sup>2</sup> Giacomo riporta l'esametro nella forma: «Longas curro uias, uestigia nulla relinquo».

<sup>3</sup> Le *lunghe vie* di cui si parla potrebbero indicare i percorsi di ricerca teologica intrapresi. Giacomo, però, potrebbe qui riferirsi alle fonti o, ancor più precisamente, alle *opinioni* con le quali si confronta: in linea con altri maestri del XIII secolo, egli utilizza di frequente il termine 'via' per indicare un'opinione teologica. Celebre, per fare solo un esempio, il caso del capitolo 7 del libro secondo del *De regimine*: «Inter has autem duas opiniones potest accipi uia media, que rationabilior esse uidetur» (*De regimine christiano* II, 5, p. 210).

<sup>4</sup> A questo proposito non va dimenticato che, nella forma in cui ci è pervenuta, la *Lectura* non si presenta come una forma rivista e corretta del corso sulle *Sententiae*, ma semplicemente come l'insieme di appunti di cui Giacomo si sarebbe servito per le lezioni in aula. Essa corrisponde precisamente a ciò che Courtenay definisce, all'interno dell'articolato processo redazionale cui era normalmente sottoposto un commento sentenziario, la fase della *lectura* del baccelliere: cf. W. J. COURTENAY, *Epilogue*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders* cit., p. 731.

<sup>5</sup> Si tratta delle ultime 14 distinzioni, che occupano i fogli 48rb-60vb.

<sup>6</sup> È proprio la forma nella quale la *Lectura* si presenta – vale a dire quella di un *patchwork* di testi – ad aver favorito una erronea interpretazione del suo contenuto.

da una tale considerazione, che costituisce l'esito di un vero e proprio 'sezionamento' del testo, l'evidente e innegabile prossimità di Giacomo alle posizioni tommasiane non rende, di fatto, la lettura del Viterbese una semplice *summula* di pensiero tommasiano<sup>7</sup> più di quanto essa non sia una sintesi di pensiero egidiano: Giacomo, infatti, legge Tommaso attento a evidenziare soprattutto il sottofondo neoplatonico e dionisiano di cui la stessa riflessione tommasiana è portatrice<sup>8</sup> e al quale la 'debuttante' teologia agostiniana si ispirava nello sforzo di darsi una precisa identità una volta giunto a termine quel processo, oramai definitivamente compiuto all'indomani del 1285, di polarizzazione delle consolidate tradizioni teologiche domenicana e francescana. È indubbio che il retroterra neoplatonico della riflessione di Giacomo sarebbe emerso soprattutto nella produzione della maturità, segnata da un evidente slittamento dottrinale verso posizioni classificabili come più fedelmente 'agostiniane', condivise con i francescani o, in alcuni casi, con maestri secolari quali Enrico di Gand: si pensi, in tal senso, sul versante gnoseologico al passaggio dalla dottrina dell'*abstractio* alle dottrine della conoscenza *in rationibus aeternis* e della *inchoatio formarum* o ancora, più in generale, al superamento del moderato intellettualismo tommasiano in nome di un altrettanto moderato volontarismo. Sarebbe riduttivo, tuttavia, interpretare certi esiti della riflessione del Viterbese semplicemente in termini di rottura con le giovanili posizioni della lettura sentenziaria, dal momento che già in questa prima fase della propria attività didattica e letteraria, come si è visto, è alla tradizione neoplatonica che Giacomo guarda, anche per sostenere opinioni che di per sé chiederebbero di essere fondate altrove<sup>9</sup>: essi, al contrario, risultano il naturale sviluppo delle giovanili posizioni, nella direzione di una recezione sempre più attenta e convinta di materiali neoplatonici, dei quali, come l'edizione delle sue opere ha consentito di verificare, il Viterbese ha avuto una conoscenza fuori dal comune in relazione al coevo ambiente parigino, tanto da risultare un testimone privilegiato della 'seconda ricezione' di Proclo a Parigi<sup>10</sup>, in seguito a quella sorta di 'marginalizzazione' dei testi procliani, che, stando a quanto dimostrato da Loris

<sup>7</sup> Cf. P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite* cit., p. 42.

<sup>8</sup> Molteplici gli studi che si sono interessati alla presenza dell'eredità neoplatonica e dionisiana in Tommaso d'Aquino, a partire da J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, F. Alcan, Paris 1919; in particolare, per quanto riguarda i rapporti con lo pseudo-Dionigi si rimanda, tra gli altri, al già citato F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (particolarmente ricca la bibliografia ivi offerta sull'argomento) e M. BORGIO, *Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle Sentenze*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 24 (2013), pp. 153-189. Tommaso mostra «piena padronanza dei testi del *corpus* dionisiano e, soprattutto, mostra per essi un interesse vivo, che lo porta a riprenderli ripetutamente in mano, soprattutto in fase di stesura delle sue prime opere. Ma non solo. Questa attitudine rimarrà tale anche in seguito. Infatti, tra la seconda metà degli anni '60 e gli inizi degli anni '70, l'Aquinato torna a più riprese su alcuni testi del *corpus* dionisiano e ne propone una interpretazione personale» (*ibid.*, pp. 157-158).

<sup>9</sup> Emblematico appare, in tal senso, quanto affermato nella distinzione 8 (I pars, I princ., q. 1, co., f. 13va-b), circa il nome 'Qui est' e la convenienza a Dio dell'esse.

<sup>10</sup> Cf. L. STURLESE, *Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, in *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel (juin 1985), a c. di G. Boss - G. Seel, GMB Editions du Grand Midi, Zurich 1987, pp. 261-285; cf. anche L.-J. BATAILLON, *Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke* cit.

Sturlese, si registrerebbe a partire dagli anni '70 del XIII secolo<sup>11</sup>. Proprio a questo proposito, se, come ha recentemente evidenziato Pasquale Porro, è a partire dalle questioni *de quolibet* e *de divinis praedicamentis* (dopo il 1293, dunque) che è possibile trovare un chiaro ed esplicito riscontro dell'incidenza esercitata sul pensiero di Giacomo da temi e materiali procliani (non solo dall'*Elementatio*, ma anche dai *Tria opuscula de providentia*)<sup>12</sup>, questa appare già, in qualche modo, preparata sin dal tempo della *Lectura* da una evidente sensibilità per le fonti neoplatoniche, tra cui proprio l'*Elementatio*<sup>13</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, comunque, non sembra più sostenibile l'idea di una 'inversione di rotta'<sup>14</sup>, intesa come una progressiva evoluzione di pensiero, che avrebbe portato Giacomo, inizialmente fedele alle dottrine egidiane, a preferire sempre più l'insegnamento di Tommaso: la *Lectura*, infatti, si caratterizza per una significativa presenza di dottrine e di testi tommasiani<sup>15</sup>, che convivono con una altrettanto evidente ammirazione per Egidio<sup>16</sup>. E così, se nelle opere del periodo napoletano è possibile registrare un uso più frequente ed esplicito di testi e di dottrine dell'Angelico (come sembra attestare soprattutto la *Summa de peccatorum distinctione*)<sup>17</sup>,

---

<sup>11</sup> Tale 'marginalizzazione' sarebbe dovuta in parte al 'fallimento editoriale' della traduzione del commento procliano al *Parmenide* e degli *Opuscula* (*De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato et eo quod in nobis, Liber de malorum subsistentia*), in parte alla 'stilizzazione' di alcuni *topica* della *Elementatio* a pochi luoghi comuni. Cf. L. STURLESE, *Il dibattito sul Proclo latino* cit.; Cf. anche *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, a c. di E. P. Bos - P. A. Meijer, Brill, Leiden - New York - Köln 1992; M. GRABMANN, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Herder, Munich 1936, pp. 413-423; ID., *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 40), pp. 156ss.

<sup>12</sup> Cf. P. PORRO, *The University of Paris in the thirteenth century*, pp. 270-275.

<sup>13</sup> Rimandiamo alla q. 1 della D. 43. Lo studio integrale del manoscritto potrebbe contribuire a fornire dati più precisi al riguardo.

<sup>14</sup> P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite* cit., p. 31.

<sup>15</sup> A questo proposito, l'elenco di opere tommasiane utilizzate da Giacomo nel corso del soggiorno parigino è ben più ampio di quello fissato da Ypma e limitato alla *Summa theologiae* e al *De veritate*: cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 282.

<sup>16</sup> Si rimanda alla questione sulla *scientia theologica* (cf. Prol., q. 1, f. 2ra-b). L'utilizzo di Egidio nel periodo parigino, comunque, non si limita al solo *De bona fortuna*: cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 281.

<sup>17</sup> Si pensi, a titolo esemplificativo, al capitolo sull'*ira*:

ciò appare come la ripresa di quanto già presente nella fase iniziale della propria formazione didattica, più che come un radicale cambio di prospettiva. In generale, dunque, bisognerebbe accostarsi a tutta la produzione di Giacomo prestando una maggiore attenzione allo sfondo tommasiano del suo pensiero, troppo spesso interpretato alla luce delle sole connessioni con Egidio, con Enrico di Gand, con Goffredo di Fontaines e, al limite, con qualcuno dei maestri francescani coevi<sup>18</sup>. L'opera di Tommaso, in altre termini, ha costituito per Giacomo un costante termine di confronto, non meno che quella di altri *dottori moderni*, con i quali, come si è visto nel corso del primo capitolo, il Viterbese ha intessuto, in ogni caso, un evidente dialogo.

Difficile dire se l'iniziale dipendenza da Tommaso sia dovuta al fatto che Giacomo abbia effettivamente studiato presso lo studio parigino dei domenicani, in un tempo nel quale gli Agostiniani non avevano ancora a disposizione la sede per un proprio *studium*<sup>19</sup>. L'analisi della lettura sentenziaria sembrerebbe, in effetti, spingere in questa direzione, a motivo delle posizioni assunte, dei materiali utilizzati e del modo di utilizzo degli stessi materiali. Oltre al fatto che la maggior parte delle opinioni presentate e dei testi di riferimento è tratta da opere dell'Angelico – e, in particolare, dalle opere 'di sintesi' –, ciò che maggiormente impressiona è la qualità della selezione di testi tommasiani effettuata da Giacomo: tale selezione appare per certi versi in linea con la prospettiva adottata dall'anonimo autore degli 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis', databili al 1280 circa. Se non è riscontrabile tra la *Lectura* e gli *Articuli* un rapporto di dipendenza diretta, dal momento che mai il Viterbese fa ad essi esplicito riferimento

---

Est autem dicendum ulterius *de speciebus ire*. Que quidem sunt tres secundum assignationem Philosophi et Damasceni.

tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter.

Primus enim modus ire est eorum qui dicuntur *acuti*: hii autem sunt qui cito et ex levi causa irascuntur (...) pro modico defectu velociter accenduntur (...).

Uno modo, ex facilitate ipsius motus, et talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur.

Secundus modus ire est illorum qui dicuntur *amari*. Hii autem sunt in quibus perseverat ira, que iniuria illata diu manet in memoria eorum, ex quo diurnam tristitiam concipiunt et *iram retinent* (...).

Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet, et haec pertinet ad *maniam*, quae a *manendo* dicitur.

Tertius modus ire est eorum qui dicuntur *difficiles*. Hii sunt qui obstinato appetitu querunt vindictam, *non dimittentes iram donec puniant*. Et hec species a Damasceno dicitur *furor*.

Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae, et haec pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit donec puniat. Unde philosophus, in IV Ethic., quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt nisi puniant

Prima vero ab ipso dicitur *fel* propter facilem motum colere; secunda autem dicitur *mania a manendo*

<sup>18</sup> Di solito, infatti, negli studi su Giacomo il riferimento a Tommaso è più di ordine generale che finalizzato a cogliere possibili e precisi punti di contatto tra i due dottori. Si pensi, ad esempio, a quanto scrive Côté nel saggio dedicato al progresso all'infinito delle perfezioni create in Goffredo di Fontaines e in Giacomo da Viterbo: «Je vais commencer par un rappel des positions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome, deux auteurs qu'on peut considérer comme incarnant la solution 'classique' sur la question de la capacité de Dieu à produire des infinis (...)» (A. CÔTÉ, *Le progrès à l'infini des perfections créées selon Godefroid de Fontaines et Jacques de Viterbe* cit., p. 506). Sempre Côté, come si è visto nel primo capitolo, in relazione alla q. 7 della *I de quolibet*, sul moto della volontà verso il fine, ritiene che Tommaso costituisca un termine di confronto per Giacomo solo 'dans une moindre mesure' (cf. ID., *Introduction*, in JACQUES DE VITERBE, *L'Âme, l'Intellect et la Volonté* cit., p. 8.).

<sup>19</sup> Cf. B. HACKETT, *The Foundation of the Augustinian studia generalia* cit., p. 159.

e in considerazione del fatto che questi non sempre preferisce la *Summa* al commento sentenziario<sup>20</sup>, nondimeno medesima appare l'intenzione a cercare nell'opera di Tommaso i luoghi

<sup>20</sup> Al riguardo, occorre precisare che, in generale, quando le soluzioni della *Summa* sono analoghe a quelle del commento sentenziario, Giacomo preferisce il testo della prima. Diverso è, invece, il caso in cui le soluzioni della *Summa* differiscono da quelle del commento: a questo proposito, sono stati analizzati tutti gli 'Articoli' i cui contenuti sono presenti nella lettura di Giacomo: si tratta di dieci articoli, rispetto agli undici individuabili sulla base dall'anonima compilazione. Da questa indagine risulta che solo in 4 casi Giacomo preferisce la *Summa theologiae* al commento sentenziario:

1) Prol., q. 1, f. 2ra-b sulla *scientia theologica* (in questo caso, comunque, l'opinione di Egidio è preferita a quella di Tommaso):

(...) secundum diuersorum oppiniones, diuerse sunt assignationes subiecti huius scientie, quarum tres magis probabiles sufficiat recitare, aliis pretermisissis.

|   |   |   |
|---|---|---|
| <p>⟨T⟩ ⟨Prima oppinio⟩<br/>[THOMAS DE AQUINO, <i>S. th.</i> I, q. 1 a. 7 co.]</p> | <p>⟨E⟩   ⟨Secunda oppinio⟩<br/>[AEGIDIUS ROMANUS, <i>In I Sententiarum</i>, prol., q. 3, co., f. 3va M-b N]</p> | <p>⟨T⟩ ⟨Tertia oppinio⟩<br/>[THOMAS DE AQUINO, <i>Super Sent.</i>, I q. 1 a. 4 co.]</p> |
|---|---|---|

Quidam igitur posuerunt Deum esse subiectum in hac scientia et quod ita sit ex duobus apparet. Primo quidem quia, sicut se habet obiectum ad potentiam, ita se habet subiectum ad scientiam. Illud autem dicitur obiectum proprie alicuius potentie sub cuius ratione omnia ad potentiam referuntur, sicut sub ratione colorati uel lucidi omnia referuntur ad uisum; omnia enim uidentur in quantum sunt colorata et lucida. Vnde et coloratum et lucidum proprie est obiectum uisus. In hac autem scientia omnia considerantur sub ratione Dei, uel quia sunt ipse Deus uel quia ad ipsum habent ordinem, ut ad principium uel ad finem. Quare ponendum est Deum esse subiectum huius scientie.

Secundo hoc idem apparet ex principiis huius scientiae, que sunt articuli fidei. Que fides est de Deo. Obiectum enim fidei principale est prima ueritas, que Deus est ens. Idem autem est subiectum uel obiectum principiorum et totius scientie, cum tota scientia uirtute in principiis contineatur. Quare Deus est subiectum huius scientie.

Sed hec assignatio, licet contineat ueritatem, aliis tamen non uidetur esse sufficiens. Et huius ratio est quia subiectum in scientia semper debet assignari sub aliqua speciali ratione. Alias esset confusio in scientiis, cum multe scientie determinent de eodem, et de Deo scientie etiam humaniter inuente determinent. Secundum hoc ergo dicendum est Deum esse subiectum in hac scientia, sub aliqua tamen speciali ratione; hec autem specialis ratio est in quantum est principium nostre restaurationis et finis et consummatio nostre glorificationis. (...)

*Vtraque autem istarum assignationum satis est competens et precipue secunda, sicut uisum est, est multum probabilis et subtilis.*

*Quelibet autem harum assignationum est satis competens. Due tamen prime sunt magis probabiles et communius tenentur. Precipue autem secunda est ualde rationalis. Non enim uidetur quod ens diuinum quod sub se omnia comprehendit debeat assignari subiectum alicuius scientie specialis cuiusmodi est theologia. Accipiatis tamen illam que magis uobis uidetur probabilis. (...)*

2) D. 3, III pars, II princ., q. 2, ad 1f. 8vb = THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 93 a. 7 co.:

Ad illud quod postea querebatur secundum quid magis attendatur ymago Dei in anima, dicendum breuiter quod, 'sicut predictum est, ad rationem ymaginis pertinet aliqualis representatio speciei. Si ergo ymago Trinitatis diuine debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad representandum speciem diuinarum personarum. Diuine autem persone distinguuntur secundum processionem uerbi a dicente et Amoris connectentis utrumque. Uerbum autem in anima *nostra sine actuali cogitatione esse non potest*, ut Augustinus dicit, XIII *De Trinitate*. Et ideo primo et principaliter attenditur ymago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia que habemus, cogitando interius uerbum formamus et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia primum actum sunt habitus et potentie unumquodque autem uirtualiter est in suo principio, secundario et quasi ex consequenti ymago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et secundum habitus et magis secundum habitus, prout in eis scilicet actus uirtualiter existunt'.

3) D. 27, q. 3, co., f. 42va = THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 34 a. 1 co.:

Uerbum proprie dictum in diuinis personaliter accipitur et est proprium nomen Filii.

4) D. 39, I princ., q. 1, co. = THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 12 co.:

melius dicendum est quod non solum scientia simplicis notitie, sed etiam scientia uisionis Deus infinita cognoscit.

in cui l'Angelico ha reso 'meglio' il proprio pensiero<sup>21</sup>, senza escludere, come si è visto, il riferimento a opere quali il *De veritate* e il *Compendium theologiae*<sup>22</sup>. Allo stato attuale della ricerca, in mancanza di ulteriori riscontri documentali che consentano di risolvere la questione, la formazione presso i domenicani sembra, tra le diverse ipotesi possibili, la più probabile, soprattutto se si considera che, al tempo del baccellierato sentenziario, il Viterbese sembra ignorare del tutto o, comunque, non tenere in considerazione alcuna le opinioni dei maestri francescani o secolari coevi<sup>23</sup>: ciò, di fatto, non escluderebbe l'ipotesi che Giacomo sia stato baccelliere sentenziario di

---

A questi casi occorre aggiungere che:

- in D. 4, II princ., q. 2, co., f. 10va, viene seguita l'opinione di THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 co. Tuttavia nella medesima distinzione, I princ., q. 2, co., f. 9vb viene ripresa la medesima posizione della *Summa*. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 39 a. 4 co.:  
'Et ideo alii dicunt et melius quod hoc nomen Deus ex modo suo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona. In proprietatibus enim locutionum, non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen Deus significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen homo humanitatem significat in supposito. Ideo ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona < sicut et hoc nomen homo >' (...) Ad huius tamen plenioris intelligentiam sciendum quod hoc nomen Deus quandoque uero supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat, quia hoc predicatum competit subiecto ratione forme significate, que est diuinitas'. Quod autem possit supponere per essentiam hoc non est ex modo significandi, sed ex diuina simplicitate, quia in diuinis res nature et natura non differunt, ut diuinitas et Deus. 'Quandoque uero hoc nomen Deus supponit pro persona, et hoc quandoque pro una'; hoc est ex ui nominis, quia imponitur ad significandum essentiam in supposito, cum sit nomen substantiale concretum, ut homo. 'Quandoque uero supponit pro duabus personis, ut cum dicitur Deus spirat. Quandoque pro tribus, ut cum dicitur Deus est Trinitas et etiam cum dicitur *Regi seculorum immortalis et inuisibili soli Deo* [1Tm 1,17] et cetera'.
- In D. 11, q. 4, co., f. 2va *in marg. inf.* vengono presentate le due opinioni di THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 11 q. 1 a. 4 co. e *S. th.* I, q. 36 a. 4 ad 7 senza che tra esse ne sia scelta una:  
Vtrum pater et filius debeant dici unus spirator uel plures spiratores. Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod debent dici plures spiratores, quidam uero quod unus spirator. Vtraque autem opinio quantum ad aliquid ueritatem.

In tutti gli altri casi, l'opinione di Giacomo è quella del commento tommasiano (D. 4, II princ., q. 2, co., f. 10va = THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 4 q. 2 a. 2 co.; D. 16, II princ., q. 2, ad 3, f. 28ra = THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 16 q. 1 a. 3 ad 3; D. 17, II pars, q. 3, co., f. 31ra = THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 17 q. 2 a. 3 co.; D. 23, q. 1, co., f. 37vb = THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 co.). In D. 48, q. 4, co., l'opinione seguita è quella di Egidio (cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, II princ., q. 2, co., f. 241va D-b H), che però corrisponde a quella del commento di Tommaso (cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4 co.).

Manca l'articolo 10 relativo alla possibilità che Dio possa dispensare dai comandi della seconda tavola della Legge: «Item, d. 47<sup>a</sup>, q. 4<sup>a</sup>, in pede, quod praecepta secundae tabulae possunt recipere dispensationem a Deo. In prima secundae, q. 100<sup>a</sup>, a 8<sup>o</sup>, in pede, dicit quod omnia praecepta decalogi sunt indispensabilia» (R.-A. GAUTHIER, *Les 'Articuli'* cit., p. 304; cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 47 q. 1 a. 4 co.; *S. th.* I-II, q. 100 a. 8 co.).

<sup>21</sup> Anche in Egidio è possibile registrare un medesimo atteggiamento: cf. R.-A. GAUTHIER, *Les 'Articuli'* cit., p. 278, nota 18.

<sup>22</sup> È, in ogni caso, molto interessante notare come, nella prima questione del *principium* («Vtrum preter philosophicas disciplinas sit aliqua alia doctrina homini necessaria»), rispetto all'originario confronto a tre termini, costituiti rispettivamente dalle posizioni di Tommaso nella *Summa* e nel commento sentenziario e da quella di Egidio nel suo commento, Giacomo opta per un confronto tra due sole *rationes* (corrispondenti a quelle della *Summa* di Tommaso e del commento egidiano), cancellando, come si evince dal manoscritto, la *secunda ratio*. È questo un chiaro segno del particolare valore accordato alla riflessione dell'Angelico nella *Summa theologiae*, riconosciuta in questo caso come espressione della posizione tommasiana 'ultima'. Tuttavia, come si è visto, Giacomo sceglie talvolta di confrontarsi con tutte e tre le posizioni, come nella q. 1 del prologo («Vtrum Deus sit subiectum in ista scientia»): in tal caso, però, l'opinione formulata da Tommaso nel commento viene chiaramente presentata 'in aggiunta', solo per integrare il confronto tra le posizioni assunte da Egidio nel suo commento e da Tommaso nella *Summa*.

<sup>23</sup> Sembra, dunque, da escludere – almeno in relazione al periodo del baccellierato – l'ipotesi di Ypma circa la possibilità di una formazione alla scuola di Enrico di Gand: cf. E. YPMA, *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe* [† 1308] cit., p. 253.

Egidio Romano<sup>24</sup>, se si intende il ruolo di Egidio, già *magister* dal 1285, in termini di responsabilità sugli studenti dell'Ordine, una sorta di supervisione, dunque, che comportava l'accompagnamento dei giovani baccellieri e la costante vigilanza sulla loro formazione, in vista della costituzione, sia pure in una situazione ancora didatticamente precaria, di un *milieu* culturale il più possibile unitario. Da Egidio, dunque, Giacomo avrebbe mutuato non solo la grande stima per Tommaso e la condivisione di molte delle sue posizioni, ma anche quella particolare attenzione per la tradizione neoplatonica, che, di lì a qualche anno, avrebbe comportato l'assunzione di alcune dottrine proprie dei maestri di tradizione 'agostiniana' (francescani o secolari)<sup>25</sup>.

Non è, dunque, nella fedeltà alle medesime posizioni che va cercata l'unità del pensiero di Giacomo lungo l'arco della sua attività – per quanto, a partire dagli anni della reggenza parigina sia innegabile una certa stabilità in questo senso, sia pure in presenza di un moderato 'ritorno' a Tommaso nel periodo napoletano: la possibilità di individuare nelle opere di Giacomo un filo unitario (cogliendo in esse l'impronta ricevuta negli anni della prima formazione didattica) dipende, in ultima istanza, da una modalità di accostarsi ai grandi maestri antichi e moderni con un grande rispetto, ma anche con una profonda libertà. È questo, forse, il segno più profondo che Egidio avrebbe impresso nel Viterbese, ma anche, più in generale, nella nascente 'scuola agostiniana': questa, al di là del programmatico riferimento all'autorità dell'Ipponense e alla tradizione (neo)platonica, non avrebbe mai conseguito quella omogeneità che i Capitoli generali dell'Ordine intendevano perseguire nell'ultimo ventennio del XIII secolo. La fedeltà a Egidio, dottore di riferimento dell'Ordine eremitano a partire dal 1287, sarebbe consistita, in realtà, soprattutto nell'assunzione di una precisa metodologia di ricerca, per la quale, al di là di ogni appartenenza a scuole o tradizioni filosofico-teologiche particolari,

nulli enim claudenda est uia ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari; nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, quia non est captiuatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 256.

<sup>25</sup> Rimandiamo al profilo biografico del capitolo I.

<sup>26</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De gradibus formarum* II pars, c. 6, Venetiis 1502, ff. 206vb-207ra. L'opera è anteriore al 1279.



## APPENDICE

### IL MANOSCRITTO VII C 52 DELLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

L'opera di Giacomo da Viterbo conosciuta con il titolo di *Abbreuiatio in I Sententiarum Aegidii Romani* è trasmessa in un unico codice, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>1</sup>. Sul dorso della rilegatura pergamenacea si legge:

beati Jacobi Viterbiensis in I Sententiarum Egidii Romani. Ms. XLIX.

Sul margine superiore del f. 1, in corrispondenza della colonna 'a', la mano del medesimo scriba scrive:

Adsit principio Virgo Maria meo.

Di mano diversa, invece, sono il numero '27' e la nota «Conventus Trinitatis Viterbensis». Al di sotto viene indicato il titolo dell'opera:

Abreuiatio domini Egidii per R.P.M. Jacobum Viterbiensem Archiepiscopum Neapolitanum, omnium scientiarum gloria illustrissimum. Egidii uolumen in compendium adducit multa et addit ubique ut fere Jacobi potius quam Egidii dici possit.

Il testo manca dell'*incipit* e inizia con le seguenti parole:

*Sicut dicit Philosophus in primo Physicorum*, innata est nobis uia ex notioribus nobis et certioribus, in ea que nobis sunt ignota et incerta<sup>2</sup>.

Il trattato termina al f. 60vb, ove si legge:

(...) *in quantum nobis reuelatur ab ipso Deo*. In quo sit finis et consummatio nostri sermonis. Qui existens omnium principium adque finis sine principio et sine fine uiuit et regnat unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit et cetera<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ms. Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 52 (antica segnatura: I E 64). Il manoscritto, in pergamena, si compone di 60 fogli di mm 265x205: il testo vi è disposto su due colonne.

<sup>2</sup> F. 1ra.

<sup>3</sup> F. 60vb.

Più sotto la medesima mano ha aggiunto: «Longas curro uias uestigia nulla relinquo». Sempre all'ultimo foglio, in calce, una mano posteriore, ma diversa da quella cui si deve il titolo apposto sul f. 1, annota:

Iste libellus abbreviationis domini Egidii super primo Sententiarum per dominum Jacobum de Viterbio est Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini. Magister Andreas de Alexandria scripsit.

La più antica attribuzione dell'opera a Giacomo risale, come si è visto, al XV secolo<sup>4</sup>: nell'inventario del convento agostiniano di Roma, redatto nel 1478, si legge:

Item Jacobus de Viterbio super primo Sententiarum, quondam (...) Juliani Abbatis antedicti, in pergameno folei quasi mediani et volumins, cum tabellis copertis corio rubeo in fundo. Principium *Sicut dicit Philosophus in I phisicorum*. Finis *super primo libro Sententiarum*. Signatus Littera E<sup>5</sup>.

L'inizio del commento *Super primo Sententiarum* di cui si parla nel catalogo corrisponde esattamente a quello del manoscritto napoletano e ciò fa pensare che ci si trovi di fronte alla medesima opera. Differenti, però, risultano gli *explicit*: ciò, tuttavia, potrebbe spiegarsi con l'esistenza presso il convento romano di una copia o, più probabilmente, di una *reportatio* della lettura sentenziaia di Giacomo andata poi perduta e recante alla fine il diverso *explicit*. Una tale ipotesi sarebbe avvalorata dal fatto che non si è a disposizione di alcun elemento che consenta di ritenere il manoscritto napoletano della *Abbreviatio* in custodia presso la biblioteca del convento agostiniano di Roma nel momento in cui veniva redatto l'inventario del 1478.

Plausibile appare l'ipotesi di Ambrasi, già avanzata dal Mazzocchi nel '700, secondo cui il manoscritto dell'*Abbreviatio* proverrebbe dal Convento della Trinità di Viterbo, dal quale sarebbe poi stato trasferito in San Giovanni a Carbonara<sup>6</sup>: nell'ipotesi di Ambrasi il numero '27', presente nel margine superiore del f. 1, sull'estrema sinistra, starebbe a indicare il pluteo della libreria di San Giovanni a Carbonara<sup>7</sup>, piuttosto che essere legato, come ritiene Ypma, alla nota «Conventus Trinitatis Viterbiensis», che si trova all'estrema destra del margine superiore del medesimo foglio<sup>8</sup>. La migrazione di questo, come di altri scritti di Giacomo, dall'una all'altra biblioteca sarebbe facilmente riconducibile alla convenzione stipulata tra Giacomo e il Generale dell'Ordine, Francesco da Monte Rubiano, nel Capitolo generale di Bologna (1306) secondo cui, in cambio del

---

<sup>4</sup> Cf. *supra*, cap. I.

<sup>5</sup> D. GUTIÉRREZ, *La Biblioteca di S. Agostino di Roma nel secolo XV cit.*, p. 79, n° 98.

<sup>6</sup> Cf. D. AMBRASI, *La Summa de peccatorum distinctione cit.*, p. 60.

<sup>7</sup> Cf. B. CHIOCCARELLI, *Antistitum praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae Catalogus cit.*, p. 193.

<sup>8</sup> Cf. E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300 cit.*, p. 244, nota

versamento di una somma pari a 90 fiorini d'oro, Giacomo avrebbe potuto tenere presso di sé tutti i libri che negli anni l'Ordine gli aveva consentito di procurarsi, con l'impegno a farli ritornare tutti presso il convento viterbese alla sua morte:

Item approbamus et presenti diffinitione firmamus compositionem factam per patrem nostrum Generalem fratrem F(ranciscum) cum venerabili patre frate Jacobo, archiepiscopo Neapolitano, super libris quos habuit ipse dominus archiepiscopus a communitate Ordinis, cum adhuc in ipso existeret Ordine, videlicet quod ipse dominus archiepiscopus dat Ordini LXXXX florenos auri et ipse Ordo ulterius in dictis libris nil possit petere vel exigere a domino archiepiscopo prelibato, vel pro dictis libris, ita tamen quod post decessum ipsius domini archiepiscopi, cui Dominus longam et felicem vitam concedat, ad Viterbiensem conventum Ordinis predicti libri debeant pervenire<sup>9</sup>.

È stato Gutiérrez il primo a identificare il manoscritto VII C 52 con l'«*Abbreviatio primi Sententiarum Aegidii*, autore Jacobo Viterbiensi», che, nell'antico catalogo della biblioteca del convento di San Giovanni a Carbonara, redatto verso il 1579, figura nell'«*Ordo XVII<sup>us</sup>*»<sup>10</sup>. Il nome di Giacomo risulta, in questo caso, un'aggiunta di una mano posteriore: tuttavia, la possibilità, prospettata dal catalogo stesso<sup>11</sup>, di attribuire l'opera a Guglielmo Becchi risulta piuttosto un errore del redattore del catalogo, in quanto Becchi è autore di una *Abbreviatio* del commento sentenziario di Agostino di Roma risalente al tempo dell'insegnamento bolognese (1439)<sup>12</sup>.

L'autenticità dell'opera, dal canto suo, sarebbe confermata dal fatto che il manoscritto è da ritenere un autografo.

All'inizio del secolo scorso, il primo a pronunciarsi in tal senso, sia pure in maniera consapevolmente 'superficiale', è stato Franz Pelster, con una breve annotazione sulla scheda che accompagna i codici della Sezione Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli:

Mi pare quanto da un esame superficiale è possibile giudicare che sia autografo di Giacomo da Viterbo O.E.S.A. arcivescovo di Napoli (1308). I segni soliti di autografo, lunghe asserzioni del

---

<sup>9</sup> *Capitula Generalia. Capitulum Generale de Bononia, Mense Iunio 1306*, in «*Analecta Augustiniana*» 3 (1909), p. 56.

<sup>10</sup> D. GUTIÉRREZ, *La Biblioteca di San Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «*Analecta Augustiniana*» 29 (1966), p. 119, nota 551.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*: «...autore Jacobo Viterbiensi – vel potius Guilelmo Becchio Florentino».

<sup>12</sup> Cf. D. A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana*. I, Firenze 1929, p. 103 («*Abbreviatio Primi Sententiarum magistri Augustini de Roma* conscripta a fr. Guillelmo Becchi de Florentia, dum esset Bachalarius in conventu Bononie, anno 1439. Inc. *Cum Doctoris clarissimi*»); cf. anche J. F. OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 113 («*Abbreviatio Sententiarum Augustini de Roma. Cujus initium: Cum Doctoris Clarissimi de Roma et cetera*»).

testo, *vacat* si trovano. Sarebbe un'opera giovanile. E e T significa Riverito Egidio di Roma e Tommaso d'Aquino. È un commento al primo libro delle Sentenze<sup>13</sup>.

In seguito, Gutiérrez, sulla base del confronto del ms VII C 52 con il manoscritto *de iure* autografo dei *Sermones*<sup>14</sup>, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana<sup>15</sup>, ha ritenuto autografo anche il manoscritto napoletano, *propter identitatem scripturae*<sup>16</sup>.

Per Gutiérrez, infine, a non lasciare dubbi circa l'autenticità dell'opera sarebbero soprattutto alcune considerazioni di critica interna:

nam stylus cum tractatu De regimine christiano omnino consonat; opiniones Aegidii Romani, ut 'bene positae' et 'valde rationabiles' Auctori videntur, etsi non semper eisdem plene adhaeret<sup>17</sup>.

Questa ipotesi è stata in tempi più recenti confermata anche da Ypma, per il quale «l'*Abbreviatio* figure donc à juste titre parmi les ouvrages authentiques de Jacques de Viterbe»<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> L'annotazione porta la data del 1 giugno 1931.

<sup>14</sup> Il manoscritto dei *Sermones*, che abbiamo potuto vedere e studiare sul posto, presenta tutti i caratteri di un autografo e, in particolare, di una minuta.

<sup>15</sup> Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. del Capitolo di S. Pietro, D. 213, 231x170, membr., sec. XIV: ff. 1r-126v. Cf. D. GUTIÉRREZ, *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., pp. 295 e 298.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 295. Cf. anche ID., *De b. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita* cit., pp. 34s.

<sup>17</sup> ID., *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio* cit., p. 294. Cf. anche E. YPMA, *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300* cit., p. 246.

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*.

## CRITERI DI EDIZIONE

L'edizione proposta è di tipo *intepretativo*<sup>19</sup>: al fine di agevolare l'intelligibilità del testo si è optato, dunque, per lo scioglimento delle abbreviature e per l'inserimento dei segni di interpunzione secondo i criteri moderni. Pur mantenendo le forme grafiche del testo (come, ad esempio, la *e* in luogo dei dittonghi *æ* e *œ* e la *u* in luogo della consonante *v*), si è proceduto alla unificazione e, in taluni casi, alla regolarizzazione della grafia (il gruppo consonantico *np*, ad esempio, è di uso raro ed è stato reso con *mp*, come nella quasi totalità delle occorrenze): in caso di intervento di carattere formale, come nella correzione degli errori, la forma originale è stata riportata in apparato. Per il nome degli autori e delle opere si è introdotta la maiuscola; per i titoli degli scritti citati si è utilizzato il corsivo.

Nell'*apparato critico* vengono utilizzati i seguenti segni abbreviativi:

|                         |  |
|-------------------------|--|
| <i>a ] b</i>            | = <i>a</i> scriptum] <i>b</i> in manuscripto |
| <i>add.</i>             | = addit                                      |
| <i>corr.</i>            | = corrigit                                   |
| <i>cum... suprascr.</i> | = cum... suprascripto/a                      |
| <i>del.</i>             | = delet                                      |
| <i>exp.</i>             | = expungit                                   |
| <i>in marg.</i>         | = in margine                                 |
| <i>in marg. inf.</i>    | = in margine inferiore                       |
| <i>in marg. sup.</i>    | = in margine superiore                       |
| <i>om.</i>              | = omittit                                    |
| <i>scrib.</i>           | = scribit                                    |
| <i>suprascr.</i>        | = suprascribit                               |

---

<sup>19</sup> Cf. P. CHIESA, *Elementi di critica testuale*, Pàtron editore, Bologna 2012<sup>2</sup> (Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino, 72), pp. 178-179.

I segni <...> indicano una proposta di integrazione.

I commenti redazionali e la numerazione dei fogli del manoscritto sono posti tra parentesi quadra [...].

Eventuali lacune del testo, dovute alla corruzione del materiale scrittoriale, sono indicate mediante il segno [\*\*\*].

Le sigle e le annotazioni riportate dall'autore ai margini laterali per indicare la fonte di riferimento o la paragrafatura sono poste tra apici bassi singoli <...>. In particolare:

<T> sta per *opinio Thomae*;

<E> sta per *opinio Aegidii*.

Le omissioni volute dallo scrivente sono indicate mediante i puntini tra parentesi tonda (...).

Nell'*apparato delle fonti*, i testi di Tommaso e di Egidio sono riportati integralmente ogniqualvolta la lezione offerta da Giacomo non riproduce esattamente quella delle edizioni in uso.

EDIZIONE  
DELLE DISTINZIONI 35-48

*Cumque supra disseruimus et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera<sup>a</sup> queruntur principaliter de duobus. Et primo de scientia Dei in se. Secundo de ea per comparationem ad scientiam nostram.

[I Princ.]

Circa primum queruntur quattuor<sup>b</sup>. Primo utrum in Deo<sup>c</sup> sit scientia. Secundo utrum Deus seipsum cognoscat. Tertio utrum cognoscat alia a se. Quarto utrum habeat propriam cognitionem de rebus<sup>1</sup>.

[I Princ., q. 1]

«T» Queritur ergo primo utrum in Deo sit scientia. Et uidetur quod non.

«Scientia enim cum sit habitus conclusionum secundum Philosophum VI *Ethicorum*<sup>2</sup> est quedam cognitio causata ab alio, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nichil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo»<sup>3</sup>.

In contrarium tamen est «quod dicit Apostolus *ad Romanos*<sup>4</sup>: *O altitudo diuitiarum sapientie et scientie Dei*»<sup>5</sup>. «Et Commentator dicit in XII *Metaphysice* quod *vita et scientia proprie in Deo esse dicuntur*»<sup>6</sup><sup>7</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «in Deo [48va] perfectissime est scientia»<sup>8</sup>. Quod quidem tripliciter ostendi potest «secundum<sup>d</sup> quod Deum tripliciter

<sup>1</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, diuisio textus, f. 179vb O: «Circa scientiam Dei de qua in presenti distinctione Magister determinat duo querenda sunt. Primo de ea in se. Secundo de ea in comparatione ad scientiam nostram. Circa primum queremus quattuor. Primo: utrum in Deo sit scientia. Secundo: utrum seipsum cognoscat. Tertio: utrum cognoscat alia a se. Quarto: utrum habeat propriam cognitionem de rebus».

<sup>2</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI,4,1139 b 15-36, in particolare 31-34. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles Latinus XXVI, 1-3), p. 256, 5-8: «Scientia quidem ergo est habitus demonstrativus, et quaecumque alia demonstravimus in Analeticis. Cum enim aliquantulum credita et cognita ipsi sint principia, scit».

<sup>3</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 arg. 2 («Scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio causata ab alio, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo»).

<sup>4</sup> *Rm* 11,33.

<sup>5</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 sed c.

<sup>6</sup> AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 39, f. 322va H.

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 sed c. 1 («Commentator XI *Metaphysicæ* dicit quod *vita et scientia proprie proprie esse in Deo dicuntur*»).

<sup>8</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 co. («in Deo perfectissime est scientia»).



cognoscimus, scilicet per superexcellentiam, per remotionem et per causalitatem»<sup>9</sup>, ut supra dictum fuit.

⟨1⟩ Primo igitur potest ostendi esse scientia in Deo per superexcellentiam. «Ostensum enim fuit supra, quod in Deo preexistunt superhabundanter omnes perfectiones quorumlibet entium. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Quare oportet Deum esse intelligentem»<sup>10</sup> et etiam scientem.

⟨2⟩ Secundo hoc ostendi potest per remotionem<sup>e</sup>. «Cum enim, ut supra dictum est, Deus sit actus purus absque potentialitatis permixtione»<sup>11</sup> omnis imperfectio et potentialitas et materialitas ab eo remouetur<sup>12</sup>. «Immunitas<sup>f</sup> autem a materia est causa intellectualitatis. Cuius signum est quod forme<sup>g</sup> materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus»<sup>13</sup>. Et illud quod est a materia separatum non solum est actu intelligibile, sed actu intelligens si sit per se subsistens. Cum igitur Deus sit omnino a materia separatus et maxime ei competat per se esse potissime erit sciens et intelligens<sup>14</sup>.

⟨3⟩ Tertio post hoc ostendi per causalitatem. Vt enim supra dictum est, Deus est *primum mouens*<sup>15</sup> et *prima et summa omnium causa*<sup>16</sup>; non autem agit ex necessitate nature<sup>h</sup> quia sic non esset primum agens. Cum omne agens per naturam agat motum et directum ab aliquo agente per intellectum oportet igitur Deum agere per<sup>i</sup> cognitionem et intellectum. Est igitur Deus intelligens<sup>j</sup> et sciens<sup>17</sup>.

---

<sup>9</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., 180va K («secundum quod Deum tripliciter cognoscimus, per superexcellentiam, per remotionem et causalitatem»).

<sup>10</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co. («Ostensum est enim, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet Deum esse intelligentem»).

<sup>11</sup> *Ibidem* («Ostensum est supra quod Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione»).

<sup>12</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 6 q. 2 a. 3 arg. 4: «Sed omnis imperfectio et materialitas a deitate est aliena».

<sup>13</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.

<sup>14</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I princ., q. 2, co., f. 180va L: «cum igitur Deus sit ab omnibus materialibus segregatus et potissime habeat per se esse, potissime intelligens erit».

<sup>15</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co. Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 15 q. 4 a. 2 ad 2; lib. 1 d. 30 q. 1 a. 1 arg. 1.

<sup>16</sup> *Ibid.*, lib. 4 d. 49 q. 2 a. 6 sed c. 4.

<sup>17</sup> *Ibid.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 1 co.: «Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. (...) unde, Philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae (...) oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens». Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va M: «Tertia uero uia habetur cum subiungit secundum omnium causam in seipso omnem scientiam praecipiens: et si cogimur Deum ponere intelligentem et cognoscentem».

«Has autem tres uias tangit Dionysius VII *De diuinis nominibus*»<sup>18</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scientia est cognitio causata et cetera, dicendum quod «ea que sunt diuisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diuersa cognita, habet diuersas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; sic secundum uero quod cognoscit conclusiones, scientiam; secundum quod cognoscit causam altissimam, sapientiam; secundum uero quod cognoscit agibilia, consilium uel prudentiam. Sed hec omnia Deus una simplici cognitione cognoscit. Vnde simpliciter Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in diuinam predicationem uenit, excludatur quicquid imperfectionis est et retineatur quod est perfectionis. Et secundum hoc dicitur *Iob*<sup>19</sup>: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam*»<sup>20</sup>. Licet ergo in nobis scientia sit causata, non tamen in Deo, qui uno simplici intuitu<sup>k 21</sup> omnium perfectissimam cognitionem habet<sup>22 1</sup>.

[I Princ., q. 2]

⟨T⟩ Secundo queritur utrum Deus cognoscat uel intelligat se. Et uidetur quod non.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 180va L («Has tres uias tangit Dionysius VII *De diuinis nominibus*»). Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* VII, 3, pp. 197, 18-198, 3.

<sup>19</sup> *Gb* 12,13.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 ad 2 («ea que sunt diuisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra [q. 13, a. 4] dictum est. Homo autem, secundum diuersa cognita, habet diuersas cognitiones: nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere *intelligentiam*; *scientiam* uero, secundum quod cognoscit conclusiones; *sapientiam*, secundum quod cognoscit causam altissimam; *consilium* uel *prudentiam*, secundum uero quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra [a. 7] patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in diuinam predicationem uenit, secludatur quicquid imperfectionis est, et retineatur quod perfectionis est. Et secundum hoc dicitur *Iob* 12,13: ‘apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam’»).

<sup>21</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De ueritate*, q. 2 a. 9 ad 5; q. 12 a. 10 co. Nel *De substantiis separatis*, in particolare, Tommaso riferisce l'intuizione unica e semplice alla conoscenza ‘certissima’ che Dio ha di tutti i conoscibili: «Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore uel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat. Ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum eius esse. Non est autem in eo aliud esse, atque aliud intelligere: sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod sicut eius substantia est suum esse, ita etiam eius substantia sit suum intelligere, sive intelligentia, ut etiam philosophus concludit in decimosecundo metaphysicae. Sicut igitur eius substantia est ipsum esse separatum, ita etiam eius substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset, ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cuiuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cuiuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae eius, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis diuina cognitio, quae est eius substantia, est secundum modum esse ipsius. Esse autem eius est unum, simplex, fixum et aeternum. Sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat» (THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 14).

<sup>22</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, arg. 1, f. 180va I, in cui Egidio parla di un modo di conoscere «per simplicem intuitum». Cf. anche *ibid.*, q. 3, ad 6, 181vb P: «Deus autem unico et simplici intuitu cognoscit se et alia».

«Scientia enim est assimilatio ad rem scitam et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nichil perficitur a seipso, neque est sibi simile ut dicit Ylarius. Ergo Deus non est sciens seipsum»<sup>23</sup>.

In contrarium<sup>24</sup> tamen est quod dicitur <in> I ad Corinthios<sup>25</sup>: *Nemo scit que sunt Dei nisi Spiritus Dei*<sup>m</sup>.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum operatio intellectualis Dei scilicet intelligere sit<sup>n</sup> eius<sup>o</sup> substantia.

<E> Ad primum istorum est<sup>p</sup> dicendum quod Deus seipsum intelligit. Cuius ratio est quia «quod aliqua uirtus cognoscitiua non sit supra se conuersiua hoc non est nisi ratione materialitatis»<sup>26</sup> uel ratione materie corporalis quam uirtus illa perficit. Et ideo «probat Proclus quod *omne ad se conuersiuum est incorporeum et nullum corporeum ad seipsum conuertitur*»<sup>27</sup>. «Cum igitur Deus sit in summo immaterilitatis»<sup>28</sup>, quia est actus purus cui non ammiscetur aliquid de potentia, immo omne creatum respectu ipsius est mutabile, «concedere cogimur Deum maxime seipsum cognoscere»<sup>29</sup>. Non solum autem se cognoscit, sed etiam seipsum comprehendit, quia ita perfecte se cognoscit sic cognoscibilis est, «cum tanta sit eius uirtus in cognoscendo, quanta est eius actualitas in existendo»<sup>30</sup>. [48vb] Considerandum est autem quod Deus seipsum et quicquid intelligit<sup>q</sup> per seipsum intelligit nec «intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam»<sup>31</sup>. Cuius ratio est quia «omnis intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. In Deo autem nichil est in potentia, sed est actus purus: oportet igitur quod non per<sup>r</sup> aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat. Ex quo ulterius sequitur quod directe et principaliter seipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia. Nam per diffinitionem hominis proprie cognoscitur homo et per diffinitionem equi equus. Si igitur Deus per essentiam suam est intelligens, oportet

---

<sup>23</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 2 arg. 2 («Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso: 'neque similitudo sibi est', ut Hilarius dicit [*De Trinit.*, l. 3, c. 23]. Ergo Deus non est sciens seipsum»); cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* III,23: SCh 443, p. 378, 20.

<sup>24</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 2 sed c.: «Sed contra est quod dicitur I ad Cor. II, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*».

<sup>25</sup> 1Cor 2,11.

<sup>26</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180va M («Nam quod aliqua uirtus cognoscitiua supra se conuersiua hoc non existat, hoc non est nisi ratione materialitatis illi uirtuti annexe»).

<sup>27</sup> *Ibidem*. Cf. PROCLUS, *The Elements of theology*, prop. 15, p. 16, 30-31; PROCLUS DIADOCHUS, *Elementatio theologica*, prop. 15, p. 11, 1-2: «Omne quod ad seipsum conuersiuum est, incorporeum est. Nullum enim corporeum ad seipsum natum est conuertere».

<sup>28</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 1 co. («Cum Deus sit in summo immaterilitatis»).

<sup>29</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 2, co., f. 180vb N.

<sup>30</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 3 co. («Tanta est eius uirtus in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo»).

<sup>31</sup> ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 30 co.

quod id quod<sup>s</sup> est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur ulterius quod in eo intellectus et quo intelligit et intellectum sint omnino idem»<sup>32</sup>. Ex dictis igitur patet quod Deus se cognoscit et quod per essentiam suam et quod directe et principaliter se cognoscit.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scitum est perfectio scientis et cetera, dicendum quod<sup>t</sup> «intellectus perficitur ab intelligibili uel assimilatur ei, hoc<sup>u</sup> contingit<sup>v</sup> intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili et assimilatur ei per speciem intelligibilem, que est similitudo rei intellecte; et perficitur per ipsam<sup>w</sup>, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile»<sup>33</sup>.

Ad illud quod postea querebatur utrum intelligere Dei sit eius substantia, dicendum quod sic, quod quidem dupliciter ostenditur.

Primo quidem quia quecumque substantia rei est aliud quam eius operatio, talis substantia est in potentia respectu sue operationis. Nam secundum operationem res est in suo complemento. Impossibile<sup>x</sup> est autem diuinam substantiam esse in potentia respectu alicuius, cum ipsa sit actus purus et completissimus. Vnde necesse est quod substantia Dei sit sua operatio intelligibilis que est intelligere<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibidem* («Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat; et inde ulterius sequitur quod directe et principaliter seipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia; nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus. Si igitur Deus per essentiam suam est intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur ulterius quod in eo intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem»).

<sup>33</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 2 ad 2 («intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile»).

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, a. 4 co.: «Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oportet, ut dicit Philosophus (in 12 Metaph. Text. 39), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. (...) intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse et perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur forma, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse (...). Unde eum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, (...), ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse».

Secundo hoc obicitur sic. Eodem enim modo comparatur intellectus ad intelligere et essentia ad esse<sup>35</sup>. Sed «Deus est intellectus per essentiam suam; essentia autem sua est suum esse, ergo eius intellectus est suum intelligere»<sup>36</sup>.

«Ex omnibus igitur premissis patet quod in Deo intellectus et illud quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Vnde et manifestum est quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas nec compositio in eius substantia ponitur»<sup>37</sup>.

[I Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum Deus cognoscat alia a se. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Quecumque enim sunt alia a Deo sunt extra ipsum. Sed secundum Augustinum <in> libro *LXXXIII Questionum*<sup>38</sup>: *Deus nichil extra se ipsum intuetur*. Ergo non cognoscit alia a se»<sup>39</sup>.

«Preterea intellectum est perfectio intelligentis. Si igitur Deus intelligat alia a se aliquid aliud erit perfectio Dei et nobilius eo, quod est impossibile»<sup>40</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicitur in *Epistola ad Hebraeos*<sup>41</sup>: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius*»<sup>42</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod necesse est dicere Deum cognoscere alia a se quod quidem dupliciter potest fieri manifestum.

⟨1⟩ Primo quidem ex hoc quod «Deus seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem aliquid perfecte cognoscitur, necesse est quod uirtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest,

---

<sup>35</sup> Cf. ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 31 co. («Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse»).

<sup>36</sup> *Ibidem* («Deus est intelligens per essentiam suam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere»).

<sup>37</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 4 co. («Et sic patet ex omnibus praemissis [hic et a. 2] quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia»).

<sup>38</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 72, 55-57 («Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est»).

<sup>39</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 arg. 1 («Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Questionum* [q. 46], quod ‘neque quidquam Deus extra seipsum intuetur’. Ergo non cognoscit alia a se»).

<sup>40</sup> *Ibid.*, arg. 2 («Praeterea intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile»).

<sup>41</sup> *Eb* 4,13.

<sup>42</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 sed c. («Sed contra est quod dicitur Hebraeos 4,13: ‘omnia nuda et aperta sunt oculis eius’»). Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 sed c. 1.

nisi cognoscantur ea ad que uirtus se extendit. Vnde, cum uirtus diuina se extendat ad alia, eo quod ipsa<sup>y</sup> est prima causa effectiua entium necesse est quod Deus alia a se cognoscat»<sup>43</sup>.

⟨2⟩ Secundo hoc idem sic obicitur. Oportet enim effectus in sua causa aliquo modo preexistere<sup>44</sup>. «Ipsum autem esse cause agentis prime, scilicet Dei, est<sup>z</sup> eius intelligere. Et ideo oportet quod omnia sint in eo secundum intelligibilem modum»<sup>45</sup>. Vnde manifestum est quod Deus aliorum a se cognitionem habet.

[49ra] Ad sciendum autem «qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso; alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus uidet hominem per speciem hominis. In alio autem uidetur quod uidetur per speciem continentis, sicut cum<sup>aa</sup> pars uidetur in toto per speciem totius, uel cum homo uidetur in speculo, uel quocumque alio modo contingat<sup>bb</sup> aliquid in alio uideri. Sic igitur dicendum quod Deus seipsum uidet in seipso, quia seipsum uidet per essentiam suam. Alia autem a se uidet non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso»<sup>46</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur in contrarium quia *Deus nichil extra se intuetur* et cetera, dicendum quod «illud uerbum Augustini non est sic intelligendum, quasi nichil sit quod Deus extra se intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est»<sup>47</sup>.

Ad secundum quod obicitur quia intellectum est perfectio intelligentis et cetera, dicendum quod «intellectum est perfectio intelligentis, non secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius: *lapis enim non est in anima, sed species eius*, secundum Philosophum in III *De anima*<sup>48</sup>. Ea uero que sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Vnde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus, quam ipsa essentia Dei»<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 5 co.

<sup>44</sup> Cf. *ibidem*: «quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima». Cf. ID., *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 49 n. 3 («Omnis effectus in sua causa aliquo modo praeexistit similitudo»).

<sup>45</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 5 co. («Ipsum autem esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est»).

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, ad 1 («uerbum Augustini dicentis quod Deus ‘nichil extra se intuetur’, non est sic intelligendum, quasi nichil quod sit Deus extra se intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est [in corp.]»).

<sup>48</sup> ARISTOTELES, *De anima* Γ 8,431 b 29.

<sup>49</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 5 ad 2 («intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius: ‘lapis enim

⟨E⟩ Vel dicendum ut quidem dicunt quod «Deus seipsum cognoscit tamquam primum et principale obiectum et cognoscendo se cognoscit alia, sicut obiecta ex consequenti. Perfectio autem cognitionis et multiplicitas et perfectibilitas cognoscentis et nobilitas et species actus intelligendi inest rei cognoscenti ex obiecto principali in<sup>cc</sup> quo alia intelliguntur et non ex obiecto secundario quod in alio intelligitur»<sup>50</sup>. Vnde non sequitur quod aliquid aliud a Deo sit eius perfectio et per hoc etiam multa alia argumenta solui possunt.

[I Princ., q. 4]

Quarto queritur utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Propria enim cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed Deus cognoscit alia per essentiam suam; ergo non uidetur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum et diuersorum. Non igitur habet Deus propriam cognitionem de rebus»<sup>51</sup>.

In contrarium tamen est quia in Deo est scientia nobilissimo modo quod non esset si de rebus certam et propriam cognitionem non haberet<sup>52</sup>. «Habet igitur Deus propriam cognitionem de rebus, inquantum cognoscit res non solum in communi sed etiam secundum quod ab<sup>dd</sup> inuicem sunt distincte»<sup>53</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia a se cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum<sup>ee</sup> sunt entia. Sed hoc esse non potest. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali est imperfecte aliquid cognoscere. Vnde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, primum pertingit ad cognitionem uniuersalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad

---

non est in anima, sed species eius', ut dicitur in 3 *De anima* [c. 8, lect. 13]. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei».)

<sup>50</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 3, co., f. 181rb G («Deus enim primo et principaliter solum seipsum cognoscit et cognoscendo se cognoscit alia. Vnde omnia creata respiciunt diuinum intellectum, non tanquam obiecta principalia: sed quasi obiecta ex consequenti et quia multiplicitas et perfectio cognitionis et perfectibilitas cognoscentis inest rei ex obiecto principali non ex secundario, cum Deus solum seipsum per se et primo cognoscat ex cognitione aliorum nec consurget in eo multiplicitas nec imperfectio aliqua, ut Commentator concludebat»).

<sup>51</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 arg. 3 («propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat: idem enim non potest esse propria ratio multorum et diuersorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus»).

<sup>52</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, I Princ., q. 4, co., f. 182ra B: «Si igitur Deus cognitionem distinctam non haberet de rebus: uel uniuersum esset inordinatum uel ordo uniuersi quod est summum bonum in genere creatorum: ratione cuius omnia sunt ualde bona: esset casualis: quorum utrumque est inconueniens».

<sup>53</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 sed c. («Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod ab inuicem distinctae»).

perfectum procedens, ut patet in I *Physicorum*<sup>54</sup>. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in uniuersali tantum non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset<sup>ff</sup> omnibus modis<sup>gg</sup> perfectum et per consequens nec<sup>hh</sup> eius esse: quod est contra supradicta. Oportet igitur dicere quod<sup>ii</sup> alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguuntur<sup>55</sup>. Ad cuius euidenciam est sciendum quod, sicut ex dictis patet, «hoc modo Deus alia a se cognoscit quo modo alia a se in ipso sunt»<sup>56</sup>, cum alia sint in eo secundum modum intelligibilem. «Ostensum est autem supra quod quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum preexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem; non solum autem id in quo creature communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per que creature ad<sup>jj</sup> inuicem distinguuntur<sup>kk</sup> sicut uiuere, intelligere et huiusmodi, quibus uiuentia a non uiuentibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur<sup>ll</sup>. Et omnis forma, per quam res in propria specie consuitur, perfectio quedam est. Et sic omnia in Deo preexistunt, non solum [49rb] quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum que res distinguuntur<sup>mm</sup>»<sup>57</sup>. Vnde cum Deus perfecte se cognoscat et omnia que in eo existunt nec non et diuersos modos quibus a creatura eius perfectio participatur, manifestum est quod Deus cognoscit res omnes propria cognitione secundum quod ab aliis distinguuntur<sup>nn</sup>. Immo «nec ipsam naturam essendi perfecte cognosceret, nisi cognosceret omnes modos essendi»<sup>58</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia prima cognitio non habetur de re nisi per propriam eius rationem et cetera, dicendum quod «idem non potest accipi ut ratio diuersorum per

---

<sup>54</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* I, 1, 184 a 21-23. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 7, 14-8, 1: «Sunt autem nobis primum manifesta et certa que confusa magis, posterius autem ex his fiunt nota elementa et principia diuidentibus hec».

<sup>55</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 6 co. («circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam mentis, et omnia alia in quantum sunt entia. Sed hoc esse non potest. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducit, pertingit prius ad cognitionem uniuersalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I *Physicorum* [c. 1, l. 1]. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in uniuersali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse: quod est contra ea quae superius [q. 4, a. 1] ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguuntur»).

<sup>56</sup> *Ibid.*, arg. 1 («Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est [a. praec.], secundum quod alia ab ipso in eo sunt»).

<sup>57</sup> *Ibid.*, co. («Supra [q. 4, a. 2] enim ostensum est supra quod quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad inuicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus uidentia a non uidentibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie consuitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur»).

<sup>58</sup> *Ibidem* («nec etiam ipsam naturam essendi perfecte cognosceret, nisi cognosceret omnes modos essendi»).



modum adaequationis»<sup>59</sup>, ita quod sit ratio unicuique eorumque adaequata. «Sed diuina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Vnde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diuersimode est participabilis uel imitabilis a diuersis»<sup>60</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo scilicet de scientia Dei in comparatione ad scientiam nostram. Circa quod queritur duo.

Primo utrum scientia Dei sit equiuoca scientie nostre. Secundo utrum scientia Dei sit uniuersalis et particularis uel in potentia et in habitu sicut scientia nostra.

[II Princ., q. 1]

⟨T⟩ Queritur ergo primo utrum scientia dicatur equiuoce de scientia Dei et nostra uel uniuoce.

Et uidetur quod uniuoce. «Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed scientia Dei est mensura scientie nostre; ergo uidetur quod sit uniuoca scientie nostre»<sup>61</sup>.

Sed e contrario uidetur quod dicatur equiuoce: «nichil enim uniuoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed<sup>oo</sup> scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia»<sup>62</sup>. Ergo equiuoce ponitur.

Ad istam questionem est intelligendum quod «tripliciter conuenit aliquid aliquibus esse commune: uel uniuoce uel equiuoce uel analogice. Vniuoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici»<sup>63</sup>. Cuius ratio est quia, quando aliquid conuenit aliquibus uniuoce, oportet quod conueniat eis secundum eandem rationem. Sed creatura, cum sit «effectus non<sup>pp</sup> adaequans uirtutem ipsius Dei agentis, recipit similitudinem eius non secundum eandem rationem, sed deficienter»<sup>64</sup>. Item nec pure equiuoce<sup>qq</sup> in hiis: enim «que sunt

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, ad 3.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 arg. 2 («Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 3 Metaphysicae. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto uerior est quanto ad eam magis accedit. Ergo uidetur quod sit uniuoca scientiae nostrae»).

<sup>62</sup> *Ibid.*, arg. 7.

<sup>63</sup> *Ibid.*, co. («tribus modis conuenit aliquid aliquibus commune esse; uel uniuoce, uel equiuoce, uel analogice. Uniuoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici»).

<sup>64</sup> ID., *S. th.* I, q. 13 a. 5 co. («omnis effectus non adaequans uirtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter»).

pure equiuoca ex uno non cognoscitur alterum»<sup>65</sup>. Sed per perfectiones repertas in creaturis deuenimus in Dei aliqualem cognitionem, sicut per scientiam nostram in cognitionem diuine scientie. Et sic de aliis.

Relinquitur ergo quod ea que dicuntur de Deo et creaturis dicantur de eis analogice, id est secundum prius et posterius<sup>rr</sup>. Hec autem analogia Dei ad creaturam non attenditur «secundum conuenientiam in aliquo uno, quod per prius et posterius eis conueniat»<sup>66</sup>, quia illud esset prius utroque<sup>ss</sup>. Sed attenditur «secundum quod creatura ipsum quantum potest imitatur, nec perfecte ipsius similitudinem<sup>tt</sup> assequitur»<sup>67</sup>. Sic igitur manifestum est quod<sup>uu</sup> scientia non dicitur uniuoce de scientia Dei et nostra nec pure equiuoce sed analogice modo quo dictum est.

Ad primum ergo quod obicitur quod dicatur uniuoce<sup>vv</sup> quia mensura et mensuratum sunt unius rationis et cetera, dicendum quod «scientia Dei non est mensura coequata scientie nostre sed excedens; et ideo non sequitur quod sit eiusdem rationis secundum uniuocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam»<sup>68</sup>.

Ad secundum quod obicitur quod dicatur equiuoce quia scientia in nobis est accidens in Deo autem est substantia, dicendum<sup>ww</sup> quod «scientia non ponitur de Deo secundum rationem generis sui, ut qualitatis uel accidentis, sed solum secundum rationem<sup>xx</sup> differentie, que ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est»<sup>69</sup>.

[II Princ., q. 2]

⟨E⟩ Secundo queritur utrum scientia Dei sit uniuersalis uel particularis uel in potentia uel in habitu sicut scientia nostra.

Et uidetur quod sit uniuersalis. «Illa enim scientia est maxime uniuersalis que est respectu omnium, sed diuina scientia potissime est respectu omnium»<sup>70</sup> quia omnia cognoscit. Ergo est maxime uniuersalis.

---

<sup>65</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co. (Giacomo omette «[scil. in his quae sunt pure aequivoca] per casum et fortunam»).

<sup>66</sup> *Ibidem* («[scil. Quaedam analogia] secundum conuenientiam in aliquo uno, quod per prius et posterius eis conuenit»).

<sup>67</sup> *Ibidem* («secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur»).

<sup>68</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, ad 7 («scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis scilicet accidentalis, sed solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est»).

<sup>70</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, arg. 1, f. 183rb G («Illa scientia maxime est uniuersalis, que est respectu omnium; sed diuina scientia potissime est respectu omnium»).

Preterea uidetur quod sit particularis scientia: enim particularis est scientia distincta et prima de re. Sed Deus habet cognitionem propriam et distinctam de<sup>yy</sup> rebus, ut dictum est<sup>71</sup>. Ergo scientia Dei est particularis.

Preterea uidetur quod Deus sit sciens in potentia. «Deus enim cognoscit <res> eo quod est rerum causa, sed non semper causat res actualiter: ergo non semper scit eas actualiter. Scit igitur eas in potentia»<sup>72</sup>.

<T> Preterea uidetur quod Deus sit sciens in habitu. «Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamuis in Deo omnia unum sint possumus tamen in ipso designare essentiam, operationem [49va] et uirtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu<sup>zz</sup>»<sup>73</sup>.

Contrarium tamen omnium istorum apparet quia «que non sunt eiusdem rationis non diuiduntur eisdem differentiis. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt eiusdem rationis. Ergo cum omnia predicta uniuersale, particulare, in potentia et in habitu sint differentie nostre scientie uidetur quod ad diuinam scientiam non sunt referenda»<sup>74</sup>.

<E> Ad istam questionem dicendum est quod scientia Dei proprie loquendo nec est uniuersalis nec particularis nec in potentia<sup>75</sup> nec in habitu. Quod enim non sit nec uniuersalis nec particularis sic patet: «habitus enim quilibet trahit speciem<sup>aaa</sup> et proprias differentias ab obiecto et non a quolibet obiecto, sed a principali»<sup>76</sup>. Deus autem primo et per se et tamquam principale obiectum intelligit essentiam suam, que neque est particularis nec uniuersalis<sup>bbb</sup>, ut superius ostensum est. Quare nec ipsa diuina scientia uniuersalis aut principalis dici debet<sup>ccc</sup>.

<T> Alio autem modo declaratur hoc ab aliquibus quia «conditiones<sup>ddd</sup> scientie et cuiuslibet cognitionis<sup>eee</sup> precipue attenduntur secundum rationem medii. Id autem quo Deus cognoscit quasi

---

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, arg. 2, f. 183rb G: «Scire aliquid in particulari est scire sub modo distincto et in propria forma: sed potissime diuina scientia est huiusmodi».

<sup>72</sup> *Ibid.*, arg. 3, 183rb H («Deus cognoscit res eo quod est rerum causa, sed non semper causat res actualiter. Ergo non semper scit eas actualiter. Scit igitur eas in potentia. Sed quicquid in Deo ponitur ibi essentialiter existit. Ergo Deus est sciens in potentia essentiali»).

<sup>73</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 arg. 4.

<sup>74</sup> *Ibid.*, sed c. 1 («ea quae non sunt eiusdem rationis non diuiduntur eisdem differentiis: quia, secundum Philosophum (Antepredicam.), diuersorum generum diuersae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt eiusdem rationis. Ergo cum omnia predicta sint differentiae nostrae scientiae, uidetur quod ad diuinam scientiam non sint referenda»).

<sup>75</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, co., f. 183va I: «diuina scientia nec est uniuersalis nec particularis nec Deus est sciens in potentia essentiali nec in accidentali».

<sup>76</sup> *Ibid.*, L («Nam habitus distinguuntur per actus et actus per obiecta. Vnde oportet scientiam, cum sit habitus quidam, trahere speciem et proprias differentias ex obiectis et non ex obiectis quibuslibet, sed ex principalibus»).

medio, est essentia sua, que neque est uniuersalis nec particularis. Quare et sua scientia neque uniuersalis neque particularis dici debet<sup>fff</sup>»<sup>77</sup>.

Quod autem non sit in potentia nec in habitu de facili patet. Dictum est enim supra quod Deus est actus purus et ideo in eo nichil est in potentia sed in actu tantum. Quare manifestum quod Deo non competit esse scientem in potentia neque in habitu, cum habitus non sit *ultima perfectio*<sup>78</sup>, sed habens habitum sit ulterius in potentia ad actum. Sed quia intelligere Dei<sup>ggg</sup> est eius substantia que non solum est in actu, sed est ipse actus manifestum est quod Deo conuenit semper esse actu intelligentem. Et hoc est quod dicit<sup>hhh</sup> Commentator in XII *Metaphysice* quod scientia Dei non est de genere scientie nostre, quia nec est uniuersalis nec particularis nec in potentia nec in habitu<sup>79</sup>.

Ex hoc autem sequitur quod<sup>iii</sup> «Deus nullam in intelligendo patitur successionem aut uicissitudinem<sup>jjj</sup>. Cum enim aliquis intellectus successiue multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia<sup>kkk</sup>. Si igitur Deus nichil intelligit in potentia sequitur quod, absque successione est eius intelligentia, immo simul omnia intelligit. Et item sequitur ex hoc quod nichil de nouo intelligat. Intellectus enim de nouo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Ex quo ulterius<sup>lll</sup> patet quod intellectus eius non est discursiuus, ut ex uno in cognitionem alterius deueniat, sicut intellectus noster in ratiocinando hoc patitur. Discursus enim talis in intellectu nostro est, dum ex noto peruenimus in cognitionem ignoti, uel eius quod prius actu non considerabamus: que in intellectu Dei accidere non possunt<sup>mmm</sup>»<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 co. («conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cuiuslibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicuius per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non conuenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque uniuersalis neque particularis neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu»).

<sup>78</sup> *Ibid.*, ad 4; Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, arg. 4, f. 183ra B: «perfectio ultimata».

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, sed c., f. 183va I: «In contrarium est Commentator in 12 *Metaphysice*, qui ait scientiam Dei nec esse uniuersalem nec particularem nec esse in potentia». Cf. AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 51, f. 337ra B-C: «Scientia igitur eius non dicitur esse uniuersalis, neque particularis; ille enim cuius scientia est uniuersalis, scit particularia, que sunt in actu in potentia scita. Eius igitur scientia necessario est scientia in potentia, cum uniuersale non est nisi scientia rerum particularium. Et, cum uniuersale est scientia in potentia et nulla potentia est in scientia eius, ergo scientia eius non est uniuersalis. Et magis manifestum est, quoniam scientia eius non est particularis: particularia enim sunt infinita et non determinantur a scientia».

<sup>80</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 29 co. («nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia: unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit, simul intelligat; et iterum, quod nihil de nouo intelligat. Intellectus enim de nouo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet quod intellectus eius non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deueniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto peruenimus in cognitionem ignoti, uel eius quod prius actu non considerabamus: quae in intellectu diuino accidere non possunt»).

⟨E⟩ Ad primum ergo quod obicitur quod sit eius scientia uniuersalis quia se extendit ad omnia, dicendum quod «non debet dici scientia uniuersalis, ut hic de uniuersalitate loquimur, que est respectu omnium, sed que est per medium uniuersale, uel de obiecto uniuersali per se et primo: quod diuine scientie non competit»<sup>81</sup>.

Ad secundum quod obicitur quod sit particularis cum sit distincta et propria, dicendum quod «habere scientiam particularem, ut hic loquimur, est habere scientiam per medium particulare: quod Deo non conuenit»<sup>82</sup>.

⟨T⟩ Ad tertium quod obicitur quod sit sciens in potentia et cetera, dicendum quod «Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia, que semper actu est: unde sicut scientia eius est semper in actu et non in potentia, ita et operatio, quamuis operatum non sit semper, sed secundum ordinem sue sapientie disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab eterno, sicut sciuit ab eterno. Cuius ratio est quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum uel factum; et ideo non dicitur Deus esse<sup>nnn</sup> faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, etiam quamuis exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab eterno sciuisse etiam que non ab eterno fuerunt»<sup>83</sup>.

Ad quartum<sup>ooo</sup> quod obicitur quod Deus sit faciens in habitu et cetera, dicendum quod «uirtus nominat principium operationis perfectum: et ideo uirtutem operatiuam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicuius potentie incomplete ad actum: non tamen ultima perfectio. Vnde dupliciter ponit imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur; et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non conuenit; et si aliquando dicatur Deus dominus ab eterno in habitu, magis est secundum similitudinem quam secundum proprietatem dictum»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 35, II Princ., q. 2, a. 2, ad 1, f. 183vb O («non debet dici scientia uniuersalis, secundum quod hic de uniuersalitate loquimur, que est respectu omnium, sed que est per medium uniuersale, uel de obiecto uniuersali per se et primo: quod diuine scientie non competit»).

<sup>82</sup> *Ibid.*, ad 2, f. 183vb P («habere scientiam particularem est scire per medium particulare vel habere cognitionem acceptam a rebus particularibus quorum neutrum Deo competit»).

<sup>83</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 5 ad 3 («Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamuis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem suae sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamuis exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno sciuisse etiam quae non ab aeterno fuerunt»).

<sup>84</sup> *Ibid.*, ad 4 («uirtus nominat principium operationis perfectum; et ideo uirtutem operatiuam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicuius potentiae incomplete ad actum; non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur;

---

et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit; et si aliquando dicatur dominus ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum»).

- 
- <sup>a</sup> Littera] queruntur sex *scrib. et del.*  
<sup>b</sup> Quattuor] IIII<sup>or</sup>.  
<sup>c</sup> Deo] sit *scrib. et del.*  
<sup>d</sup> Secundum] D(eum) *scrib. et del.*  
<sup>e</sup> Remotionem] V(nde) (?) *scrib. et del.*  
<sup>f</sup> Immunitas] inmunitas.  
<sup>g</sup> Forme] int(elligibiles) *scrib. et del.*  
<sup>h</sup> Nature] cum o(mne) *scrib. et del.*  
<sup>i</sup> Per] cog(nitionem) *scrib. et del.*  
<sup>j</sup> Intelligens] et *scrib. et del.*  
<sup>k</sup> Intuitu] *add. in marg.*  
<sup>l</sup> Ad illud... cognitionem habet] Nota *add. in marg.*  
<sup>m</sup> Dei] Ad istam questionem breuiter *scrib. et del.*  
<sup>n</sup> Sit] sua *scrib. et del.*  
<sup>o</sup> Eius] *add. in marg.*  
<sup>p</sup> Est] int(elligit) *scrib. et del.*  
<sup>q</sup> Et quicquid intelligit] *add. in marg.*  
<sup>r</sup> Per] essentiam suam *scrib. et del.*  
<sup>s</sup> Quod id quod] quod.  
<sup>t</sup> Quod] hoc quod.  
<sup>u</sup> Hoc] conuenit *scrib. et del.*  
<sup>v</sup> Contingit] *add. in marg.*  
<sup>w</sup> Ipsam] ipsum.  
<sup>x</sup> Impossibile] impossibile.  
<sup>y</sup> Ipsa] ipse.  
<sup>z</sup> Est] ei(us) *scrib. et del.*  
<sup>aa</sup> Cum] *om.*  
<sup>bb</sup> Contingat] contingit.  
<sup>cc</sup> In] alio *scrib. et del.*  
<sup>dd</sup> Ad] ab.  
<sup>ee</sup> Inquantum] sunt *scrib. et del.*  
<sup>ff</sup> Esset] omnino *scrib. et del.*  
<sup>gg</sup> Omnibus modis] *add. in marg.*  
<sup>hh</sup> Nec] *om.*  
<sup>ii</sup> Quod] a *scrib. et del.*  
<sup>jj</sup> Ad] ab.  
<sup>kk</sup> Distinguuntur] distinguuntur.  
<sup>ll</sup> Distinguuntur] distinguuntur.  
<sup>mmm</sup> Distinguuntur] distinguuntur.  
<sup>nn</sup> Distinguuntur] distinguuntur.  
<sup>oo</sup> Sed] in *scrib. et del.*  
<sup>pp</sup> Non] adequans *scrib. et del.*  
<sup>qq</sup> Equiuoce] ex *scrib. et del.*  
<sup>rr</sup> Id est secundum prius et posterius] *add. in marg.*  
<sup>ss</sup> Quia illud esset prius utroque] *add. in marg.*  
<sup>tt</sup> Smilitudinem] asseq(uitur) *scrib. et del.*  
<sup>uu</sup> Quod] scientie *scrib. et del.*  
<sup>vv</sup> Quod dicatur uniuoce] *add. in marg.*  
<sup>ww</sup> Dicendum] *om.*  
<sup>xx</sup> Rationem] d(iffe)re(ntie) *scrib. et del.*  
<sup>yy</sup> De] r(ebus) *scrib. et del.*  
<sup>zz</sup> Habitu] In contrarium tunc est *scrib. et del.*  
<sup>aaa</sup> Speciem] species.  
<sup>bbb</sup> Vniuersalis] quia indi(uisu)s (?) *scrib. et del.*  
<sup>ccc</sup> Debet] *add. in marg.*  
<sup>ddd</sup> Conditiones] condiciones.  
<sup>eee</sup> Et cuiuslibet cognitionis] *add. in marg.*  
<sup>fff</sup> Debet] *add. in marg.*  
<sup>ggg</sup> Dei] *add. in marg.*  
<sup>hhh</sup> Dicit] q(uod) *scrib. et del.*

- 
- <sup>iii</sup> Quod] scientia Dei non est discursiua et *scrib. et del.*  
<sup>jjj</sup> Aut uicissitudinem] *add. in marg.*  
<sup>kkk</sup> Potentia] inter *scrib. et del.*  
<sup>lll</sup> Vterius] se(quitur) *scrib. et del.*  
<sup>mmmm</sup> Ex hoc... non possunt] Nota *add. in marg.*  
<sup>nnn</sup> Esse] faciens *scrib. et del.*  
<sup>ooo</sup> Quartum] iiiitum.



*Sic solet queri et cetera*

Ad euidenciam eorum que tanguntur, principaliter queruntur duo. Et primo de hiis que a Deo cognoscuntur. Secundo de ydeis per quas res cognoscit.

[I Princ.]

Circa primum queruntur tria. Primo utrum Deus cognoscat singularia. Secundo utrum cognoscat mala. Tertio qualiter ea que Deus cognoscit in ipso esse dicuntur.

[I Princ., q. 1]

«T» Queritur ergo primo utrum Deus cognoscat singularia. Et uidetur quod non.

«Intellectus enim diuinus immaterialior est quam intellectus humanus. Intellectus autem humanus, propter sui immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in II *De Anima*<sup>1</sup>, *ratio est uniuersalium, sensus uero singularium*. Ergo Deus non cognoscit singularia»<sup>2</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicitur in *Prouerbis*<sup>3</sup>: *Omnes uie hominum patent oculis eius*<sup>a</sup>»<sup>4</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod Deus singularia<sup>b</sup> cognoscit. Quod sic ostenditur. Deus enim hoc modo scit res, secundum quod est rerum causa. Sicut enim ostensum est, res in Deo preexistunt<sup>c</sup> scilicet sicut in causa et per consequens intelliguntur<sup>d</sup>. Ipse autem Deus est causa rerum, non solum quantum ad naturam communem<sup>5</sup>, sed etiam quantum ad omnia determinantia naturam communem. Ita igitur et Deus scit res, non solum quantum ad naturam communem, ut quidam dixerunt<sup>6</sup>; nec solum secundum rationem generis et speciei, ut aliis uisum est<sup>7</sup>; sed etiam quantum ad

<sup>1</sup> ARISTOTELES, *De anima* B, 5, 417 b 22.

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 11 arg. 1 («Intellectus enim diuinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus, propter suam immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in 2 *De Anima*, ‘ratio est uniuersalium, sensus uero singularium’. Ergo Deus non cognoscit singularia»).

<sup>3</sup> *Pr* 16,2.

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 45 a. 7 arg. 3: «causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem».

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, q. 14 a. 11 sed c.

<sup>6</sup> Cf. AVICENNA, *Metaphysica* VIII, 6, pp. 814-821.

<sup>7</sup> Cf. ALGAZEL, *Philosophia* lib 1, tract. 3, sententia tertia, in *Logica et Philosophia Algazelis arabis*, ed. P. Liechtenstein, Venetiis 1506, f. 29ra-b.

singularitatem uniuscuiusque<sup>8</sup>. Vnde perfecte cognoscit singulare, sicut qui sciret omnia principia communia et indiuiduantia et omnes causas proximas et remotas alicuius singularis perfecte ipsum cognosceret.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia intellectus humanus non cognoscit singularia<sup>e</sup> et cetera, dicendum quod «intellectus noster speciem intellegibilem abstrahit <a> principiis indiuiduantibus. Vnde species intellegibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum indiuiduantium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intellegibilis diuini intellectus, que est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum que inrant rei compositionem, que sunt principia speciei siue principia indiuidui. Vnde per eam Deus cognoscit non solum uniuersalia, sed etiam singularia»<sup>9</sup>.

[I Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum Deus cognoscat mala. Et uidetur quod non.

<T> «Omnis enim scientia uel est causa sciti uel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, neque causatur a malo. Igitur scientia Dei non est malorum»<sup>10</sup>.

In contrarium tamen est quia «secundum Philosophum in I *De Anima*<sup>11</sup>: *rectum est iudex sui et obliqui*. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, uidetur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia mali non desit»<sup>12</sup>.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum Deus cognoscat uilia<sup>g</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod Deus cognoscit mala. Quod sic patet. «Quicumque enim perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia que possunt illi

---

<sup>8</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 57 a. 2 co. («Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas uniuersales, sed etiam quantum ad singularitatem»).

<sup>9</sup> *Ibid.* I, q. 14 a. 11 ad 1 («intellectus noster speciem intellegibilem abstrahit a principiis indiuiduantibus: unde species intellegibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intellegibilis diuini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae inrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia indiuidui. Unde per eam Deus cognoscit non solum uniuersalia, sed etiam singularia»).

<sup>10</sup> *Ibid.*, a. 10 arg. 2 («Omnis scientia uel est causa sciti, uel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum»).

<sup>11</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima* A, 5, 411 a 5.

<sup>12</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 sed c. 2 («Philosophus dicit [*De anima* 1, text. 105], quod *rectum est iudex sui et obliqui*. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, uidetur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia mali non desit»).

accidere. Sunt autem quedam bona, quibus accidere potest ut per<sup>h</sup> mala<sup>i</sup> corrumpantur. Vnde Deus non perfecte cognoscit bona, nisi etiam cognosceret mala. Per quem autem modum mala cognoscat, sciendum quod sic est cognoscibile unumquodque secundum quod est. Vnde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae<sup>13</sup>. Sic igitur mali notitia Deo non deest, quamvis aliquando dicatur nescire mala in quantum ea non approbat. Sic enim dicitur nesciens quasi ad modum nescientis se habens<sup>14</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scientia Dei non est causa mali, nec ab eo causata, et cetera, dicendum quod «scientia Dei non est causa mali; est tamen causa boni, per quod malum<sup>j</sup> cognoscitur»<sup>15</sup>.

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur utrum Deus cognoscat uilia, dicendum quod sic<sup>16</sup>. Cuius ratio est quia, cum Deus per scientiam suam sit causa rerum, omnium illorum<sup>k</sup> Deus scientiam habet *ad que sua causalitas se extendit*<sup>17</sup>. Vnde, cum Deus sit causa non solum nobilium, sed etiam uilium, manifestum est quod cognoscit uilia.

Considerandum tamen est quod ex hoc intellectus diuinus non<sup>l</sup> uilificatur. «Tripliciter enim posset intellectus diuinus uilificari, si intelligeret uilia<sup>m</sup>: uno modo si informaretur similitudine [50ra] illius uilis; secundo, si simul cum illo uili non posset nobile intelligere; tertio, si alia operatione intelligeret uilius et nobilius. Sed hec omnia remota sunt ab ipso»<sup>18</sup>, quia una operatione omnia cognoscit per suam essentiam<sup>n</sup>.

---

<sup>13</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 10 co. («Quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia que possunt illi accidere. Sunt autem quedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognoscit bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae»).

<sup>14</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 2 co.: «nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphoricè ad similitudinem nescientis se habere; et sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotis a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius».

<sup>15</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 10 ad 2 («scientia Dei non est causa mali: sed est causa boni, per quod cognoscitur malum»).

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, q. 22 a. 3 ad 3. Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, lib. 1 cap. 70.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, cap. 68 n. 3.

<sup>18</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2 («Tripliciter intellectus diuinus posset vilificari, si intelligeret uilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo uili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et uilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia»).

[I Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum res que a Deo cognoscuntur sint in ipso. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Omne enim illud in quo est aliquid diuersum ab eo, est compositum. Cum igitur Deus sit simplicissimus, uidetur quod res que sunt diuerse ab eo, in ipso non sint»<sup>19</sup>.

In contrarium tamen est quod habetur in littera.

Ad istam questionem est intelligendum quod aliquid dicitur esse in aliquo dupliciter: uno modo secundum suam essentiam; altero modo secundum suam similitudinem, quia similitudo rei quodammodo est res ipsa. Primo modo, scilicet secundum essentiam, creatura non dicitur esse in Deo nisi forte in quantum a Deo in esse conseruatur<sup>20</sup>, ut sic in eo esse dicatur sicut in conseruante et continente, secundum illud quod dicitur in *Actibus*<sup>21</sup>: *in ipso uiuimus, mouemur et sumus*<sup>o</sup>. Sed secundum istum modum magis Deus dicitur esse in<sup>p</sup> creatura, sed «in essentia Dei esse dicuntur attributa et tres persone<sup>q</sup>»<sup>22</sup>. Secundo autem modo, scilicet per similitudinem, omnes creature sunt in Deo, in quantum eius essentiam imitantur. Sed esse in aliquo secundum similitudinem dupliciter<sup>f</sup> contingit: scilicet secundum similitudinem cognoscentis et secundum similitudinem cause agentis. Nam cognitio fit per similitudinem; omne etiam agens agit sibi simile aliquo modo. Et utroque modo creatura est in Deo. Est enim in eo secundum similitudinem cognoscentis; et quantum ad hoc dicitur esse in eius scientia. Est etiam in eo secundum similitudinem cause agentis et quantum ad hoc dicitur esse in eius<sup>s</sup> actiua potentia. Sed hec duo in creaturis distinguuntur. Nam aliquid est in aliquo ut in potentia actiua eius, existens, quod non est in eo per modum cognoscibilem et e contrario. In Deo uero ista duo coniunguntur: nam hoc modo cognoscit res, quod causat eas.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia, cum Deus sit simplex, nichil diuersum ab eo potest esse in eo, dicendum quod «in Deo nichil est diuersum ab ipso. Vnde et creature, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo, quia creature in Deo sunt creatrix essentia, ut dicit Anselmus<sup>23</sup>. Sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia diuina similitudo est

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, d. 36 q. 1 a. 3 arg. 1 («Omne illud in quo est aliquid diuersum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, uidetur quod res quae sunt diuersae ab eo, in ipso non sint»).

<sup>20</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 3, ad 5, f. 187ra B.

<sup>21</sup> *At* 17,28.

<sup>22</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, I princ., q. 3, co., f. 186vb P («in essentia Dei erunt attributa et tres persone»). Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 co. («creaturae non possunt dici in essentia diuina esse, sed tantum personae diuinae et proprietates et attributa»).

<sup>23</sup> Circa i testi da cui deriverebbe la proposizione anselmiana citata (secondo la ricostruzione di Sileo in L. SILEO, 'De rerum ideis', p. 41, nota 108), cf. ANSELMUS CANTUARIENESIS, *Monologion*, 32, p. 51, 12-18 («Ergo summus ille spiritus [...] si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum eius apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus: necesse est Verbum illius coaeternum illi

omnium que a Deo sunt»<sup>24</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo, scilicet de ydeis. Circa quod queruntur tria. Primo an ydee sint. Secundo de pluralitate ydearum. Tertio quorum sit habere ydeam<sup>25</sup>.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum ydee sint, uel utrum sit ponere ydeas. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Ydea enim ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia diuina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ydeas»<sup>26</sup>.

In contrarium tamen est quod «dicit Augustinus<sup>27</sup> quod *qui negat ydeas esse, negat Dei Filium esse*. Sed hoc est hereticum dicere. Ergo et primum»<sup>28</sup>.

---

esse cum illo»); 33, p. 51, 21-53, 12 («Sed ecce quaerenti mihi de Verbo quo creator dicit omnia quae fecit, obtulit se Verbum quo seipsum dicit, qui omnia fecit [...]. Nam hoc quoque Verbum quo seipsum dicit, necesse est id ipsum esse quod ipse est, sicut constat de Verbo illo, quo dicit ea quae a se facta sunt [...]. Ergo si et se ipsum et ea quae facit consubstantiali sibi Verbo dicit: manifestum est quia Verbi quo se dicit, et Verbi quo creaturam dicit, una substantia est [...]. Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est Verbum suum? [...] Sed si nihil aliud dicit quam se aut creaturam, nihil dicere potest nisi aut suo aut eius verbo. Si ergo nihil dicit verbo creaturae: quidquid dicit, Verbo suo dicit. Uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum quaecumque fecit»); 34, p. 53, 22-54, 2 («Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur: [creaturae] semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilitatem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt»); 35, p. 54, 8-10 («Quidquid igitur factum est sive vivat sive non vivat, aut quomodocumque sit in se; in illo est ipsa vita et veritas»); 36, p. 54, 19-55, 6 («In seipsis [creatae substantiae] namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Resta igitur ut tanto verius sint in se ipsis quam in nostra scientia quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est in intelligentia Creatoris, quam in seipsa; quanto verius existit creatrix quam creata essentia»); 37, p. 55, 23-25 («Sicut igitur ille est creator rerum et principium, sic et Verbum eius; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium»). Di *creatrix essentia* Anselmo parla esplicitamente in *Monologion* 8, nell'ambito della creazione dal nulla.

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 1 a. 3 ad 1 («in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium quae a Deo sunt»).

<sup>25</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., diuisio textus, f. 187ra BC: «Deinde queritur de ideis. Et circa hoc queruntur quattuor. Primo utrum sit dare ideas. Secundo utrum sit dare pluralitatem idearum. Tertio utrum pertineat ad scientiam practicam uel speculatiuam. Quorum sit habere ideam».

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 1 arg. 3 («idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia diuina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas»).

<sup>27</sup> L'adagio, attribuito ad Agostino, lo si trova per la prima volta, per quanto ci è stato possibile individuare, in Guglielmo di Auxerre (GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, l. II, t. I, tract. I, c. 1, p. 12, 1-2). L'editore segnala in nota: «Non invenitur nisi ad sensum ap. Aug., *Retract.*, I, c. 3, n. 2 (P.L., 32,589); *De div. quaest.* 83, q. 46, n. 2 (P.L., 40,30); *De Trin.*, VI, c. 10, n. 11 (P.L. 42, 931)».

<sup>28</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 1 sed c. 1 («dicit Augustinus [*De div. quaest.* 83,46]: 'Qui negat ideas esse, negat Filium esse'. Sed hoc est haereticum dicere. Ergo et primum»). Cf. ID., *De veritate*, q. 3 a. 1 sed c. 1: «Sed contra. Augustinus dicit in libro de civitate Dei: *qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse*».

«E) Respondeo dicendum quod ad euidenciam huius questionis tria sunt uidenda. Primo quid sit ydea, uel quid dicatur per nomen ydee. Secundo utrum sit necessarium ponere ydeas. Tertio ubi huiusmodi ydee ponende sint.

Quantum ad primum, sciendum quod, ut dicit Augustinus<sup>29</sup> <in> libro *LXXXIII Questionum*<sup>t</sup>, «ydee secundum interpretationem nominis et secundum proprietatem uocabuli, dicuntur forme uel species. Secundum tamen rei ueritatem possunt dici rationes uel similitudines siue exemplaria. Ex quo haberi potest quod ydee sunt forme intellectuales, quia forma proprie dicitur ratio prout habet esse intellectuale. Sunt ergo ydee species rerum existentes in intellectu, non in rebus quarum sunt ydee<sup>u</sup>, ad quarum similitudinem alia producuntur et fiunt»<sup>30</sup>. Et sic ydea<sup>v</sup> ponitur<sup>w</sup> ut sit exemplar eius cuius dicitur forma et ut sit principium cognitionis<sup>31</sup>. Sic ergo patet primum, scilicet quid est ydea.

Quantum ad secundum, sciendum est quod «ponere aliquas species intellectuales, ad quarum similitudinem alia producantur, quas ydeas dicimus, de necessitate cogimur. Nam, cum agentia naturalia agant mota, et omne agens motum et ut instrumentum reducatur ad agens immobile et principale, necessario agens ex necessitate nature reducitur ad agens per cognitionem et intellectum. Et quia omne tale agens si non irrationabiliter et a fortuna agat, [50rb] habet apud se species factiuas rerum, oportet esse aliquod agens per intellectum in quo sunt species et exemplaria, que uocantur ydee»<sup>32</sup>, semper enim agens, in quantum huiusmodi, habet similitudinem forme fiende, uel secundum esse naturale, sicut agens naturale, uel secundum esse intelligibile, sicut agens per intellectum<sup>x</sup>. Et cum tale agens agat per cognitionem, huiusmodi ydee que in eo ponuntur sunt ratio cognoscendi et operandi. Et sic patet secundum, scilicet quod necesse est ydeas ponere.

Quantum ad tertium, sciendum quod, licet omne agens per intellectum possit dici habere

---

<sup>29</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 71, 21-26.

<sup>30</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 1, co., f. 187rb E («idee secundum interpretationem uocabuli dicuntur forme uel species. Secundum tamen rei ueritatem etiam rationes dici possunt; que si bene consideramus apparet ideas esse formas intellectuales. Nam forma non proprie dicitur ratio prout habet esse naturale et sensibile, sed prout habet esse intellectuale. Que etiam idee cum exemplaria appellate sint, dicere possumus quod proprie loquendo idee sunt species rerum existentes in intellectu, ad quarum similitudinem alia producuntur et fiunt»).

<sup>31</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 1 co. («Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente»).

<sup>32</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 1, co., f. 187rb EF («ponere autem species aliquas intellectuales, ad quarum similitudinem alia producuntur, de necessitate cogimur. Nam, cum agentia naturalia agant mota, et omne agens motum et ut instrumentum reducatur ad agens immobile et principale, necessario agens ex necessitate nature reducitur ad agens per cognitionem et intellectum. Et quia omne tale et si non irrationabiliter agit, habet apud se species factiuas rerum, oportet esse aliquod agens per intellectum, in quo sunt species et exemplaria, que uocantur idee»).

ydeas, ut tamen sancti de ydeis loquuntur<sup>y</sup>, *ydee proprie in sola mente diuina existunt*<sup>33</sup>. Dicit enim Augustinus<sup>34</sup> in libro *LXXXIII Questionum* quod «ydee sunt principales quedam forme uel rationes rerum stabiles adque incommutabiles que ipse formate non sunt, ac per hoc eterne et semper eodem modo se habentes, que diuina intelligentia continentur. Et cum ipse neque oriantur nec intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod interire et oriri potest et omne quod oritur et interit»<sup>35</sup>. Constat autem quod forme non possunt habere huiusmodi condiciones nisi prout sunt in mente diuina. Et sic patet tertium.

⟨T⟩ Considerandum est autem quod per positionem idearum, duplex error<sup>z</sup> antiquorum circa creaturas excluditur; quorum unus fuit ponentium res a casu constitutas, qui per ydeas excluditur. Nam, ut dictum est, ydea est «forma exemplaris ad cuius imitationem fit aliquid»<sup>36</sup>. Ea autem que constituuntur a casu non fiunt ad aliquid imitandum. «Hec enim uidetur ratio ydee quod ydea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem»<sup>37</sup>.

Alius error fuit ponentium res processisse a primo principio per necessitatem nature, qui etiam per ydearum positionem excluditur<sup>aa</sup>. Nam quod agit<sup>bb</sup> ex necessitate nature, non dicitur aliquid facere ad exemplar. Vnde «non dicimus quod forma hominis generantis sit ydea uel exemplar hominis generati»<sup>38</sup>. Hoc autem est quia agens per naturam non determinat sibi finem, sed ei prestatitur a superiori agente<sup>39</sup>. Oportet autem quod illud quod agit ad ydeam determinet sibi finem. Hoc autem est solum agentis per intellectum. Idem est ergo ydeas ponere quod ponere mundum factum ab aliqua arte et propter aliquem finem.

Ad illud ergo quod obicitur quia essentia diuina est sufficiens principium cognoscendi et operandi, et cetera, dicendum quod<sup>cc</sup> «Deus secundum essentiam suam est similitudo rerum omnium. Vnde ydea in Deo nichil est aliud quam eius essentiam»<sup>40</sup>. Est autem sciendum quod, «licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operatiuum aliorum, non autem sui ipsius, et ideo habet rationem ydee secundum quod ad alia comparatur,

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, F.

<sup>34</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 71, 26-32.

<sup>35</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 1, co., f. 187va K («Sunt namque idee quedam principales forme uel rationes rerum stabiles atque incommunicabiles, que ipse formate non sunt, ac per hoc eterne et semper eodem modo se habentes, et subdit, et cum ipse neque oriantur nec intereant, secundum eas tamen formatum dicitur esse quod oritur»).

<sup>36</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 27 q. 2 a. 4 qc. 3 ad 1. Cf. anche ID., *De veritate*, q. 3 a. 1 co.

<sup>37</sup> *Ibidem* («Hec ergo uidetur esse ratio ydee, quod ydea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui praedeterminat sibi finem»).

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cf. *ibidem*: «Non enim dicimus quod forma hominis generantis sit idea vel exemplar hominis generati; sed solum hoc dicimus quando agens propter finem determinat sibi finem, sive illa forma sit in agente, sive extra agentem».

<sup>40</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 1 ad 3.

non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum»<sup>41</sup>.

[II Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum sint plures ydee. Et uidetur quod non.

«Ydea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et ydea»<sup>42</sup>.

⟨T⟩ Contrarium tamen apparet per Augustinum in auctoritate supra posita quod ydeas pluraliter nominat<sup>43</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod, cum ordo et distinctio rerum a diuina sapientia processerint<sup>44</sup>, oportet ponere quod diuersarum rerum distincte rationes apud Deum sunt, et sic plures ydee. «Hoc autem quomodo diuine simplicitati non repugnet, facile est uidere, si quis consideret ydeam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, que est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente edificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem diuini intellectus, quod multa intelligat. Sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius<sup>dd</sup> intellectus formaretur. Vnde plures ydee sunt in mente diuina ut intellecte ab ipso<sup>ee</sup>. Quod hoc modo potest uideri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Vnde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est<sup>ff</sup>, sed etiam secundum quod est participabilis uel imitabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis<sup>gg</sup>. Vnaqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat diuine essentie similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit [50va] essentiam suam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ydeam huius creature.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>42</sup> *Ibid.*, a. 2 arg. 1.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, sed c. Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 36 q. 2 a. 2 sed c. 1.

<sup>44</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 15 a. 2 co. («Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ydeae»). Cf. ID., *De substantiis separatis*, cap. 10 co.: «Hoc enim esset distinctionem et ordinem talem in rebus esse, non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. Potest tamen dici, quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum: hoc tamen ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse».



Vnde Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, que sunt plures ydee»<sup>45</sup>. Sic ergo patet quod in Deo sunt plures ydee. Diuina enim essentia eo quod a nulla creatura<sup>hh</sup> plene imitabilis est, diuerse creature<sup>ii</sup> diuersimode eam imitantur, ita quod<sup>jj</sup> unaqueque secundum proprium suum modum. Hos autem *imitabilitatis modos*<sup>46</sup> Deus in sua essentia cognoscit, cum suam essentiam perfectissime intelligat. Ipsa igitur diuina essentia secundum quod est intellecta a Deo sic imitabilis, est propria ratio uel ydea huius creature; et secundum quod <est> intellecta<sup>kk</sup> ut imitabilis ab altera est propria ratio et ydea alterius. Et sic sunt plures ydee uel rationes secundum diuersos respectus ad creaturas.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, quia essentia Dei est una tantum et cetera, dicendum quod «ydea non nominat essentiam diuinam inquantum essentia est, sed secundum quod est intellecta ut similitudo uel ratio huius uel illius rei et ut imitabilis ab hac uel illa re. Vnde secundum quod sunt plures rationes intellecte ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ydee»<sup>47</sup>. «Vnde ydea ex parte essentie una est. Sed pluralitas inuenitur ex parte diuersarum proportionum creaturarum ad ipsam»<sup>48</sup>.

[II Princ., q. 3]

<T> Tertio queritur quorum sit ydea. Et queritur utrum omnium que Deus cognoscit sint ydee in ipso. Et uidetur quod non.

«Mali enim ydea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur

---

<sup>45</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 2 co. («Hoc autem quomodo diuinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem diuini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente diuina ut intellecte ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat diuinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae»).

<sup>46</sup> ID., *Primae redactiones Summae contra Gentiles*, lib. 1: «Ponere ergo plures rationes rerum in Deo nihil est aliud quam ponere Deum intelligere essentiam suam esse pluribus modis imitabilem a rebus. Hos autem modos imitabilitatis intelligit ex intellectu absoluto suae essentiae, in cuius perfectione continetur virtualiter omnis perfectio secundum quam creatura esse participat, sicut ex principiis, in quibus conclusiones virtute consistunt, intellectus noster conclusionum accipit veritatem».

<sup>47</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 2 ad 1 («idea non nominat diuinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ydee»).

<sup>48</sup> ID., *De veritate*, q. 3 a. 2 co.: «[idea] est quidem una omnium ex parte essentiae sed pluralitas inuenitur ex parte diuersarum proportionum creaturarum ad ipsam».

a Deo. Ergo non omnium que a Deo cognoscuntur sunt ydee in ipso»<sup>49</sup>.

Preterea «Deus cognoscit materiam primam, que non potest habere ydeam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius»<sup>50</sup>.

Preterea Deus cognoscit ea que nec sunt nec erunt nec fuerunt. Sed horum non sunt ydee, cum ydee, secundum Dionysium<sup>l</sup> <sup>51</sup> sint rationes effectiue rerum. Ergo idem quod prius<sup>mm</sup> <sup>52</sup>.

Preterea Deus cognoscit accidentia<sup>53</sup>. Horum autem non sunt ydee secundum Platonem, qui primus introduxit ydeas<sup>mn</sup> ut dicit Augustinus<sup>54</sup>. Ergo idem quod prius.

Preterea Deus cognoscit singularia<sup>55</sup>. Sed horum etiam non sunt ydee secundum Platonem. Ergo idem quod prius.

Contrarium omnium horum apparet quia «ydee sunt rationes in mente diuina existentes, ut dicit Augustinus<sup>56</sup>. Sed omnium que cognoscit Deus habet proprias rationes. Ergo omnium que cognoscit, habet ydeam»<sup>57</sup>.

Ad istam questionem<sup>oo</sup> est intelligendum quod, «cum ydea a Platone<sup>58</sup> poneretur principium cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet ydea, ut in mente diuina ponitur. Et secundum quidem quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod est principium cognoscitium, proprie ratio dicitur, et potest ad scientiam speculatiuam pertinere. Secundum ergo quod est exemplar, secundum<sup>pp</sup> hoc se habet ad omnia que a Deo fiunt secundum<sup>qq</sup> aliquod<sup>rr</sup> tempus. Secundum uero quod est principium cognoscitium, se habet ad omnia que cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia que cognoscuntur ab ipso per modum speculationis»<sup>59</sup>.

---

<sup>49</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 3 arg. 1

<sup>50</sup> *Ibid.*, arg. 3

<sup>51</sup> Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* V, 8, p. 188, 6-10.

<sup>52</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 arg. 2: «Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ydeae, quia dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Quod exemplaria sunt diuinae voluntates, determinativae et effectivae rerum. Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ydeae in ipso».

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, arg. 4: «constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ydeae, secundum positionem Platonis, qui primus ydeas introduxit, ut dicit Augustinus».

<sup>54</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1: CCSL 44A, p. 70, 2.

<sup>55</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 arg. 4.

<sup>56</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2: CCSL 44A, p. 71, 26-30: «Sunt namque ydeae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in diuina intelligentia continentur».

<sup>57</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 sed c.

<sup>58</sup> Cf. PLATO, *Phaedo* 99 d 4-102 a 9.

<sup>59</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 co. («cum ydeae a Platone ponerentur [*Phaedonis*, cc. 48-49] principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet ydea, prout in mente diuina ponitur. Et

Est autem diligenter notandum quod ydea, proprie loquendo, respicit cognitionem practicam<sup>ss</sup>. Ydea enim secundum propriam nominis significationem<sup>tt</sup> idem est quod forma. Forma autem semper uidetur importare rationem principii<sup>60</sup>. Et propter hoc potest sic distingui quod ydea dupliciter potest accipi uno modo proprie, secundum nominis significationem prout est forma et sic pertinet solum ad cognitionem practicam; alio modo communiter et large pro ratione uel similitudine. Et sic potest pertinere ad speculatiuam<sup>61 uu</sup>.

⟨T⟩ Ad primum ergo quod obicitur<sup>vv</sup> quia mala non habent ydeam et cetera, dicendum quod «ydea, secundum propriam sui rationem importat formam, que est principium formationis alicuius rei. Vnde, cum nichil quod est in Deo possit esse mali principium, non potest malum habere ydeam in Deo, si proprie accipiatur ydea. Sed nec etiam si sumatur communiter, pro ratione uel similitudine; quia, secundum Augustinum, malum dicitur ex eo quod non habet formam. Vnde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest esse quod malum similitudinem aliquam habeat in Deo, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione diuinitatis recedit»<sup>62</sup>. Sic ergo «malum nullo modo habet ydeam, neque secundum quod ydea est exemplar, quia in Deo non est principium mali, neque secundum quod est ratio, quia malum cognoscitur a Deo non per propriam speciem sed per rationem boni»<sup>63</sup>, ⟨E⟩ nisi [50vb] forte dicantur, ut quidam dicunt, quod sicut malum non

---

secundum quod est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod est principium cognoscitivum, proprie dicitur *ratio*; et potest etiam ad scientiam speculatiuam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum uero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia que cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis»).

<sup>60</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, co., f. 188vb O («licet idea quantum ad id quod est prout dicit essentiam cum imitabilitate, uel cum respectu quodam sic distingui possit; tamen si consideramus rationem uocabuli ut uerbum ex uerbo transferamus quia non dicitur ratio sed formam, cum formam semper uideatur importare rationem principia, attendendo ratione nominis, idea pertinent ad scientiam practicam secundum quam Deus est principium et causa rerum»).

<sup>61</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 15 a. 3 co.: «[*scil.* ydea] secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculatiuam pertinere». Cf. anche AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, ad 1 e ad 2, f. 188vb OP: «idea potest pertinere ad scientiam practicam et speculatiuam: pertinet enim ad speculatiuam prout per eam res Deus cognoscitur non considerata prout per eam Deus res introducit et producere potest. Si uero consideratur idea prout per eam res Deus producit uel producere disposuit sic pertinet ad scientiam practicam actu».

<sup>62</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 4 co. («idea secundum propriam sui rationem, ut patet ex dictis, importat formam quae est principium formationis alicuius rei: unde cum nihil quod est in Deo possit esse mali principium, non potest malum ideam habere in Deo, si proprie accipiatur idea. Sed nec etiam si sumatur communiter pro ratione uel similitudine, quia secundum Augustinum malum dicitur ex eo quod non habet formam: unde cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam, non potest esse quod malum similitudinem aliquam in Deo habeat, cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione diuinitatis recedit»).

<sup>63</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 3 ad 1 («Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio»).

cognoscitur per propriam speciem, sed per speciem boni, ita etiam non habet ydeam quam imitetur et cum qua concordet, sed a qua discedit et discordat<sup>64</sup>.

⟨T⟩ Ad illud quod postea obicitur quia materia prima non habet ydeam et cetera, dicendum quod «Plato, qui primo inuenitur fuisse locutus de ydeis, non posuit materie prime aliquam ydeam. Ipse enim ponebat ydeas ut causas ydeatorum; materia autem prima non erat causatum ydee, sed erat ei concausa secundum Platonem. Posuit enim duo principia ex parte materie, scilicet magnum et paruum; sed unum ex parte forme, scilicet ydeam»<sup>65</sup>. «Nos autem ponimus materiam creatam esse a Deo. Vnde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius ydea in Deo, cum quicquid ab ipso creatur, similitudinem eius utcumque retineat. Si tamen proprie de ydea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ydeam in Deo distinctam ab ydea forme uel compositi; quia ydea proprie dicta respicit rem secundum quod est productibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma; nec e conuerso. Vnde ydea proprie nec respondet materie tantum<sup>ww</sup> nec forme tantum; sed toti composito respondet una ydea, que est factiua totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ydeam, pro similitudine uel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ydeam que possunt distincte considerari, quamuis separatim esse non possint. Et sic nichil prohibet materie prime, et secundum se, ydeam esse»<sup>66</sup>.

Ad tertium quod obicitur quia ea que nec sunt nec fuerunt nec erunt non habent ydeam et cetera, dicendum quod, sicut dictum est, «ydea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu uel uirtute. Vnde, cum Deus de hiis que facere potest, quamuis non sint facta nec factura, habeat cognitionem uirtualiter practicam, relinquitur quod ydea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit. Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent

---

<sup>64</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 4, co., f. 189ra CD: «Nam mala habent ideam in Deo non a qua imitantur et cum qua concordant, sed a qua recedunt et discordant». Cf. anche *ibid.*, q. 1, co., f. 187rb EF: «Nam mala habent ideam in Deo non a qua imitantur et cum qua concordant: sed a qua recedunt et discordant».

<sup>65</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 5 co. («Plato, qui inuenitur primo locutus fuisse de ideis, non posuit materiae primae aliquam ideam quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum, materia autem prima non erat causatum ideae sed erat ei concausa: posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et paruum, sed unum ex parte formae, scilicet ideam»).

<sup>66</sup> *Ibidem* («Nos autem ponimus materiam creatam esse a Deo, unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quicquid ab ipso causatur similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima habeat per se ideam in Deo distinctam ab idea formae uel compositi, quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse, materia autem non potest exire in esse sine forma nec e conuerso, unde proprie idea non respondet materiae tantum neque formae tantum, sed toti composito respondet una idea quae est factiua totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine uel ratione, tunc illa possunt distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari quamuis separatim esse non possint, et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse»).

quodammodo indeterminatas ydeas»<sup>67</sup>. Secundum autem quod ydea sumitur pro ratione, sic simpliciter dici potest quod huiusmodi habent ydeam.

Ad illud quod ulterius obicitur quia<sup>xx</sup> accidentia non habent ydeam et cetera, dicendum quod «Plato, qui primus introduxit ydeas, non posuit ydeas accidentium, sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I *Metaphysice*<sup>68</sup>. Cuius ratio fuit, quia Plato posuit ydeas esse primas causas rerum. Vnde illud cui inueniebat proximam causam preter ydeam, non ponebat habere ydeam. Et inde est quod ponebat<sup>yy</sup>, in hiis que dicuntur per prius et posterius non esse communem ydeam, sed primum esse ydeam secundi. Et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ydeas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei, secundum quod in omnibus causis secundis operatur, et quod omnes effectus secundi ex eius prediffinitione proueniunt, ideo non solum primorum entium<sup>zz</sup>, sed etiam secundorum in eo ydeas ponimus et sic substantiarum et accidentium, sed diuersorum accidentium diuersimode. Quedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, que secundum esse nunquam a suis subiectis separantur. Et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto. Vnde, cum ydea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis in quantum huiusmodi, non erit talium accidentium ydea distincta, sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una ydea; sicut edificator unam formam habet de domo et de omnibus que domui accidunt in quantum huiusmodi, per quam, domum cum omnibus talibus accidentibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius et alia huiusmodi. Quedam uero sunt accidentia que non sequuntur<sup>aaa</sup> inseparabiliter suum subiectum, nec ex eius principiis dependent. Et talia producuntur in esse alia operatione, preter operationem qua producitur subiectum; sicut non ex hoc ipso quod homo fit homo sequitur quod sit grammaticus, sed per aliquam aliam operationem. Et talium accidentium est in Deo ydea distincta ab ydea subiecti, sicut etiam artifex accipit formam picture domus preter formam domus. Sed si large accipiamus ydeam pro similitudine, sic utraque accidentia habent per se ydeam distinctam in Deo, quia per se distincte considerari [51ra] possunt. Vnde et Philosophus dicit in I *Metaphysice*<sup>69</sup> quod, quantum ad rationem sciendi,

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, a. 6 co. («idea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu sed in habitu, unde cum Deus de his quae facere potest quamvis numquam sint facta nec factura habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quod idea possit esse eius quod nec est nec fuit nec erit: non tamen eodem modo sicut eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, quia ad ea quae sunt vel erunt vel fuerunt producenda determinatur ex proposito divinae voluntatis, non autem ad ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ideas»).

<sup>68</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* A 9, 990 b 29-31. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 36, 667-669: «Secundum uero necessitatem et opiniones de eis, si sunt participabiles species, substantiarum necesse ydeas esse solum».

<sup>69</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* A 9, 990 b 22-27. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 36, 662-667: «Amplius autem secundum existimationem quidem secundum quam esse dicimus ydeas, esse non solum substantiarum species sed multorum et aliorum; et enim conceptus unus non solum circa substantias sed

accidentia debent habere ydeam sicut et substantie; sed quantum ad alia propter que Plato ponebat ydeas, ut scilicet essent cause generationis et essendi<sup>bbb</sup>, ydee uidentur esse substantiarum tantum»<sup>70</sup>.

Ad illud quod ultimo obicitur quia singularia non habent ydeam, et cetera, dicendum quod «Plato non posuit ydeas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Vna, quia, secundum ipsum, ydee non erant factiue materie, sed forme tantum in hiis inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam uero unumquodque singularium collocatur in specie; et ideo ydea non respondet singulari in quantum singulare est, sed rationi speciei tantum. Alia ratio esse potuit, quia ydea non est nisi eorum que per se sunt intenta. Intentio autem nature est principaliter ad speciem conseruandam. Vnde, quamuis generatio terminetur ad hunc hominem, intentio tamen nature est ut generet hominem. Et propter hoc etiam dicit Philosophus in XIX<sup>ccc</sup> *De animalibus*<sup>71</sup> quod in accidentibus specierum sunt assignande cause finales, non autem in accidentibus singularium, sed efficientes et materiales tantum; et ideo ydea non respondet singulari, sed speciei. Et eadem ratione Plato non ponebat ydeas generum, quia intentio nature non terminatur ad productionem forme generis, sed forme speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam, et quod per diuinam prouidentiam diffiniuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ydeas»<sup>72</sup>. De

---

et aliorum, accidunt autem et mille talia alia».

<sup>70</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 7 co. («Plato, qui primus introduxit ideas, non posuit ideas accidentium sed solum substantiarum, ut patet per Philosophum in I *Metaphisicæ*: cuius ratio fuit quia Plato posuit ideas esse primas causas rerum, unde illud cui inueniebat proximam causam praeter ideam non ponebat habere ideam; et inde est quod ponebat in his quae dicuntur per prius et posterius non esse communem ideam sed primum esse ideam secundi. Et hanc etiam opinionem tangit Dionysius in V cap. *De diuinis nominibus*, imponens eam cuidam Clementi philosopho qui dicebat superiora in entibus esse inferiorum exemplaria. Et hac ratione, cum accidens immediate a substantia causetur, accidentium ideas Plato non posuit. Sed quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur et quod omnes effectus secundi ex eius praediffinitione provenient, ideo non solum primorum entium sed etiam secundorum in eo ideas ponimus, et sic substantiarum et accidentium sed diuersorum accidentium diuersimode. Quaedam enim sunt accidentia propria ex principiis subiecti causata, quae secundum esse numquam a suis subiectis separantur, et huiusmodi una operatione in esse producuntur cum suo subiecto; unde cum idea proprie loquendo sit forma rei operabilis in quantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta sed subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea, sicut aedificator unam formam habet de domo et de omnibus quae domui accidunt in quantum huiusmodi, per quam domum cum omnibus talibus suis accidentibus simul in esse producit, cuiusmodi accidens est quadratura ipsius et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt accidentia quae non sequuntur inseparabiliter suum subiectum nec ex eius principiis dependent, et talia producuntur in esse alia operatione praeter operationem qua producitur subiectum, sicut non ex hoc ipso quod homo fit homo sequitur quod sit grammaticus sed per aliquam aliam operationem: et talium accidentium est idea in Deo distincta ab idea subiecti, sicut etiam artifex accipit formam picturae domus praeter formam domus. Sed si large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo quia per se distincte considerari possunt. Unde et Philosophus dicit in I *Metaphisicæ* quod quantum ad rationem sciendi, accidentia debent habere ideam sicut et substantiae, sed quantum ad alia propter quae Plato ponebat ideas, ut scilicet essent causae generationis et essendi, ideae uidentur esse substantiarum tantum»).

<sup>71</sup> ARISTOTELES, *De generatione animalium* V, 1, 778 a 29-30. ARISTOTELES LATINUS, *De generatione animalium*, translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles Latinus XVII, 2.V), p. 154, 17-18: «De hiis autem et talibus omnibus non adhuc eundem modum oportet putare esse cause».

<sup>72</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 8 co. («Plato non posuit ideas singularium, sed specierum

generibus uero bene dixit Plato quod «non habent ydeam aliam ab ydea speciei<sup>ddd</sup>, secundum quod ydea significat exemplar, quia numquam genus fit nisi in aliqua specie»<sup>73</sup>.

- 
- <sup>a</sup> Eius] *add. in marg.*  
<sup>b</sup> Singularia] cog(noscit) *scrib. et del.*  
<sup>c</sup> Preexistunt] preexistere.  
<sup>d</sup> Intelliguntur] intelligi.  
<sup>e</sup> Singularia] di(cendum) *scrib. et del.*  
<sup>f</sup> Qui] o(mnia) *scrib. et del.*  
<sup>g</sup> Iuxta... uilia] *add. in marg.*  
<sup>h</sup> Per] bona *scrib. et del.*  
<sup>i</sup> Mala] *add. in marg.*  
<sup>j</sup> Malum] *add. in marg.*  
<sup>k</sup> Illorum] qui *scrib. et del.*  
<sup>l</sup> Non] uilificatur *scrib. et del.*  
<sup>m</sup> Vilia] prime *scrib. et del.*  
<sup>n</sup> Considerandum tamen... per suam essentiam] Nota *add. in marg.*  
<sup>o</sup> Sumus] secundum c *scrib. et del.*  
<sup>p</sup> In] nobis *scrib. et del.*  
<sup>q</sup> Sed... persone] *add. in marg.*  
<sup>r</sup> Dupliciter] conuenit *scrib. et del.*  
<sup>s</sup> Eius] potentia *scrib. et del.*  
<sup>t</sup> Vt dicit... *Questionum*] *add. in marg.*  
<sup>u</sup> Non... ydee] *add. in marg.*  
<sup>v</sup> Ydea] ydee *scrib. et corr. , del. e et suprascr. a; dicuntur scrib. et del.*  
<sup>w</sup> Ponitur] ponuntur *scrib. et corr.*  
<sup>x</sup> Semper... intellectum] *add. in marg.*  
<sup>y</sup> Loquuntur] locuntur; yde(e) *scrib. et del.*  
<sup>z</sup> Error] circa *scrib. et del.*  
<sup>aa</sup> C] *scrib. et del.*  
<sup>bb</sup> Agit] aliquid *scrib. et del.*  
<sup>cc</sup> Quod] secundum *scrib. et del.*  
<sup>dd</sup> Eius] *add. in marg.; eius] scrib. et del.*  
<sup>ee</sup> Ipso] o *scrib. supra ipsa et del. a.*  
<sup>ff</sup> Est] secundum *scrib. et del.*  
<sup>gg</sup> Ipsa autem diuina essentia a nulla] *scrib. et del.*  
<sup>hh</sup> Creatura] a *scrib. supra creature et del. e.*  
<sup>ii</sup> Creature] *add. in marg.*  
<sup>jj</sup> Quod] unaqueque *scrib. et del.*  
<sup>kk</sup> Intellecta] intelligi.  
<sup>ll</sup> Dionysium] Dyonisiium.  
<sup>mmm</sup> Ergo... prius] *add. in marg.*  
<sup>nn</sup> Ydeas] secundum Augustinum *scrib. et del.*  
<sup>oo</sup> Questionem ] dicendum *scrib. et del.*

---

tantum, cuius duplex fuit ratio: una, quia secundum ipsum ideae non erant factive materiae sed forme tantum in his inferioribus, singularitatis autem principium est materia, secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie, et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est sed rationi speciei tantum; alia ratio esse potuit, quia idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta, ut ex dictis patet, intentio autem naturae est principaliter ad speciem conservandam, unde quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem. Et propter hoc etiam dicit Philosophus in XIX *De animalibus* quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium sed efficientes et materiales tantum, et ideo idea non respondet singulari, sed speciei; et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam, ponimus etiam quod per divinam providentiam diffiniuntur omnia singularia, et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas»).

<sup>73</sup> ID., *S. th.* I, q. 15 a. 3 ad 4 («non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie»).

- 
- <sup>pp</sup> O] *scrib. et del.*  
<sup>qq</sup> Secundum] quodcumque *scrib. et del.*  
<sup>rr</sup> Aliquod] *add. in marg.*  
<sup>ss</sup> Practicam] I (?) *scrib. et del.*  
<sup>tt</sup> Secundum... significationem] *add. in marg.*  
<sup>uu</sup> Est autem... ad speculatiuam] Nota *add. in marg.*  
<sup>vv</sup> Obicitur] quod *scrib. et del.*  
<sup>ww</sup> Tantum] *suprascr.*  
<sup>xxxx</sup> Quia] ydea *scrib. et del.*  
<sup>yy</sup> Ponebat] quod *scrib. et del.*  
<sup>zz</sup> Entium] tantum.  
<sup>aaa</sup> Sequuntur] secuntur.  
<sup>bbb</sup> Essendi] yd(ee) *scrib. et del.*  
<sup>ccc</sup> XIX] XIII.  
<sup>ddd</sup> Aliam... speciei] *add. in marg.*



*Et quoniam demonstratum est et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera principaliter queruntur duo. Et primo quomodo Deus sit in omnibus rebus. Secundo quomodo sit ubique.

[I Princ.]

Circa primum queruntur duo. Primo utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo de diuersitate modorum quibus in rebus esse dicitur<sup>1</sup>.

[I Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum Deus sit in rebus omnibus. Et uidetur quod non.

〈T〉 «Quod enim est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo»<sup>2</sup>.

In contrarium tamen est quia «ubicumque aliquid operatur, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud *Ysaie*<sup>3</sup>: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus»<sup>4</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentie, uel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit et sua uirtute illud contingere: unde in VII *Physicorum*<sup>5</sup> probatur quod mouens et motum oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut igniri est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conseruantur, sicut lumen causatur in aere a sole quamdiu aer manet illuminatus. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est id

---

<sup>1</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, diuisio textus, f. 190vb Q: «Circa primum queremus tria. Primo utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo de modis essendi eius. Tertio utrum concedi debeat quod Deus in seipso existat».

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 arg. 2: «Quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo».

<sup>3</sup> *Is* 26,12.

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 sed c.

<sup>5</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* VII, 2, 243 a 3-6. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 260, 18-261, 1: «Primum igitur mouens, non sicut quod est cuius causa, sed unde est principium motus, est simul cum eo quod movetur. Simul autem dico, quia nichil ipsorum medium est; hoc enim in moto et movente est».

quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium que in re sunt. Vnde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»<sup>6</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia quod est in aliquo continetur ab eo et cetera, dicendum quod «licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, spiritualia tamen continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Vnde et Deus est in rebus sicut continens res<sup>a</sup>. Tamen<sup>b</sup> per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso»<sup>7</sup>.

Sciendum autem quod in rebus in quibus est deformitas culpe, que a Deo non est, Deus absolute non dicitur esse, sed cum hac additione inquantum sunt res quedam<sup>8</sup>.

[I Princ., q. 2]

Secundo queritur de modis quibus Deus in rebus esse dicitur.

Assignatur <T> enim unus generalis modus quo est in omnibus: per essentiam, presentiam et potentiam; et alius specialis quo est in sanctis per gratiam<sup>9</sup>. «Videtur autem quod inconuenienter assignentur isti modi. Illud enim est per essentiam in aliquo, quod essentialiter est in eo. Sed Deus non est essentialiter in rebus, cum non sit de essentia alicuius rei. Ergo non<sup>c</sup> debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam»<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 1 co.: «Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII *Physic.* probatur quod motum et mouens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime».

<sup>7</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, ad 4: «Ad quartum dicendum quod in Daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in Daemonibus, sed cum hac additione, inquantum sunt res quaedam. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse».

<sup>9</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, I princ., q. 2, arg. 1, f. 191va IK e co., f. 191va L. Cf. anche THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3 d. 4 q. 3 a. 2 qc 2 co.: «Secundo per similitudinem ad tres dimensiones corporis, quia divinitas est tribus modis in Christo. Uno modo generali, sicut est in omnibus creaturis, per essentiam, praesentiam et potentiam; et in hoc consistit quasi longitudo. Alio modo speciali, prout est in sanctis per gratiam; per quam est latitudo caritatis».

<sup>10</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 8 a. 3 arg. 1: «Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam. Id enim per essentiam in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam». Cf. *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 1 a. 2 tit.

«Preterea, esse [51rb] presentem alicui rei est non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, non deesse alicui rei. Idem est ergo esse per essentiam et presentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus est in rebus per essentiam et presentiam»<sup>11</sup>.

«Preterea sicut Deus est principium rerum per suam potentiam, ita et per scientiam. Sed non dicitur esse in rebus per scientiam. Ergo nec per potentiam»<sup>12</sup>.

«Preterea multe sunt alie perfectiones superaddite preter gratiam. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, uidetur quod secundum quamcumque perfectionem debet accipi specialis modus existendi Deum in rebus»<sup>13</sup>.

Contrarium tamen omnium horum apparet «per Gregorii *super Canticum*<sup>14</sup>, qui dicit quod<sup>d</sup> Deus communi modo est in omnibus rebus presentia, potentia et substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam»<sup>15</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod assignatio dictorum modorum conueniens est. Ad cuius euidenciam est sciendum quod «Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Vno modo, per modum cause agentis, et sic est in rebus omnibus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus anime, secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus est specialiter in rationali creatura, que cognoscit et diligit ipsum actu uel habitu. Et quia hoc habet rationalis

---

<sup>11</sup> ID., *S. th.* I, q. 8 a. 3 arg. 2: «Preterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet deesse alicui rei. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam».

<sup>12</sup> *Ibid.*, arg. 3: «Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam».

<sup>13</sup> *Ibid.*, arg. 4 («Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.»).

<sup>14</sup> Cf. *Biblia Sacra cum glossa interlineari, ordinaria et Nicolai Lyrani postilla. Glossa ordinaria in Canticum Canticorum* V, 15, Venetiis 1588, III, p. 331: «Quo abiit. Audita qualitate dilecti, de qua quaesierant filiae Ierusalem, addunt aliam questionem: qua enumeratis tot laudibus quis audiens non concupiscat: et hoc in unitate sanctae Ecclesiae inquiri oportet. In qualium corde potissimum, et in quo genere conversationis dominus soleat inveniri? Quo abiit: non relinquendo eos in quibus erat, sed ubi alios associet, et post alios etiam alios invitet: et sic abire, et declinare dicitur ad modum candelae, quae cum accensa sit, multas alias circumquaque accendit, ipsa tamen nihil patiens detrimenti. Quo abiit. Greg. Sciendum quod Deus qui ubique est, in loco est, sed localis non est, locale dicitur, quod circumscribitur secundum partes loci supra, et infra, ante et retro, dextera et sinistra. Cum vero angeli et humanae animae, locales circumscribi non possunt, longe minus illa incomprehensibilis substantia. Maior vero cognitio quae in praesenti de Deo haberi potest, est secundum sua sola opera: quia quod altius est, in carne possumus mirificentiam operum subtiliter attendere. Quo abiit. Licet Deus communi modo omnibus rebus insit, praesentia, potentia, substantia: tamen familiari modo dicitur inesse, id est per gratiam illis quibus opera sua videntur mirabiliora, qui licet plenam Dei notitiam non habeant, tamen mirificentiam operum Dei acutius considerant» (il corsivo è nostro).

<sup>15</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 sed c.: «Sed contra est quod Gregorius dicit, *super Cant. Cantic.*, quod *Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam*».

creatura per gratiam, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam»<sup>16</sup>. Modi autem quibus *Deus communiter est in omnibus rebus*<sup>17</sup> per modum cause agentis distinguuntur<sup>e</sup> secundum quod idem effectus diuersimode comparatur ad Deum: inquantum enim est a Deo conseruatus in esse, dicitur in creatura Deus esse per essentiam; inquantum autem est Deo cognitus, dicitur esse per presentiam; inquantum uero potentie eius totaliter subiectus, est per potentiam<sup>18</sup>. Est autem considerandum quod per hoc quod Deus ponitur esse in omnibus per potentiam excluditur error manicheorum, «qui dixerunt diuine potestati subiecta esse spiritualia et incorruptibilia, uisibilia uero et corruptibilia subiecta esse potestati contrarii principii»<sup>19</sup>. Per hoc uero quod Deus ponitur esse in omnibus per presentiam excluditur error dicentium diuinam potentiam non se extendere ad hec inferiora licet eius potestati omnia subderentur. Per hoc uero quod dicitur Deus esse in omnibus per essentiam excluditur error<sup>f</sup> quorundam qui «licet dicerent omnia spectare ad diuinam prouidentiam posuerunt tamen<sup>g</sup> non omnia immediate a Deo esse creata sed quod immediate creauit primas creaturas et ille creauerunt alias»<sup>20</sup>. Est igitur Deus in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. «Est in omnibus per presentiam, inquantum *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*<sup>21</sup>. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi»<sup>22</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur dicendum quod «Deus est in omnibus per essentiam, non quasi sit de essentia rerum, sed inquantum sua essentia adest omnibus ut causa essendi»<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, co.: «Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit ipsum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam».

<sup>17</sup> IGNOTUS AUCTOR, *De humanitate Christi*, a. 24 (il testo completo è il seguente: «Quia uero supra, secundum Bernardum triplicem adventum Christi esse distinximus, scilicet in carnem, in mentem, et ad iudicium; uiso de primo nunc de secundo uideamus. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod adventus Christi in mentem est per gratiam gratum facientem: quia cum Deus communiter est in omnibus rebus, sicut causa in effectibus bonitatem ipsius participantibus, et hoc per essentiam, potentiam et praesentiam: per essentiam quidem in quibus adest omnibus ut causa essendi, sicut anima in corpore et in qualibet parte corporis tota est: per potentiam, in quantum omnia potestati ejus subduntur, sicut rex in regno: per praesentiam, ut in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, sicut paterfamilias in domo. Non sic intelligendus est adventus Dei, ut ueniat ubi prius non erat, sed ut nouo modo existat ubi prius erat»).

<sup>18</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 co.: «est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est».

<sup>19</sup> *Ibidem*: «Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt diuine potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, uisibilia uero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii ».

<sup>20</sup> *Ibidem* («Fuerunt uero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei prouidentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate a Deo esse creata: sed quod immediate creauit primas creaturas, et illae creauerunt alias»).

<sup>21</sup> *Eb* 4,13.

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 3 co.

<sup>23</sup> *Ibid.*, ad 1: «Deus dicitur est in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia rerum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi».

«Ad secundum dicendum quod aliquid potest esse presens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum substantiam. Et ideo oportuit duos modos poni: scilicet per essentiam et presentiam»<sup>24</sup>.

«Ad tertium dicendum quod de ratione scientie est quod scitum sicut in sciente. Vnde secundum scientiam magis res sunt in Deo, quam e contrario. Sed de ratione potentie est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam potest dici agens esse in alio, inquantum ei applicatur»<sup>25</sup>.

«Ad quartum<sup>h</sup> dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantie facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit specialem modum existendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine Christo per unionem, de quo agetur<sup>i</sup> in tertio *Sententiarum*»<sup>26</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo, scilicet quomodo Deus ubique esse dicatur.

Circa quod queruntur tria. Primo utrum Deus sit ubique. Secundo utrum esse ubique sit proprium solius Dei. Tertio utrum esse ubique conueniat Deo ab eterno.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum esse ubique Deo conueniat.

⟨T⟩ Et uidetur quod non. «Esse enim Deum ubique significat Deum esse in omni loco, sed esse in omni loco non conuenit Deo, qui non est in loco cum sit incorporealis. Ergo Deus non est ubique»<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, ad 3: «Ad tertium dicendum quod de ratione scientie et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente, unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentie est, quod sit principium agendi in aliud, unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori».

<sup>26</sup> *Ibid.*, ad 4: «Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantie, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur».

<sup>27</sup> *Ibid.*, a. 2 arg. 1: «Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non conuenit Deo, cui non conuenit esse in loco, nam incorporalia, ut dicit Boetius, in libro *de Hebdomad.*, non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique». Cf. anche *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 1 arg. 1.

«In contrarium tamen est quod dicitur in *Ieremia*<sup>28</sup>: *Celum et terram ego impleo*»<sup>29</sup>.

⟨E⟩ Ad istam questionem est intelligendum quod «secundum Auicennam nulla res dicitur esse in loco nisi propter quantitatem et magnitudinem suam: substantie enim de se non debetur locus, sed debetur ei ratione qua quanta uel magna est»<sup>30</sup>. Est autem duplex magnitudo, scilicet materialis et uirtutis. Deus autem non est magnus magnitudine materialis, sed uirtutis<sup>31</sup>. Virtus autem non habet rationem magnitudinis nisi comparata ad actum uel ad obiectum. «Secundum igitur quod Deo competit agere uel conseruare uel continere sic ei conuenit esse in loco. Non enim sic [51va] Deus implet loca in quibus est ut corporalia implent. Nam corporalia a locis continentur; Deus autem locum continet et conseruat»<sup>32</sup>. Cum igitur Deus omnia et loca et in eis locata et uniuersaliter omnia entia contineat et conseruet<sup>i</sup>, manifestum est quod ubique esse dicitur.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia Deus non est in loco et cetera, dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum dimensiue quantitatis sicut corpora<sup>k</sup>, sed<sup>l</sup> per contactum uirtutis<sup>33</sup>.

[II Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum esse ubique sit proprium Dei.

⟨T⟩ Et uidetur quod non, quia<sup>m</sup> «uniuersale est ubique et semper<sup>n</sup>. Secundum Philosophum materia etiam prima cum sit in omnibus corporibus est ubique. Neutrum autem horum est Deus. Ergo esse ubique non est proprium Dei»<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ger* 23,24.

<sup>29</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 1 a. 1 sed c. 1: «Sed contra, *Hierem.* 23, 24: *numquid non caelum et terram ego impleo?* Sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est».

<sup>30</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, II princ., q. 1, co., f. 192rb G («sicut probat Auicenna in *Sufficiencia* sua, nulla res dicitur esse in loco nisi propter quantitatem suam, uel propter magnitudinem suam. Nam propter formam et propter materiam non dicitur aliquid esse in loco, unde et cum intelligitur forma totius, sine forma que est totum ut natura que resultat ex unione materie ad formam, non oportet intelligere locum; immo de ratione quidditatis et essentie, non est quod sit in loco. Si igitur substantia est in loco, hoc est ratione qua quanta uel magna est»). Cf. AVICENNA, *Sufficiencia*, I, 5, in ID., *Opera*, Venetiis 1508 (rist. anast. Minerva, Frankfurt a. Maim 1961), f. 17ra FG.

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*: «Si igitur uidere uolumus quomodo Deus sit in loco, uideamus quomodo ei competit magnitudo non autem ei competit magnitudo molis siue corporalis (...) non est magnus uel immensus mole, sed uirtute».

<sup>32</sup> *Ibid.*, GH.

<sup>33</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 19 co: «Quod autem Angeli dicuntur esse in caelis aut in aliquibus aliis corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensiuae quantitatis, sed modo spirituali per quemdam contactum uirtutis».

<sup>34</sup> ID., *S. th.* I, q. 8 a. 4 arg. 1: «uniuersale enim, secundum philosophum, est ubique et semper, materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei». Cf. anche ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 arg. 1.

«Preterea totum uniuersum est ubique quia extra ipsum nullus locus est»<sup>35</sup>. Ergo idem quod prius.

Preterea «si esset dare corpus infinitum, illud esset ubique»<sup>36</sup>, quia «nullus locus esset extra eum»<sup>37</sup>. Ergo et cetera.

In contrarium tamen est quod dicit Ambrosius<sup>o</sup> quod esse ubique et semper deitatis est proprium<sup>38</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod soli Deo conuenit proprie esse ubique. Quod sic patet. Sicut enim hoc aduerbium semper si proprie accipiatur non solum refertur ad omne tempus quod est uel fuit uel erit, sed etiam ad omne tempus quod potest ymaginari; ita et hoc aduerbium ubique refertur ad omnem locum ymaginabilem. Non enim proprie dicitur mundus semper fuisse quamuis omni tempore fuit quia est accipere quando tempus non erat sed hoc solum dicitur fuisse semper extra cuius permanentiam non est possibile ymaginari aliquod tempus. Similiter et<sup>p</sup> illud dicitur proprie esse ubique absque quo nullus locus ymaginari possit. Hoc autem non potest esse nisi infinitum. Vnde cum solus Deus sit infinitus soli Deo competit esse ubique proprie loquendo. Sciendum autem propter argumenta quod «proprium est Deo esse ubique primo et per se. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diuersas partes in diuersis locis existens, non esset primo ubique, quia quod conuenit alicui ratione sue partis, non conuenit ei primo; sicut si homo est albus<sup>q</sup> dente<sup>r</sup>, albedo non conuenit primo homini, sed denti<sup>s</sup>. Esse autem ubique per se dico illud cui non conuenit esse ubique per accidens, propter aliquam positionem factam, quia sic granum milii esset ubique, si nullum aliud corpus esset. Per se igitur conuenit ubique esse alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie conuenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita preter ista que sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nichil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se conuenit Deo, et est proprium eius, quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum»<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> ID., *S. th.* I, q. 8 a. 4 arg. 3.

<sup>36</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 2 co.: «si esset unum corpus infinitum, illud esset ubique per accidens».

<sup>37</sup> ID., *S. th.* I, q. 8 a. 4 arg. 4: «nullus locus esset extra ipsum».

<sup>38</sup> Cf. AMBROSIIUS, *De Spiritu sancto* I, 7: PL 16, coll. 723D-724A: «in omnibus et ubique semper est [*scil.* Spiritus Sanctus], quod utique diuinitatis et dominationis est proprium».

<sup>39</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 8 a. 4 co.: «esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diuersas partes in diuersis locis existens, non esset primo ubique, quia quod conuenit alicui ratione partis suae, non conuenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non conuenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non conuenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum

Et per hoc patet *Respondeo* ad omnia obiecta.

Quod ergo primo obicitur de uniuersali et materia prima dicendum quod licet sint in pluribus sunt tamen in eis secundum aliud et aliud esse<sup>40</sup>.

Et quod obicitur secundo de toto uniuerso dicendum quod «non est ubique primo, sed per partes nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis»<sup>41</sup>.

Et eodem modo dicendum est ad tertium quia «si esset corpus infinitum esse ubique secundum suas partes»<sup>42</sup>.

[II Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum esse ubique conueniat Deo ab eterno et uidetur quod sic. Per hoc quod «in littera dicitur ab Ambrosio<sup>43</sup>, quia<sup>t</sup> in omnibus et ubique semper est, quod diuinitatis est proprium. Sed quod est semper, est eternum. Ergo esse ubique Deo ab eterno conuenit»<sup>44</sup>.

In contrarium est quia «in quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nichilo nichil est. Sed neque locus neque aliqua<sup>u</sup> res ab eterno fuerunt»<sup>45</sup>. Ergo Deo non conuenit ubique uel in rebus esse ab eterno.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod Deo non conuenit esse ubique uel in rebus ab eterno, sed ex tempore; quod dupliciter patet<sup>46</sup>.

⟨1⟩ Primo quidem quia sicut supradictum Deum esse in rebus est operari in eis. Sed Deus non dicitur operari in rebus ab eterno, sed ex tempore<sup>47</sup>, quare nec esse in rebus.

⟨2⟩ Secundo quia «omne quod est in aliquo, est in eo secundum modum eius in quo est. Et ideo res sunt in Deo secundum modum ipsius Dei. Deus autem eternitate mensuratur quare res sunt

---

aliud corpus esset. Per se igitur conuenit ubique esse alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie conuenit Deo. Quia quocumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se conuenit Deo, et est proprium eius, quia quocumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum».

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, ad 1: «uniuersale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse».

<sup>41</sup> *Ibid.*, ad 3 («totum corpus uniuersi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis»).

<sup>42</sup> *Ibid.*, ad 4.

<sup>43</sup> Cf. AMBROSIIUS, *De Spiritu Sancto* I, 7: PL 16, coll. 723D-724A.

<sup>44</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 arg. 1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, sed c. 1.

<sup>46</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, I pars, II princ., q. 3, co., f. 193ra AB.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem*.



in Deo ab eterno»<sup>48</sup>. Sed Deus est in rebus secundum modum ipsarum rerum. [51vb] Vnde et ex diuersitate rerum sumuntur diuersi modi existendi Deum in rebus. Cum igitur res sint temporales, Deus in eis esse dicitur ex tempore.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium de auctoritate Ambrosii dicendum quod «Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; id enim quod est ex parte Dei, semper est, in quo nichil est nouum; sed defectus est ex parte creature, que non semper fuit; unde non potest significari in habitudine<sup>v</sup> ad creaturam ab eterno, ut operans circa ipsam»<sup>49</sup>.

---

<sup>a</sup> Res] quamuis *scrib. et del.*

<sup>b</sup> Tamen] *add. in marg.*

<sup>c</sup> Non] debet *scrib. et del.*

<sup>d</sup> Quod] Deus *scrib. et del.*

<sup>e</sup> Distinguuntur] distinguntur.

<sup>f</sup> Error] dicentium *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Quorundam... tamen] *add. in marg.*

<sup>h</sup> Quartum] iiiitum.

<sup>i</sup> Agetur] agit.

<sup>j</sup> Conseruet] Deus *scrib. et del.*

<sup>k</sup> Corpora] si *scrib. et del.*

<sup>l</sup> Sed] set.

<sup>m</sup> Quia] materia prima et *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Et semper] *add. in marg.*

<sup>o</sup> Ambrosius] Ambrosio.

<sup>p</sup> Et] illud *scrib. et del.*

<sup>q</sup> Albus] *lectio dubia.*

<sup>r</sup> Dente] dentem.

<sup>s</sup> Denti] dentis.

<sup>t</sup> Quia] qui.

<sup>u</sup> Aliqua] alique.

<sup>v</sup> In habitudine] *om.*

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, B: («omne quod est in aliquo, est in eo secundum modum eius in quo est. Et ideo res sunt in Deo secundum modum ipsius Dei. Deus autem est in rebus quodammodo secundum modum rerum, et ideo assignantur diuersi modi quibus Deus est in rebus: aliquo modo ex diuersitate rerum, ut ex eo quod anima est susceptibilis gratie, et non leo, est Deus per gratiam in anima, non in leone. Et quia competit rebus esse ex tempore, Deus autem eternitate mensuratur: res sunt in Deo ab eterno»).

<sup>49</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 2 a. 3 ad 1: «Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum; sed defectus est ex parte creature, quae non semper fuit; unde non potest significari in habitudinem ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam»).

⟨XXXVII Distinctio. Secunda pars⟩

*Cumque diuina natura et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera possumus querere de duobus. Et primo de loco angeli. Secundo de motu ipsius<sup>1</sup>.

[I Princ.]

Circa primum queruntur tria. Primo utrum angelus sit in loco. Secundo utrum unus angelus possit esse in pluribus locis simul. Tertio utrum plures angeli possint esse in uno loco<sup>2</sup>.

[I Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum angelus sit in loco. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Dicit enim Boetius<sup>3</sup> in libro *De Hebdomadibus*<sup>a</sup> quod *communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse*. Et Philosophus dicit in IIII *Physicorum*<sup>4</sup> quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus*. Sed angelus non est corpus. Ergo angelus non est in loco»<sup>5</sup>.

In contrarium «est quod dicitur in collecta: *Angeli tui sancti habitent in ea, qui nos in pace custodiant*. Et Damascenus<sup>6</sup> dicit quod ubi operantur ibi sunt»<sup>7</sup>.

⟨E⟩ Ad istam questionem dicendum quod angelo<sup>b</sup> conuenit esse in loco. Sed per quem modum ei hoc competat sciendi quod sicut supradictum est «non conuenit alicui per se loquendo alicubi esse nisi per quantitatem suam. Sicut igitur rebus quantitatem tribuimus sic eis locum

---

<sup>1</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, diuisio textus, f. 194va I.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, IK.

<sup>3</sup> Cf. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona (De hebdomadibus)*1: PL 64, col. 1311B: «Communis animi conception est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est: nam ita una communis est, ut omnium hominum sit, velut si hanc proponas: Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia ess; nullus id intelligens neget. Alia vero est doctorum tantuam, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: Quae incorporalia sunt, in loco non esse, et caetera, quae non vulgus, sed docti comprobant».

<sup>4</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* IV, 5 212 b 28-29. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 152, 15-16: «Non enim omne quod est in loco est, sed mobile corpus».

<sup>5</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 1 arg. 1 («Dicit enim Boetius, in libro *De Hebd.* [Prooem.]: ‘Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse’. Et Aristoteles, in 4 *Physic.* [c. 5, lect. 8], dicit quod ‘non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus’. Sed angelus non est corpus. Ergo angelus non est in loco»). Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 2 qc 5 sed c. 1: «Sed contra est quod philosophus dicit in 4 *Physic.* quod omne quod est in loco, est in loco aequali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco».

<sup>6</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 17, p. 300 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 3: PG 94, col. 869BC: text. lat. col. 870C).

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 sed c.

tribuere debemus. Corpora igitur que habent quantitatem dimensionum sunt in loco per commensurationem»<sup>8</sup>. Angeli autem et spiritus non habent quantitatem dimensionum, sed uirtualem. Et ideo non sunt in loco per commensurationem, sed per uirtutem suam<sup>9</sup>. «Virtus autem non habet rationem quanti nisi ut comparatur ad obiectum et ad id in quod agit. Et ideo angeli sunt in loco per operationem»<sup>10</sup>, in quantum scilicet in loco operantur.

⟨T⟩ Ex quo patet quod «esse in loco equiuoce conuenit angelo et corpori. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum tactum dimensionum quantitatis. Que quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas uirtualis. Per applicationem<sup>c</sup> igitur uirtutis angelice ad aliquem locum qualitercumque, dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc etiam patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco; uel quod habeat situm in continuo. Hec enim conueniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionum. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua uirtute contingens rem corpoream, continet ipsam et non continetur ab ea»<sup>11</sup>. Et per hoc patet *Respondeo* ad id quod obicitur quia incorporalia non sunt in loco ita scilicet quod commensurentur loco uel quod contineantur a loco sicut corporalia<sup>12</sup>.

⟨T⟩ Est autem sciendum quod quidam dicunt quod, cum angeli sint in loco per operationem, quia contingit eos aliquando non operari circa corpora, non est etiam inconueniens eos aliquando nusquam<sup>d</sup> esse et etiam quia «essentia angeli secundum se absoluta est a loco, nec definitur ad locum nisi per operationem<sup>e</sup>»<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 1, co., f. 194vb Q («non conuenit alicui per se loquendo alicubi esse nisi per quantitatem suam. Sicut ergo rebus quantitatem tribuimus sic eis locum tribuere debemus. Corpora ergo que habent quantitatem dimensionum sunt in loco per commensurationem»).

<sup>9</sup> Cf. *ibidem*: «Spiritus autem quantitate dimensionum carent: et ideo spiritum esset in loco non est spiritum commensurari loco: uerum quia habent quantitatem uirtutis, per uirtutem suam in loco erunt».

<sup>10</sup> Cf. *ibidem* («Virtus autem non habet rationem quanti nisi ut comparatur ad subiectum, sed magis habet rationem quails; potissime in rebus creatis est enim naturalis potentia. Si ergo habet rationem quanti, hoc est per comparisonem ad obiectum siue per comparisonem ad id in quo agit. Si igitur nihil est in loco nisi per suam quantitatem, spiritum esse in loco nihil est aliud quam in loco operari. Cum igitur uirtus sua secundum quam ei quantitas competit habeat rationem quanti ut comparatur ad obiectum in quod agit, bene dictum est angelum esse in loco per operationem»).

<sup>11</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 52 a. 1 co.: «Angelo conuenit esse in loco, aequiuoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum tactum dimensionum quantitatis. Quae quidem in Angelis non est; sed est in eis quantitas uirtualis. Per applicationem igitur uirtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; uel quod habeat situm in continuo. Haec enim conueniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionum. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua uirtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea».

<sup>12</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 1, ad 2, f. 195ra B.

<sup>13</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co.

«E» Sed hoc aliis non uidetur conueniens. Immo semper angeli sunt alicubi<sup>f</sup>, quod apparet ex connexione uniuersi. «Vniuersum enim cum debeat poni in optima dispositione»<sup>14</sup> oportet quod totum<sup>g</sup> sit ordinatum et connexum. Cum enim sit «unus princeps, dignum est ut eius principatus sit unus et connexus»<sup>15</sup>; «uniuersum autem prima diuisione diuiditur in substantiam corporalem et spiritualem, quas partes oportet esse connexas. Non est autem connexio ubi non est contactus. Huiusmodi autem contactus non potest esse per continuationem uel contiguationem quia huiusmodi contactus est solum corporum: oportet igitur esse per uirtutem et operationem. Semper ergo spiritualis substantia circa corpus aliquod operatur. Hec autem operatio non semper est transmutatio corporis, sed aliqua uirtutis applicatio circa ipsum. Vnde cum dicimus angelos esse in celo empireo, celum empireum non transmutant, sed circa ipsum aliquo modo<sup>h</sup> suam uirtutem applicant, ratione cuius ibi esse dicuntur. Sunt ergo angeli in loco per operationem et semper contingit eos esse alicubi propter connexionem uniuersi»<sup>16</sup>.

[52ra] [I Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum unus angelus possit esse in pluribus locis simul et uidetur quod sic.

«T» «Dicit enim Damascenus quod angelus ubi operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul»<sup>17</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicit Damascenus<sup>18</sup> quod angeli dum sunt in celo non sunt in terra»<sup>19</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod unus angelus non potest esse in pluribus locis simul<sup>i</sup>. Cuius ratio est quia sicut dictum est<sup>j</sup> «angelus est in loco per<sup>k</sup> applicationem uirtutis sue ad

<sup>14</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 1, co., f. 195ra A («Vniuersum in optima dispositione poni debet»).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, AB («uniuersum totum autem prima diuisione in duas diuiditur: in spiritualem et corporalem creaturam; oportet ergo has partes connexas esse. Non est autem connexio ubi non est contactus aliquis: ergo spirituales substantie ut angeli semper debent habere aliquem contactum ad corporalia, ut non sit dare horam in qua huiusmodi uniuersus quantum ad aliquas suas partes inconnexum remaneat. Huiusmodi autem contactus non potest esse per continuationem uel per contiguationem quia huiusmodi contactus est solum corporum: oportet ergo esse per uirtutem et operationem. Semper ergo quelibet spiritualis substantia circa aliquod corpus aliquam operationem habet. Hec autem operatio non est semper corporis transmutatio, sed est aliqua uirtutis applicatio circa ipsum. Vnde cum dicimus angelos esse in celo empireo, ideo celum empireum non transmutat, sed aliquo modo circa tale celum uirtutem suam applicant, ratione cuius ibidem esse dicuntur. Sunt ergo angeli in loco per operationem et semper contingit eos alicubi esse propter uniuersi connexionem»).

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 2 arg. 3: «Damascenus dicit quod ubi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam, *Gen.* XIX. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul».

<sup>18</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 17, p. 300 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 3: PG 94, col. 869A: text. lat. col. 870A).

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 2 sed c.

locum<sup>1</sup>»<sup>20</sup>. Sed «angelus est uirtutis et essentie finite»<sup>21</sup>. Vnde sequitur quod non sit in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Deus autem cuius uirtus est infinita, ubique est, ut supradictum est<sup>22</sup>.

Sciendum tamen quod licet unus angelus non sit nisi in uno loco tantum, ille tamen locus non<sup>m</sup> est necessarium ut sit<sup>n</sup> punctualis sed, uel diuisibilis uel indiuisibilis uel maior uel minor, secundum quod uoluntarie applicat suam uirtutem<sup>o</sup> ad corpus maius uel minus<sup>p</sup>. Vnde totum corpus cui per uirtutem suam primo<sup>q</sup> applicatur correspondet ei ut unus locus<sup>23</sup>.

Sic igitur quattuor<sup>f</sup> concludere possumus.

⟨E⟩ ⟨1⟩ Primum est quod angelus non potest esse in tam paruo<sup>s</sup> loco quin possit esse in minori cum uoluntarie uirtutem suam applicet.

⟨2⟩ Secundum est quod potest esse in tam magno quod non potest<sup>t</sup> esse in maiori cum sit uirtutis finite.

⟨3⟩ Tertium est quod potest esse in pluribus locis ut ordinantur ad unum.

⟨4⟩ Quartum est quod in pluribus locis ut plura sunt esse non potest, cum diffiniatur ad locum<sup>24</sup>.

⟨T⟩ Ex dictis etiam «patet quod diuersimode esse in loco conuenit corpori et angelo et Deo. Nam corpus dicitur esse in loco circumscripitiue, quia commensuratur loco; angelus autem non circumscripitiue cum non commensuretur loco, sed diffinitiuue. quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem nec circumscripitiue neque diffinitiuue quia est ubique»<sup>25 u</sup>.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, co.: «Unde cum Angelus sit in loco per applicationem uirtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum».

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*: «Divina autem uirtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium, et ideo sua uirtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique».

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*: «non est necesse quod determinetur ei unus locus indiuisibilis secundum situm; sed vel diuisibilis vel indiuisibilis, vel maior vel minor, secundum quod uoluntarie applicat suam uirtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam uirtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus». Cf. *ID.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 3 a. 2 co.: «Angelus est in uno loco tantum; se dille locus potest esse diuisibilis vel indiuisibilis, aut magnus aut paruus, secundum quod operatio eius immediate ad magnum vel magnum terminatur».

<sup>24</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 2, co., f. 195rb H: «Notandum ergo quod ut bene pateat ueritas quesiti quinque declaranda sunt. Primo quod angelus non potest esse in loco punctuali. Secundo quod non potest esse in tam paruo loco quin possit esse in minori. Tertio quod potest esse in tam magno quod non potest esse in minori. Quarto quod esse potest in pluribus locis: ut ordinatur ad aliquid unum. Quinto quod in pluribus locis ut plura sunt esse non potest».

<sup>25</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 52 a. 2 co.: «Sic igitur patet quod diuersimode uesse in loco conuenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscripitiue, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscripitiue, cum non commensuretur loco, sed definitiuue, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscripitiue neque definitiuue quia, est ubique»; cf. *ID.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 3 a. 1 co.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia angelus operatur in pluribus locis et cetera, dicendum quod «totum illud cui immediate applicatur uirtus angeli, reputatur ut unus locus eius»<sup>26</sup>.

[I Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum plures angeli possint esse simul<sup>y</sup> in uno loco et uidetur quod sic.

⟨T⟩ «Plus enim differt angelus et corpus quam duo angeli; sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco. Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco»<sup>27</sup>.

In contrarium tamen est quia «due anime non possunt esse in eodem corpore. Ergo et pari ratione nec duo<sup>w</sup> angeli in eodem loco»<sup>28</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod «duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et huius ratio est quia impossibile est quod due cause complete sint immediate unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: una enim est forma proxima unius rei et unum est proximum mouens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem: quia nullus eorum est perfectus motor, cum uirtus uniuscuiusque sit insufficiens ad mouendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes uirtutes eorum congregantur ad unum motum faciendum. Vnde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod uirtus eius immediate contingit<sup>x</sup> locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest nisi unus angelus esse in uno loco»<sup>29</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia angelus et corpus sunt simul et cetera, dicendum quod «angelus et corpus non eodem modo comparantur ad locum nec eodem modo sunt in loco»<sup>30</sup> et ideo possunt esse in eodem loco sed duo angeli eodem modo comparantur ad locum<sup>31</sup> et ideo in eodem loco esse non possunt sicut nec duo corpus. Et ex hoc posset sumi alia specialis ratio ad probandum quod duo angeli non sunt in eodem loco.

---

<sup>26</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 52 a. 2 ad 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, a. 3, arg. 2: «Plus differt Angelus et corpus quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco, quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV *Physic.* Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco».

<sup>28</sup> *Ibid.*, sed c.: «duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo Angeli in eodem loco».

<sup>29</sup> *Ibid.*, co.: «duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum mouens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum uirtus uniuscuiusque sit insufficiens ad mouendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes uirtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod uirtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest nisi unus Angelus esse in uno loco».

<sup>30</sup> *Ibid.*, ad 2: «Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco, unde ratio non sequitur».

<sup>31</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, I princ., q. 3, ad 1, f. 196ra G: «duo tamen angeli ad sua loca quodammodo uniformiter comparantur».

[52rb] [II Princ.]

Postea queritur de secundo scilicet de motu angeli circa quod queruntur tria. Primo utrum angelus moueatur. Secundo utrum pertranseat medium motu suo. Tertio utrum motus eius sit in tempore uel in instanti<sup>32</sup>.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum angelo competat moueri localiter<sup>y</sup>. Et uidetur quod non.

«Motus enim est actus imperfecti, ut dicitur in III *Physicorum*<sup>33</sup> quia est actus existentis in potentia. Sed angelus non est imperfectus. Ergo non mouetur localiter»<sup>34</sup>.

In contrarium tamen est<sup>z</sup> quia «esse immutabilem<sup>aa</sup> est proprium<sup>bb</sup> solius Dei. Igitur angelo non conuenit. Potest ergo moueri»<sup>35</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «triplex motus angeli inuenitur a sanctis traditus. Vnus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit *Dionysius* in libro *De diuinis nominibus*. Secundus motus angeli est per tempus, qui nichil est aliud quam successio cogitationum et affectionum et hunc ponit<sup>36</sup> Augustinus<sup>37</sup> et habetur in littera sed talis successio largo modo dicitur motus<sup>cc</sup>. Tertius motus est secundum locum, et hic eis attribuitur auctoritate Ambrosii<sup>38</sup> in littera»<sup>39</sup>. Mouetur ergo angelus secundum locum.

---

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 196rb GH: «Deinde queritur de motu angeli. Et circa hoc queruntur tria. Primo utrum angelus moueatur. Secundo utrum pertranseat medium. Tertio de mensura motus eius»; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 pr.

<sup>33</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* III, 2, 201 b 31-33. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 103, 8-10: «(...) motus quidem actus videtur esse, imperfectus autem; causa autem est quoniam imperfectum est possibile, cuius est causa».

<sup>34</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53, a. 1, arg. 2: «Motus est actus imperfecti, ut dicitur in III *Physic.* Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter»; cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 arg. 1: «secundum philosophu, motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus».

<sup>35</sup> *Ibid.*, sed c. 1: «Immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est. Ergo Angelo non conuenit. Potest ergo moueri».

<sup>36</sup> Cf. *ID.*, *Quaestiones de quodlibet* I, q. 3 a. 2 ad 1: «motus Angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum praedictarum motus eius dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quodlibet*, ed. R.-A. Gauthier, in *ID.*, *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXV, Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris 1996).

<sup>37</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram* VIII, 26: CSEL 28/1, p. 265, 1-22.

<sup>38</sup> AMBROSIIUS, *De Spiritu Sancto* I, 10, 115-11, 116: PL 16, coll. 731C-732B.

<sup>39</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 1 co.: «triplex motus Angeli inuenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nom., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectual descendit originaliter a

Sed tamen considerandum, quod sicut esse in loco equivoce conuenit corpori et angelo, ita et moueri secundum locum. «Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Vnde oportet quod et motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, sunt prius et posterius in motu locali corporis. Sed angelus est in loco non ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Vnde motus angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim angelus est in loco secundum contactum uirtutis, ut dictum est, necesse est quod motus angeli in loco nichil aliud sit quam diuersi contactus diuersorum locorum successiue et non simul: quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quedam inueniri. Quia, ut dictum est, nichil prohibet angelo assignare locum diuisibilem, per contactum sue uirtutis; sicut corpori assignatur locus diuisibilis, per contactum sue magnitudinis. Vnde sicut corpus successiue, et non simul, dimittit<sup>dd</sup> locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius, ita angelus successiue potest dimittere locum diuisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare;

---

Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, inquantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferior, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Inuenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione uerbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in Lib. 5 *Physic.*, probatur Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moueri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo conuenit Angelo moueri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco inquantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diuersis locis, ideo successio talium operationum per quas in diuersis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operatione ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diuersa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur». Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* IV, 8, p. 153, 4-9.



et sic motus eius non erit continuus»<sup>40</sup>. Sic igitur apparet quod angelo competit moueri localiter et per quem modum.

Ad illud quod obicitur in contrarium quia motus est actus imperfecti et cetera, dicendum quod «modus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem uirtutis, est existentis in actu: quia uirtus rei est<sup>ee</sup> secundum quod actu est»<sup>41</sup>.

Vnde talis motus non est propter indigentiam angeli, sed potius eius circa quod operatur<sup>42</sup>.

[II Princ., q. 2]

⟨T⟩ Secundo queritur utrum angelus cum mouetur de necessitate transeat medium. Et uidetur quod non.

«Angelus enim est simplicioris substantie quam anima nostra. Sed anima nostra potest transire sua cogitatione de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nichil cogitando de Ytalia, que est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad<sup>ff</sup> aliud non per medium»<sup>43</sup>.

In contrarium tamen est quia «si angelus mouetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non mouetur, sed mutatus<sup>gg</sup> est. Sed ante omne mutatum esse precedit moueri: ergo alicubi [52va] existens mouebatur, sed non dum erat in termino a quo. Mouebatur ergo dum erat in medio et ita oportet quod pertranseat medium»<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 1 co.: «Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV *Physic.* Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum uirtutis, ut dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diuersorum locorum successive et non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est, nihil prohibet Angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae uirtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus eius non erit continuus».

<sup>41</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 53 a. 1 ad 2.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, ad 3: «motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius».

<sup>43</sup> *Ibid.*, a. 2 arg. 2: «Angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium, possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium».

<sup>44</sup> *Ibid.*, sed c.

Ad istam questionem est intelligendum quod circa hoc sunt<sup>hh</sup> due famose et sollempnes oppiniones.

⟨T⟩ Quidam enim dicunt<sup>45</sup>, quod angelus cum mouetur potest transire et non transire medium et potest transire pauca uel multa media<sup>46</sup>. Et huius ratio est quia «substantia angeli non est subdita loco<sup>ii</sup> ut contenta, sed superior eo ut continens. Vnde non oportet quod sequatur leges loci in suo motu, sicut corpus quod mensuratur et continetur sub loco. Vnde in potestate angeli est applicare se loco prout uult uel per medium uel sine medio»<sup>47</sup>.

⟨E⟩ Alii uero dicunt quod angelus in motu suo semper oportet quod pertranseat medium, quod sic patet. Motus enim localis angeli<sup>jj</sup> «nichil est aliud quam successio operationum, sicut motus localis corporis est successio commensurationum»<sup>48</sup>. Non igitur potest intelligi quod angelus transeat de loco ad locum sine medio nisi etiam intelligatur quod prius operetur in uno loco et postea in alio absque hoc quod operetur in loco medio, sed hoc stare non potest quod operetur in extremis et non in medio. Licet enim natura angeli in se considerata loco non egeat, «tamen si consideramus angelum ut est pars uniuersi nunquam est dare quin sit in aliquo loco: aliter enim uniuersum non esset connexum et unum, ut supra dictum fuit<sup>kk</sup>»<sup>49</sup>.

Et si obiciatur quia potest operari nunc in una ciuitate et postea in alia non<sup>ll</sup> operando in uia media, dicendum quod «operari <per> angelum<sup>mmm</sup> alicubi secundum quod de operatione eius hoc loquimur dupliciter potest contingere. Primo quod ex tali operatione sequatur transmutatio circa illud in quo est et sic potest habere ueritatem quod potest operari in una ciuitate et postea in alia, absque hoc quod operetur in medio, quia non oportet totum medium transmutari, per quod est transitus eius. Sed sic loquendo de loco angeli non semper angelus est in loco<sup>nn</sup>. Nam cum est in

---

<sup>45</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2 co.: «Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in loco non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utriusque, ut credo, verum dicunt secundum aliquid».

<sup>46</sup> Cf. *ibidem* («secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire Omnia media vel quaedam vel nullum»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 2, co., f. 197rb F: «aliqui uolentes concordare opinionem utramque dixerunt quod angelus potest transire medium et non transire: et transire multa et pauca media sicut placet ei».

<sup>47</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 2 co.: «Quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens, unde in potestate eius est applicare se loco prout uult, vel per medium vel sine medio». Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 2, co., f. 197rb G: «natura angeli est absoluta a loco».

<sup>48</sup> *Ibidem* («motus localis alicuius nihil est aliud quam successio eius secundum quod est in loco; et motus corporum nihil est aliud quam successio commensurationum, quia ex eo quod corpora successiue se commensurant locis uel spatiis dicuntur moueri per spatia uel per loca»).

<sup>49</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 2, co., f. 197rb H: «tamen si consideramus angelum ut est pars uniuersi, nunquam est dare quin sit in aliquo loco, aliter enim uniuersum non esset connexum et principatus summi principis qui Deus est non esset unus, ut superius tactum fuit». Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 61 a. 3 co.: «Angeli enim sunt quaedam pars uniuersi, non enim constituunt per se unum uniuersum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius uniuersi conueniunt».

celo empireo nichil de illo transmutat. Alio modo sumitur operatio angeli pro qualicumque<sup>oo</sup> applicatione uirtutis et talis operatio sufficit ad hoc quod angelus sit in loco, quia, ut dictum est supra, angeli sunt in celo empireo ut in loco ad quem aliquo modo uirtutem suam applicant nichil de illo transmutantes et sic accipiendo operationem angeli nunquam operantur in una ciuitate et postea in alia, quin aliquo modo uirtutem suam applicant ad medium. Hec autem applicatio non semper est, quia ibi habeant aliquid operari uel transmutare, sed quia sic requirit ordo et connexio uniuersi»<sup>50</sup> pp.

Ad illud ergo quod obicitur quia anima potest sua cogitatione ire de uno extremo in aliud absque medio, dicendum quod non est simile de angelo et anima. «Angelus enim dum mouetur localiter applicatur eius essentia diuersis locis; anime autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitate sunt in ipsa»<sup>51</sup>.

[II Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum motus localis<sup>qq</sup> angeli sit in tempore uel in instanti. Et uidetur quod sit in instanti.

⟨T⟩ «Motus<sup>52</sup> enim angeli secundum locum est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut patet in VI *Physicorum*<sup>53</sup> sicut illuminatio, generatio et corruptio et huiusmodi, quare multo magis et mutatio angeli»<sup>54</sup>.

In contrarium est quia omnis successio reducitur ad tempus. Cum igitur in motu angeli sit successio, manifestum est quod motus angeli est in tempore et non<sup>ff</sup> in instanti.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod motus localis angeli non est in instanti, sed in tempore. «Cuius ratio est quia in omni motu est prius et posterius et similiter in motu angeli. Sed

---

<sup>50</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 2, ad 2, f. 197va KL («operari per angelum alicubi secundum quod de operatione eius loquimur dupliciter potest contingere. Primo quod ex tali operatione sequatur transmutatio circa illud in quo est et sic uerum est quod dicitur, quia potest operari in una ciuitate et postea in alia absque hoc quod operetur in medio, quia non oportet totum medium transmutari, per quod est transitus eius. Sed sic loquendo de loco angeli non semper angelus est in loco. Nam cum est in celo empyreo nihil de illo celo transmutat. Alio modo potest sumi operatio angeli pro qualicumque applicatione uirtutis et talis operatio sufficit ad hoc quod angelus sit in loco, quia, ut tactum est, angeli sunt in celo empyreo ut in loco ad quem aliquo modo uirtutem suam applicant, nihil de illo transmutantes et sic accipiendo operationem angeli nunquam operantur in una ciuitate et postea in alia, quin aliquo modo uirtutem suam applicant ad medium. Hec autem applicatio non semper est, quia ibi habeant uel indigeant aliquid operari, sed quia sic requirit ordo et connexio uniuersi»).

<sup>51</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 53 a. 2 ad 2: «angelus dum mouetur localiter, applicatur eius essentia diuersis locis; anime autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa»

<sup>52</sup> Cf. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 37, II pars, II princ., q. 3, co., f. 199va L: «quamdiu durat motu non est mutatio que est terminus motus».

<sup>53</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* VI, 4, 234 b 10-20. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 229, 15-230, 3.

<sup>54</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 1: «Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in VI *Physic.*, Commentator dicit, sicut illuminatio, generatio et corruptio et huiusmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli».

prius et posterius motus numeratur secundum<sup>ss</sup> tempus<sup>55</sup>: hoc enim est «tempus scilicet numerus prioris et posterioris in motu»<sup>56</sup>. Vnde oportet quod motus angeli sit in tempore et non in instanti. Est tamen considerandum quod<sup>tt</sup> istud tempus quo mensuratur motus angeli [52vb] «non est idem cum tempore quod numerat motum celi et quo mensuratur omnia corporalia, que habent mutabilitatem ex motu celi. Motus enim angeli non dependet ex motu celi»<sup>57</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia alique mutationes corporales sunt in instanti et cetera dicendum quod non sequitur. Omnes enim ille mutationes que instantanee dicuntur sunt termini alicuius motus continui<sup>uu</sup>, sicut illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis et generatio et corruptio sunt terminus alterationis<sup>58</sup>, «sed motus localis angeli non est terminus<sup>vv</sup> alicuius alterius motus continui sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens»<sup>59</sup>.

---

<sup>a</sup> Hebdomadibus] Ebdogmadibus.

<sup>b</sup> Angelo] conueniunt esse *scrib. et del.*

<sup>c</sup> Applicationem] (i)g(itur) *scrib. et del.*

<sup>d</sup> Nusquam] numquam *scrib. et corr.*

<sup>e</sup> Et etiam... operationem] *add. in marg.*

<sup>f</sup> Alicubi] cuius *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Totum] sit ordinatum et connexum *scrib. et del.*

<sup>h</sup> Modo] su(am) *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Simul] Ad cuius euidenciam est sciendum quod *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Cuius ratio... dictum est] *add. in marg.*

<sup>k</sup> Per] a(pplicationem) *scrib. et del.*

<sup>l</sup> Sue ad locum] *add. in marg.*

<sup>m</sup> Non] debet intelligi *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Est necessarium ut sit] *add. in marg.*

<sup>o</sup> Virtutem] ad corpus *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Vel minus] *add. in marg.*

<sup>q</sup> Primo] *add. in marg.*

<sup>r</sup> Quattuor] iiii<sup>or</sup>] dicere *scrib. et del.*

<sup>s</sup> Paruo] corpore *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Potest] esse *scrib. et del.*

<sup>u</sup> Ex dictis... est ubique] Nota *add. in marg.*

<sup>v</sup> Simul] *add. in marg.*

<sup>w</sup> Duo] co(rpora) *scrib. et del.*

<sup>x</sup> Contingit] attingit *scrib. et corr.*

<sup>y</sup> Moueri localiter] *add. in marg.*

<sup>z</sup> Est] esse *scrib. et del.*

<sup>aa</sup> Immutabilem] *add. in marg.*

<sup>bb</sup> Proprium] proprius.

<sup>cc</sup> Sed talis successio largo modo dicitur motus] *add. in marg.*

---

<sup>55</sup> ID., *S. th.* I, q. 53 a. 3 sed c.: «Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli; cum in eo sit prius et posterius».

<sup>56</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 arg. 5: «numerus prioris et posterioris in motu est tempus».

<sup>57</sup> ID., *S. th.* I, q. 53 a. 3 co.

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*: «Omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus aliterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis». Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 37 q. 4 a. 3 ad 1: «omnes illae mutationes quae instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.».

<sup>59</sup> ID., *S. th.* I, q. 53 a. 3 co.

- 
- <sup>dd</sup> Dimittit] cor(pus) *scrib. et del.*  
<sup>ee</sup> Est] secundum *scrib. et del.*  
<sup>ff</sup> Ad] in *scrib. et corr.*  
<sup>gg</sup> Mutatus] mutatum.  
<sup>hh</sup> Sunt] *add. in marg.*  
<sup>ii</sup> Loco] unde *scrib. et del.*  
<sup>jj</sup> Angeli] *add. in marg.*  
<sup>kk</sup> Fuit] et ideo *scrib. et del.*  
<sup>ll</sup> Non] s *scrib. et del.*  
<sup>mmm</sup> Angelum] secundum *scrib. et del.*  
<sup>nn</sup> Loco] et forte *scrib. et del.*  
<sup>oo</sup> Qualicumque] o *scrib et del*  
<sup>pp</sup> Et si obiciatur... connexio uniuersi] Nota *add. in marg.*  
<sup>qq</sup> Localis] *add. in marg.*  
<sup>rr</sup> Et non] *add. in marg.*  
<sup>ss</sup> Secundum] tempore *scrib. et del.*  
<sup>tt</sup> Quod] illud *scrib. et del.*  
<sup>uu</sup> Continui] *add. in marg.*  
<sup>vv</sup> Terminus] alterius *scrib. et del.*

⟨Distinctio XXXVIII⟩

*Nunc ergo ad propositum et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera queruntur quinque<sup>a</sup>. Primo utrum scientia Dei sit causa rerum. Secundo utrum<sup>b</sup> sit<sup>c</sup> inuariabilis. Tertio utrum sit enuntiabilem. Quarto utrum sit non entium. Quinto utrum sit contingentium.

[Q. 1]

Queritur ergo primo utrum scientia Dei sit causa rerum et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Scibile enim prius est scientia et mensura eius, ut dicitur in X *Metaphysice*<sup>1</sup>. Sed id quod est posterius et mensuratum non potest esse causa prioris. Ergo scientia Dei non est causa rerum»<sup>2</sup>.

⟨In contrarium tamen est quod dicit Augustinus in XV<sup>d</sup> *De Trinitate*<sup>3</sup> quod *uniuersas creaturas et corporales et spirituales non quia sunt ideo nouit Deus sed ideo sunt quia nouit*<sup>4</sup>. Et Commentator etiam in XII *Metaphysice*<sup>5</sup> assignans differentiam inter scientiam Dei et nostram dicit quod scientia Dei est causa entis. Ens autem est causa scientie nostre<sup>6</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod scientia<sup>e</sup> Dei est causa rerum quod ex hoc patet. «Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificia. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis<sup>f</sup>. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* I, 6, 1057 a 9-10. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 210, 379-380: «Videbitur enim utique scientia metrum esse, scibile uero quod mensuratur».

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 8 arg. 3: «Scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X *Metaphysi.* Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum». Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, I Princ., q. 1, sed c., f. 201vb N.

<sup>3</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate* XV, 13: CCSL 50A, p. 495, 30: «Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo nouit; sed ideo sunt quia nouit».

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 8 sed c.: «Sed contra est quod dicit Augustinus, XV *De Trin.*, *uniuersas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo nouit Deus; sed ideo sunt, quia nouit*».

<sup>5</sup> AVERROES, *In Metaph.*, XII, text. comm. 51, 337ra B: «Et ideo hoc nomen scientia equiuoce dicitur de scientia sua et nostra. Sua enim scientia est causa entis: ens autem est causa nostrae scientiae».

<sup>6</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, I Princ., q. 1, co., f. 201vb Q: «Hoc idem XII *Metaphysice* Commentator expresse dicit cum ait quod hoc nomen scientia aequiuoce dicitur de scientia Dei et nostra, scientia enim Dei esse causa entis. Ens autem est causa scientie nostre».

adiungatur ei inclinatio ad effectum, que est per uoluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX *Metaphysice*<sup>7</sup>. Manifestum est autem quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Vnde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet uoluntatem coniunctam. Vnde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consueuit nominari scientia approbationis<sup>8</sup> et propter<sup>g</sup> hoc etiam malorum et non entium ad que uoluntas non inclinatur scientia Dei non est causa.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scibile prius est scientia et cetera, dicendum quod Philosophus loquitur de scientia nostra. «Res enim naturales sunt medie inter scientiam<sup>h</sup> Dei et nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per scientiam suam est causa. Vnde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et sunt mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales et est mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa facta capit»<sup>9</sup>.

[Q. 2]

«T» Secundo queritur utrum scientia Dei<sup>i</sup> sit<sup>j</sup> inuariabilis et uidetur quod sic.

«Quicquid enim Deus potest facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat et sic scientia sua potest uariari per augmentum et diminutionem»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 2, 1046 b 4-24. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 181, 54-73: «Et que [*scil.* omnes artes et factiue scientie] quidem, cum ratione omnes contrariorum sunt eodem, et que irrationabiles una unius; ut calideum calefacendi solum, medicatiua autem infirmitatis et sanitatis. Causa autem quia ratio est scientia; ratio autem eadem ostendit rem et priuationem, tamen non similiter, et est ut amorum, est autem ut existentis magis. Quare necesse et tales scientias esse quidem contrariorum, esse uero huius quidem secundum se illius uero non secundum se; et enim ratio huius quidem secundum se illius uero modo quodam secundum accidens. Nam negatione et ablatione ostendit contrarium; etenim priuatio prima contrarium, hec autem ablatio ulterius. Quoniam autem contraria non fiunt in eodem, scientia autem potentia in habendo rationem, et anima motus habet principium: salubre quidem sanitatem solum facit et calefactiuum caliditatem et infrigidatiuum frigiditatem, sciens uero ambo. Est enim amorum quidem ratio, non similiter autem, et in anima que habet motus principium; quare ambo ab eodem principio mouebit ad ipsum copulans. Propter quod secundum rationem potentia sine ratione potentibus faciunt contraria; unum enim principium continetur ratione».

<sup>8</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 8 co.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ad 3 («res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per scientiam suam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit»).

<sup>10</sup> *Ibid.*, a. 15 arg. 2: «Quicquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest uariari per augmentum et diminutionem».

In contrarium tamen est quod dicitur in canonica *Jacobi*<sup>11</sup> quod apud Deum non est transmutatio nec uicissitudinis obumbratio<sup>12</sup>.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis. Ad primum istorum dicendum est quod scientia Dei nullo modo est uariabilis quod sic patet. Variatio enim in scientia non potest esse nisi ex parte scientis uel ex parte rei scite. Ex parte [53ra] quidem rei scite scientia uariatur quando re mutata existimatio de re incipit esse falsa, que prius erat uera uel e contrario, quod in diuina scientia accidere non potest. Nam intuitus eius fertur in omnes res<sup>13</sup> secundum quemlibet statum earum, ut infra patebit. Ex parte etiam scientis Dei scientia uariari non potest: «scientia enim Dei est eius substantia, que omnino immutabilis est. Vnde manifestum est quod<sup>k</sup> scientiam Dei omnino inuariabilem esse»<sup>14</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quod Deus potest plura facere quam facit ergo plura scire quam scit, dicendum quod «Deus scit etiam ea que potest facere et non facit. Vnde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod posset plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam uisionis, secundum quam dicitur scire ea que secundum aliquod tempus sunt in actu. Ex hoc tamen quod Deus scit quod aliqua possunt esse que non sunt<sup>1</sup> uel non esse que sunt, non sequitur quod scientia sua sit uariabilis, sed quod cognoscat rerum uariabilitatem. Si tamen aliquid esset cuius esse prius Deus nesciuisset et postea sciret, esset eius scientia uariabilis. Sed hoc esse non potest, quia quicquid est uel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in suo eterno scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab eterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit scire plura quam sciat, quia hec propositio implicat quod nesciuerit et postea sciat»<sup>15</sup>.

Ad illud quod postea querebatur utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus, dicendum quod omnis cognitio fit secundum modum cognoscentis et non secundum modum rei cognite. Vnde cum in Deo sit summa et inuariabilitas manifestum est quod eius cognitio est uniformis de omnibus

---

<sup>11</sup> Cf. *Gc* 1,17.

<sup>12</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, I Princ., q. 2, sed c., f. 202rb E: «ut dicitur *Jacobo* I: Apud ipsum non est transmutatio: sed scientia sua est idem quod ipse».

<sup>13</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 co.: «eius intuitus fertur ab aeterno super omnia».

<sup>14</sup> *Ibid.*, a. 15 co.: «cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam Dei omnino inuariabilem esse».

<sup>15</sup> *Ibid.*, ad 2: «Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam uisionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, uel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit uariabilis, sed quod cognoscat rerum uariabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nesciuisset et postea sciret, esset eius scientia uariabilis. Sed hoc esse non potest, quia quicquid est uel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod nesciuerit et postea sciat».



omnia enim in eo sunt unum. Posset tamen distingui dicta propositio. «Cum enim queritur utrum Deus uniformiter omnia cognoscat distinguendum est, quia adverbium potest dicere uel modum actus cognitionis, et sic uerum: modus enim actus cognitionis sequitur modum cognoscentis ut dictum est; uel potest dicere modum obiecti, scilicet cogniti, et sic falsum est. Licet enim scientia Dei uniformiter se habeat ad res, res tamen non uniformiter se habent ad scientiam Dei. Vnde Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei, unde scit diuersis diuersos modos inesse; et simile dicendum est ad omnes similes questiones»<sup>16</sup>.

[Q. 3]

⟨T⟩ Tertio queritur utrum Deus cognoscat enuntiabilia. Et uidetur quod non.

«Cognoscere enim enuntiabilia conuenit intellectui nostro secundum quod componit et diuidit; sed intellectum diuino nulla est compositio. Ergo non cognoscit enuntiabilia»<sup>17</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicitur in *Psalmo*<sup>18</sup>: *Dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia»<sup>19</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quicquid est in potentia sua uel creature; necesse est quod Deus sciat omnia<sup>m</sup> enuntiabilia que formari possunt; sed tamen sciendum quod sicut scit materialia immaterialiter et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia<sup>n</sup> que de homine predicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic representat unum quod non representat aliud. Vnde intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia que ei insunt intelligimus; sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea que seorsum diuisim intelligimus oportet nos in unum redigere per modum compositionis uel diuisionis, enuntiationem formando. [53rb] Sed species intellectus diuini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum

---

<sup>16</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 2 co.: «Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic uerum est: uel modum obiecti, et sic falsum est. Quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diuersis diuersos modos inesse; et simile dicendum est ad omnes similes quaestiones».

<sup>17</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 14 arg. 1. Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 2

<sup>18</sup> Cf. *Sal* 93,11.

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 14 sed c.: «Sed contra est quod dicitur in *Psalmo* XCIII, *dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia».

omnia. Vnde, intelligendo essentiam suam, cognoscit<sup>o</sup> essentias omnium et quecumque eis accidere possunt»<sup>20</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia in intellectu diuino nulla est compositio et cetera, dicendum quod «illa ratio procederet si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium»<sup>21</sup>.

[Q. 4]

⟨T⟩ Quarto queritur utrum Deus cognoscat non entia et uidetur quod non.

«Scientia enim Dei est causa scitorum ab ipso, sed non est causa non entium, quia quod<sup>P</sup> non est non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus»<sup>22</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicit Apostolus *ad Romanos*: *qui uocat ea que non sunt tanquam ea que sunt*»<sup>23</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «quicquid cognoscitur, oportet aliquo modo esse»<sup>24</sup>. Quod enim nullo modo est, nullo<sup>q</sup> modo cognoscitur. «Deus autem scit omnia quecumque sunt quocumque modo. Nichil autem prohibet ea que non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter autem sunt ea que actu sunt. Ea uero que non sunt actu, sunt in potentia uel ipsius Dei uel creature; siue in potentia actiua siue passiuua siue in potentia oppinandi uel ymaginandi uel quocumque modo significandi. Quecumque igitur possunt per creaturam fieri uel cogitari uel dici uel etiam quecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum que actu non sunt, est attendenda quedam diuersitas. Quedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen uel fuerunt uel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia uisionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, co.: «cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creature, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine predicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed diuisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus diuini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt».

<sup>21</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*, a. 9 arg. 3: «Scientia Dei est causa scitorum ab ipso, sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus».

<sup>23</sup> *Ibid.*, sed c.: «Sed contra est quod dicit apostolus *ad Rom. IV*, *qui uocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*».

<sup>24</sup> *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 38 q. 1 a. 4 co.

measuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia que sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter. Quedam uero sunt, in potentia Dei uel creature, que tamen non sunt nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam uisionis, sed simplicis intelligentie. Quod ideo dicitur, quia ea que uidentur apud nos, habent esse distinctum extra uidentem»<sup>25</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scientia Dei est causa rerum et cetera, dicendum quod «scientia Dei est causa rerum, uoluntate adiuncta, ut supra dictum est. Vnde non oportet quod quecumque scit Deus sint uel fuerunt uel futura sint<sup>f</sup>, sed solum ea que uult esse uel permittere esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint»<sup>26</sup>.

[Q. 5]

Quinto queritur utrum scientia Dei sit futurorum contingentium et uideatur quod non.

⟨T⟩ «A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium»<sup>27</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicitur in *Psalmo*<sup>28</sup>: *Qui finxit singillatim corda eorum qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia»<sup>29</sup>.

Ad istam questionem dicendum est «quod cum supra ostensum sit quod Deus scit omnia non solum que sunt actu, sed que sunt in potentia sua uel creature; horum autem quedam sunt

---

<sup>25</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 9 co.: «Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea uero quae non sunt actu, sunt in potentia uel ipsius Dei uel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, uel imaginandi, uel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri uel cogitari uel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen uel fuerunt uel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia uisionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate measuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter. Quedam uero sunt, in potentia Dei uel creaturae, quae tamen non sunt nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam uisionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae uidentur apud nos, habent esse distinctum extra uidentem».

<sup>26</sup> *Ibid.*, ad 3: «scientia Dei est causa rerum, uoluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint uel fuerunt uel futura sint, sed solum ea quae uult esse, uel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint».

<sup>27</sup> *Ibid.*, a. 13 arg. 1.

<sup>28</sup> Cf. *Sal* 32,15.

<sup>29</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 sed c. («Sed contra est quod dicitur in *Psalmo* XXXII, *qui finxit singillatim corda eorum qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia»).

contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius euidenciam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Vno modo in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, nec ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic potest<sup>s</sup> infallibiliter subdi certe cognitioni, utpote sensui uisus, sicut cum uideo Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia<sup>t</sup> causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, in quantum cognoscit ordinem [53va] mutabilem causarum precedentium ad effectus contingentes, sed etiam prout unumquodque est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successiue, non tamen Deus successiue cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur eternitate, sicut et suum esse, eternitas autem tota simul existens, ambit totum tempus, unde omnia que sunt in tempore, sunt Deo ab eterno praesentia, non solum ea ratione quia habet species rerum apud<sup>u</sup> se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur super omnia ab eterno, prout sunt in sua praesentialitate et in actu. Vnde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur diuino conspectui sua praesentialitate, et sunt futura contingentia, suis causis comparata»<sup>30</sup>.

⟨E⟩ Sic igitur quattuor<sup>v</sup> colligere possumus circa cognitionem Dei respectu contingentium, que quattuor<sup>w</sup> probat Boethius <in> V *De consolatio*<sup>31</sup>.

⟨1⟩ Primum est quod Deus contingentia futura cognoscit<sup>32</sup>, quod iam patuit supra.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, co.: «quod cum supra ostensum sit quod Deus scit omnia non solum quae actu sunt, sed quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius euidenciam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui uisus, sicut cum uideo Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successiue, non tamen Deus successiue cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut et suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur super omnia ab aeterno, prout sunt in sua praesentialitate et in actu. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur diuino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata».

<sup>31</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V: CCSL 94, pp. 89, 1-106, 156.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, 4, 4-13: CCSL 94, pp. 96, 19-97, 36.

⟨2⟩ Secundum est quod Deus de futuris contingentibus habet certam et infallibilem scientiam et hoc est quia cognoscit ea non solum prout sunt in suis causis, secundum quem modum sunt indeterminata; sed etiam prout<sup>x</sup> sunt actu in seipsis, secundum quem modum sunt determinata et certa<sup>33</sup>. Et ulterius omnia futura simul cognoscit, licet successiue eueniant, quia cognitio est secundum modum cognoscentis<sup>34</sup>. «Cum<sup>y</sup> igitur Deus sit eternus et in eternitate non sit prius et posterius, totus status rerum temporali uariationi subiectus a Deo presentialiter cernitur»<sup>35</sup>. Vnde omnia ad Deum relata presentia sunt<sup>36</sup>.

⟨3⟩ Tertium est quod «ex hoc quod Deus infallibiliter contingentia futura cognoscit, contingentia a rebus non tollitur, quia, licet Deo omnia sint presentia, uidet tamen contingentia contingenter accidere et necessaria necessario euenire. Et<sup>z</sup> hoc manifestat<sup>aa</sup> Boethius<sup>37</sup> sensibili exemplo; dicit enim: uident enim homines uno intuitu ambulare hominem in terra et solem in celo oriri et quamuis utrumque uno conspectu concernant et in uidendo in neutro decipiantur, sed utrumque infallibiliter possunt asserere, hominis tamen cursum esse uoluntarium iudicant, dicunt tamen esse necessarium ortum solis et propter talem uisionem a cursu non tollitur contingentia nec ab ortu solis necessitas amouetur. Sic et Deus licet uno simplici intuitu totum decursum rerum tam necessariarum quam contingentium presentialiter uideat et in nullo eius<sup>bb</sup> cognitio falli possit, tamen quia uidet contingentia contingenter accidere et necessaria necessario, propter talem uisionem nec contingentia a contingentibus nec necessitas a necessariis amouetur»<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III Princ., q. unica, co., f. 204ra AB: «licet ergo futura contingentia secundum sui naturam indeterminata sint, tamen quia Deus ea presentialiter uidet cum eius scientia eternitate mensuretur contingentium: et secundum sui naturam indeterminatorum Deus certam cognitionem habebit». Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 5, 11-12: CCSL 94, p. 101, 41-51.

<sup>34</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III Princ., q. unica, co., f. 203vb Q: «omnia scita a Deo necessaria esse dicuntur (...) omne enim quod cognoscitur: non secundum sui uim; sed secundum cognoscentis potius comprehenditur facultatem». Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 4, 24-30: CCSL 94, pp. 97, 64-98, 80.

<sup>35</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III Princ., q. unica, co., f. 204ra A («Cum Deus eternus sit et in eternitate prius et posterius esse non possit, nec in ea protensio aliqua inueniri ualeat totus status rerum temporali uariationi subiectus a Deo presentialiter cernitur»).

<sup>36</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 6, 7-14: CCSL 94, pp. 102, 20-103, 52.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, 6, 20-24: CCSL 94, pp. 103, 68-104, 83.

<sup>38</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 38, III Princ., q. unica, co., f. 204ra BC («ex hoc a rebus contingentia non tollatur, quod fuit secundum propositum de facili declarari. Nam licet omnia relata ad diuinam cognitionem ei existant presentia, quia tamen uidet contingentia contingenter accidere et necessaria necessario euenire a rebus necessariis non tollitur necessitas, nec a contingentibus contingentia. Et hoc est quod Boethius ait in declarando ueritatem questionis propositae, dicens quod diuina prenotio rerum naturam proprietatemque non mutat, talia enim apud se presentialiter uidet qualia in tempore olim futura preuenient; nec rerum iudicia confundit, sed uno mentis intuitu tam necessaria quam non necessaria uentura dignoscit, quos exemplo sensibili manifestat. Vident enim homines uno intuitu ambulare hominem in terra et oriri in celo solem et quamuis utrumque uno conspectu concernant et in uidendo in neutro decipiantur, sed utrumque infallibiliter possunt asserere, hominis tamen cursum esse uoluntarium iudicant; dicunt tamen esse necessarium ortum solis et propter talem uisionem a cursu non tollitur contingentia nec ab ortu solis necessitas amouetur. Sic et Deus licet uno simplici intuitu totum decursum rerum tam necessariarum quam contingentium presentialiter uideat et in nullo prescientia eius falli possit; tamen quia uidet contingentia contingenter accidere et necessaria necessario, propter talem uisionem nec contingentia a contingentibus nec necessitas a necessariis amouetur»).

«4» Quartum est quod «unum et idem acceptum prout est in suis causis potest dici<sup>cc</sup> contingens, ad diuinam tamen cognitionem relatum necessitatem contrahit»<sup>39</sup>, cum Deus ipsum cognoscat ut presentialiter habet esse, per quem modum est quodammodo necessarium, quia omne quod est quando est necesse est esse<sup>dd 40</sup>. Et sic patet propositum<sup>ee</sup>.

«T» Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scientia Dei est causa necessaria et cetera, dicendum quod «licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, effectus enim sequitur conditionem cause proxime in necessitate et contingentia, sicut germinatio plante est contingens propter<sup>ff</sup> causam proximam, licet<sup>gg</sup> motus solis, qui est causa prima, sit necessarius<sup>hh</sup>. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scienti Dei, que est causa prima, sit necessaria»<sup>41</sup>.

---

<sup>a</sup> Quinque] V.

<sup>b</sup> Vtrum] *add. in marg.*

<sup>c</sup> Sit] *uniformis scrib. et del.*

<sup>d</sup> XV] V.

<sup>e</sup> Scientia] Dei *scrib. et del.*

<sup>f</sup> Calefactionis] unde manifestum est quod scientia Dei est causa rerum *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Propter] et *scrib. et del.*

<sup>h</sup> Scientiam] Dei *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Dei] de rebus *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Sit] *uniformis et scrib. et del.*

<sup>k</sup> Est quod] *add. in marg.*

<sup>l</sup> Sunt] uel.

<sup>m</sup> Omnia] *add. in marg.*

<sup>n</sup> Omnia] que de *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Cognoscit] en *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Quod] *add. in marg.*

<sup>q</sup> Nullo] nam *scrib. et del.*

<sup>r</sup> Sint] solum *scrib. et del.*

<sup>s</sup> Potest] infallibiliter *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Quia] ca(usa) *scrib. et del.*

<sup>u</sup> Apud] se pre(sentes) *scrib. et del.*

<sup>v</sup> Quattuor] *iiii<sup>or</sup>.*

<sup>w</sup> Quattuor] *iiii<sup>or</sup>.*

<sup>x</sup> Prout] consi *scrib. et del.*

<sup>y</sup> Cum] *lectio dubia*

<sup>z</sup> Et] ponit *scrib. et del.*

<sup>aa</sup> Hoc manifestat] *add. in marg.*

<sup>bb</sup> Eius] eius; p *scrib. et del.*

<sup>cc</sup> Dicit] quod *scrib. et del.*

<sup>dd</sup> Esse] s(ic) *scrib. et del.*

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, C («unum et idem secundum sui naturam acceptum possit dici contingens, ad cognitionem tamen diuinam relatum quamdam necessitatem contrahat»).

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*: «Nam quodlibet contingens cum presentialiter est quodammodo necessarium est: quia secundum Philosophum, in primo *Peri Hermeneias*, omne quod est quando est necesse est esse». Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* V, 4-6: CCSL 94, pp. 95, 1-106, 156.

<sup>41</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 13 ad 1: «licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scienti Dei, quae est causa prima, sit necessaria».

---

<sup>ee</sup> Sic igitur... propositum] Nota *add. in marg.*

<sup>ff</sup> Propter] causa *scrib. et del.*

<sup>gg</sup> Licet] m(otus) *scrib. et del.*

<sup>hh</sup> Necessarius] et *scrib. et del.*

«Distinctio XXXIX»

*Preterea queri solet et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera possumus querere de duobus. Et primo de diuine [53vb] scientie infinitate. Secundo de<sup>a</sup> sue prouidentie uniuersalitate.

[I Princ.. q. un.]

Quantum ergo ad primum queritur utrum Deus possit scire infinita et uidetur quod non.

«T» Quia secundum Philosophum<sup>b</sup> «infinite, secundum quod infinite, ignotum est, quia infinite est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, ut dicitur in III *Physicorum*<sup>1</sup>»<sup>2</sup>. Igitur Deus infinita cognoscere non potest.

In contrarium tamen est quod dicit Augustinus <in> XII *De ciuitate Dei*<sup>3</sup> quod<sup>c</sup> species numerorum quarum non est numerus note sunt illi cuius sapientie non est numerus<sup>4</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «infinite dupliciter potest accipi. Vel ad modum quantitatis continue; et sic Deus non scit infinite actu, quia tale infinite esse non potest»<sup>5</sup>. Non enim potest esse<sup>d</sup> quantitas continua infinite, non quod per se et primo repugnet quantitati, sed quia repugnat entitati. Deus autem positue nichil intelligit nisi quod aliquo modo habet rationem entis. Sic igitur Deus non cognoscit huiusmodi infinite, quia ipsum non est cognoscibile cum subterfugiat rationem entis nisi forte dicatur quod cognoscit infinite secundum «magnitudinem uirtualem in quantum cognoscit se ipsum qui est infinite uirtutis»<sup>6</sup>. «Alio modo potest accipi infinite secundum quantitatem discretam»<sup>7</sup> et sic «cum Deus sciat non solum ea que

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, III, 6, 207 a 7-8. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 128, 9-11: «Infinite quidem igitur hoc est cuius secundum quantitatem accipientibus semper aliquid est accipere extra».

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 12 arg. 1 («Infinite enim, secundum quod infinite, est ignotum: quia infinite est 'cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere', ut dicitur in 3 *Physic.*»).

<sup>3</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De ciuitate Dei* XII, 19: CCSL 48, p. 375, 24-26.

<sup>4</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 12 sed c.: «Sed contra est quod dicit Augustinus, XII de. Civ. Dei, *quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientie non est numerus*».

<sup>5</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co. («infinite potest accipi dupliciter. Vel intensive [?] ad modum quantitatis continue; et sic Deus non scit infinite in actu: quia quantitas infinite continua neque est neque potest esse; nisi dicatur scire infinite, in quantum seipsum scit, qui infinite est»).

<sup>6</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, I princ., q. 3, co., f. 206vb O («Sed si queratur utrum cognoscat infinite secundum excessum magnitudinis, non accipiendo magnitudinem uirtualem, quia sic planum est Deum infinite cognoscere cum seipsum cognoscat qui est infinite uirtutis»).

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 co. («Alio modo potest sumi infinite secundum quantitatem discretam»).



sunt actu, sed etiam ea que sunt in potentia uel sua uel creature, ut supra dictum est. Hec autem constat esse infinita; necesse est quod Deus sciat infinita. Sed tamen quidam distinguunt<sup>e</sup> de cognitione uel scientia, quia est scientia uisionis, que est tantum eorum que sunt uel erunt uel fuerunt, et talis scientia Dei non est infinitorum, cum non ponamus mundum ab eterno fuisse, nec generationem et motum in eternum mansura, ut indiuidua in infinitum multiplicentur»<sup>8</sup>. Sed scientia simplicis notitie Deus scit infinita, quia hac scientia scit omnia que esse possunt etiam si nunquam sint. Sed melius dicendum est quod non solum scientia simplicis notitie, sed etiam scientia uisionis Deus infinita cognoscit, «quia Deus scit etiam cogitationes cordium et affectiones, que in infinitum multiplicabuntur creaturis rationalibus permanentibus absque fine»<sup>9</sup>. Ratio autem quare Deus infinita cognoscit hinc sumitur. «Cognitio enim cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum forme, que est cognitionis principium. Species enim sensibilis, que est in sensu, est similitudo solum unius indiuidui, unde per eam solum unum indiuiduum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, que et participabilis a particularibus infinitis. Vnde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur<sup>f</sup> ab inuicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis nostri intellectus non est similitudo hominum quantum ad principia indiuidualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium que sunt uel possunt esse, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut supra ostensum est. Vnde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod ab<sup>g</sup> inuicem sunt distincta»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> ID., *S. th.* I, q. 14 a. 12 co. («cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia uel sua uel creaturae, ut ostensum est; haec autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia uisionis, quae est tantum eorum quae sunt uel erunt uel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut indiuidua in infinitum multiplicentur»).

<sup>9</sup> *Ibidem* («quia Deus scit etiam cogitationes cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine»).

<sup>10</sup> *Ibidem* («Cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius indiuidui: unde per eam solum unum indiuiduum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae et participabilis a particularibus infinitis: unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab inuicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia indiuidualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt uel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod ab inuicem distincta»).

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia infinitum est ignotum et cetera, dicendum quod «*infinitum congruit quantitati*, secundum Philosophum in I *Physicorum*<sup>11</sup>. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiat, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum uel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul. Vnde nichil prohibet ipsum cognoscere infinita»<sup>12</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo scilicet<sup>h</sup> de prouidentia Dei.

Circa quod queruntur<sup>i</sup> tria<sup>j</sup>. Primo utrum prouidentia<sup>k</sup> sit in Deo. Secundo<sup>l</sup> ad quod attributum pertineat et quid sit. [54ra] Tertio utrum omnia sint subiecta diuine prouidentie<sup>m</sup>.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum prouidentia Deo conueniat et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Prouidentia enim, secundum Tullium<sup>13</sup>, est pars prudentie. Prudentia autem, cum sit bene consiliatiua, secundum Philosophum in VI *Ethicorum*<sup>14</sup>, Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde consiliari eum oporteat. Ergo prouidentia Deo non competit»<sup>15</sup>.

«In contrarium est quod dicitur in libro *Sapientie*<sup>16</sup>: *Tu autem, pater, gubernas omnia prouidentia*»<sup>17</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod necesse est prouidentiam ponere in Deo quod sic patet. «Omne enim bonum quod est in rebus, est a Deo creatum. In rebus autem creatis inuenitur duplex bonum, scilicet bonum quantum ad substantiam rerum et bonum quantum ad ordinem earum

---

<sup>11</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, I, 2, 185 a 33-34. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 11, 7-8: «(...) infinitum enim in quantitate est (...)».

<sup>12</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 12 ad 1 («'infiniti ratio congruit quantitati', secundum Philosophum in I *Physic.* De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum: quia quantacumque quantitas partium accipiat, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita»).

<sup>13</sup> MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione* II, 53, 160, ed. G. Friedrich, p. 230, 6-8.

<sup>14</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 6, 1140 a 25-26; 31. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 257, 10-11; 16-17: «Videtur autem prudentis posse bene consiliari. (...) Quare et totaliter utique erit prudens, consiliatiuus».

<sup>15</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 1 arg. 1.

<sup>16</sup> *Sap* 14,3.

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 1 sed c.

in finem et precipue in finem ultimum, qui est bonitas diuina. Hoc igitur bonum ordinis<sup>n</sup> in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum et sic cuiuslibet sui effectus enim oportet in ipso rationem preexistere ut ex superioribus patet, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente diuina preexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie prouidentia est. Est enim principalis pars prudentie<sup>o</sup>, ad quam alie due partes ordinantur<sup>p</sup>, scilicet memoria preteritorum et intelligentia presentium; prout ex preteritis memoratis et presentibus intellectis coniecturamus de futuris prouidentis. Prudentie autem proprium est, secundum Philosophum in VI *Ethicorum*<sup>q18</sup> ordinare aliqua in finem; siue respectu<sup>r</sup> ipsius, sicut homo dicitur prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem uite sue; siue respectu aliorum sibi subiectorum in familia uel ciuitate uel regno. Secundum quem modum prudentia uel prouidentia Deo conuenire potest, nam in ipso Deo nichil est in finem ordinabile, cum ipse sit ultimus finis. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, prouidentia in Deo nominatur. Vnde dicit Boethius <in> IIII *De consolatione*<sup>19</sup> quod *prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, que cuncta disponit*. Dispositio autem dici potest tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto<sup>20</sup>.

A illud ergo quod obicitur in contrarium quia consilium non est in Deo et cetera, dicendum quod sicut supra dictum<sup>s</sup> quecumque aliqua ex creaturis assumitur in diuina predicatione remouendum est quod est imperfectionis et quod est perfectionis attribuendum. «Ipsa ergo ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter rectitudinem

---

<sup>18</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 11, 1143 a 8-17. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 265, 2-11: «Prudentia quidem enim preceptiva est. Quid enim oportet agere vel non, finis ipsius est. Synesis autem, iudicativa solum. Idem enim synesis et eusynesia. Et enim syneti, et eusyneti. Est autem neque habere prudentiam neque sumere synesis. Set quemadmodum discere dicitur synienai quando utitur sciencia, sic in uti opinione in iudicare de quibus prudentia est, alio dicente et iudicare bene. Eu enim ei quod est bene, idem. Et hinc venit nomen synesis, secundum quam eusyneti, ex ea que in discere. Dicimus enim discere synienai multociens».

<sup>19</sup> BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 9: CCSL 94, p. 80, 27-29.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 1 co. («Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas diuina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente diuina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie prouidentia est. Est enim principalis pars prudentie, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris prouidentis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI *Ethic.*, ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem uite suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel ciuitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*. Secundum quem modum prudentia vel prouidentia Deo conuenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, prouidentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod *prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto»).

cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perueniunt. Vnde dicitur in epistola *Ad Ephesios*<sup>21</sup> *qui operatur omnia secundum consilia uoluntatis sue*<sup>22</sup>.

[II Princ., q. 2]

Secundo queritur ad quod attributum pertineat prouidentia et uidetur quod pertineat ad scientiam.

⟨T⟩ «Dicit enim Boethius in V *De consolatione*<sup>23</sup> prouidentia Dei dicitur, quia porro uidet quasi ab eternitatis specula. Sed uidere pertinet ad scientiam. Ergo et prouidentia»<sup>24</sup>.

«Preterea uidetur quod pertineat ad uoluntatem. Dicit enim Damascenus<sup>25</sup> quod prouidentia est diuina uoluntas secundum quam omnia in finem conuenientem deductionem accipiunt»<sup>26</sup>.

«Preterea uidetur quod pertineat ad potentiam. Dicitur enim in libro *Sapientie*<sup>27</sup>: *Tu autem pater gubernas omnia prouidentia*»<sup>28</sup>.

«Preterea uidetur quod prouidentia sit idem quod dispositio. Dicit enim Boethius in IIII *De consolatione* quod *prouidencia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, que cuncta disponit*. Sed disponere est dispositionis. Ergo uidetur quod idem sint dispositio et prouidentia<sup>u</sup>»<sup>29</sup>.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum prouidentia sit idem quod fatum.

Ad primum illorum est intelligendum quod cum prouidentia sit pars prudentie eodem modo se habet ad scientiam et ad uoluntatem, sicut prudentia. [54rb] Prudentia uero secundum

---

<sup>21</sup> *Ef* 1,11.

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 1 ad 1 («Ipsa ergo ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perueniunt. Unde dicitur Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilia uoluntatis suae*»).

<sup>23</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, V, 6, 1ss: CCSL 94, p. 102, 1ss.

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 1 («enim dicit Boetius [De consol. 5,5], prouidentia Dei dicitur, quia porro uidet quasi ab specula aeternitatis. Sed uidere pertinet ad scientiam. Ergo uidetur quod et prouidentia»).

<sup>25</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 43, pp. 404-405 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 29: PG 94, col. 964A: text. lat. col. 963A).

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 3 («Item, uidetur quod ad uoluntatem. Sicut enim dicit Damascenus [De fide ort. 2,19], prouidentia est diuina uoluntas secundum quam omnia in finem conuenientem deductionem accipiunt»).

<sup>27</sup> *Sap* 14,3.

<sup>28</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 arg. 2 («Item, uidetur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14,3: ‘Tu autem Pater gubernas omnia prouidentia’»).

<sup>29</sup> *Ibid.*, arg. 4 («Item, uidetur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius [De consol. 4,6], prouidentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est dispositionis. Ergo uidetur quod dispositio diuina et prouidentia idem sint»).

Philosophum<sup>30</sup> est uirtus per quam recte disponuntur ea que sunt ad finem, quod quidem fieri non potest nisi fine presupposito et in cognitione et in affectione. Nullus enim ordinat aliquid recte in finem nisi precedat cognitio et desiderium finis, qui est principium et regula practice operationis. Sic ergo prouidentia ad cognitionem quidem essentialiter pertinet, non quidem speculatiuam sed practicam<sup>31</sup>, sed uoluntatem finis quasi principium presupponit; differt autem a scientia practica in tantum quia scientia practica conuenienter est de fine et de eo quod est ad finem, sed prouidentia proprie consistit circa ea que sunt ad finem debitum.

Et per hoc patet *Respondeo* ad primum quod obicitur quia prouidentia pertinet ad scientiam. Immo essentialiter in cognitione manet.

Et similiter patet ad secundum, quia etiam ad uoluntatem pertinet in quantum uoluntatem finis presupponit<sup>32</sup>.

Ad tertium dicendum quod potentia non includitur in ratione prouidentie sicut uoluntas. Immo presupponit actum prouidentie sicut dirigentis; est enim executiua prouidentie<sup>33</sup>.

Ad quartum<sup>v</sup> dicendum quod dispositio dupliciter potest accipi<sup>w</sup>. Vno modo<sup>x</sup> communiter prout dicit ordinem partium in toto et etiam ordinem in finem et sic accepta includit prouidentiam que solum est ratio ordinis rerum in finem. Alio modo accipitur magis stricte secundum quod dicit solum ordinem partium in toto et sic accepta diuiditur contra prouidentiam<sup>y</sup>, licet etiam hoc modo accepta prouidentia dispositionem presupponat<sup>34</sup>.

Vnde sciendum quod ista quattuor<sup>z</sup> se habent per ordinem: scientia, dispositio, prouidentia, gubernatio<sup>35</sup>. Nam scientia diuina est de fine et de hiis que sunt ad finem; alia uero tria sunt circa ea que sunt ad finem solum, unde includunt et presupponunt scientiam, sed tamen differenter se habent. Nam dispositio proprie prout hoc sumitur ut contra prouidentiam diuiditur non prout eam includit dicitur<sup>aa</sup> ordo partium uniuersi, secundum quod proprias naturas sunt sortite, quia omnis

---

<sup>30</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 11, 1143 a 8-17. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 265, 2-11.

<sup>31</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5 a. 1 co.: «prouidentia in Deo includit et scientiam et uoluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculatiua, sed practica».

<sup>32</sup> Cf. ID., *S. th.* I, q. 22 a. 1 ad 3 («Ad tertium dicendum quod prouidentia est in intellectu, sed prae-supponit uoluntatem finis, nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem»).

<sup>33</sup> Cf. ID., *De veritate*, q. 5 a. 1 co.: «Potentia autem executiua est prouidentiae; unde actus potentiae prae-supponit actum prouidentiae sicut dirigentis; unde in prouidentia non includitur potentia sicut uoluntas».

<sup>34</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 1, co., f. 207va I: «Aduertendum tamen quod licet dispositio communiter assumpta possit dici ordo partium in toto et ordo earum in finem, accipiendo tamen eam ut contra prouidentiam diuiditur non ut prouidentiam includit».

<sup>35</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co. («ista tria, dispositio, scientia et prouidentia, se habent per additionem ad alterum») e AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 1, co., f. 207va K («Hoc autem si bene uidimus patere potest de facili quomodo differunt scientia, dispositio, sollicitudo, prouidentia et gubernatio»).

creatura a Deo naturam propriam est sortita, aliter et aliter secundum diuersa creaturarum genera. Et secundum hoc quedam dispositio in uniuerso attenditur, ut aliqua sint superiora, aliqua inferiora, prout requirit diuersitas naturarum. Vnde sic accepta dispositio est ordo partium in toto, sed prouidentia est ex eo quod rebus tributa sunt ea per que possunt proprios fines adhipisci. Vnde dicit ordinem rerum in finem; sic enim uidemus in patre familias quod primo<sup>bb</sup> ordinat<sup>cc</sup> unumquemque in suo gradu et hec est dispositio et postmodum eis secundum suum gradum prouidet. Sed gubernatio est executio prouidentie, unde hec tria<sup>dd</sup> se habent per ordinem: dispositio, prouidentia et gubernatio. «Nam prouidentia presupponit dispositionem et gubernatio prouidentiam. Nam prius est domum disponere quam singulis secundum statum suum prouidere. Item prouidentia precedit gubernationem; nam gubernatio est executio prouidentie. Et ideo dispositio et prouidentia eterna sunt, sed gubernatio est temporale»<sup>36</sup>. Nam Deus ab eterno disposuit et prouidit que gubernat in tempore, sicut gubernatio prouidentie<sup>ee</sup>.

⟨E⟩ Ad illud quod postea querebantur utrum prouidentia sit idem quod fatum, dicendum est quod fatum secundum quod<sup>ff</sup> Boethius<sup>37</sup> et sancti accipiunt est «ordo causarum diuine uoluntati tributus»<sup>38</sup>. Vnde dicit Augustinus <in> V *De ciuitate Dei*<sup>39</sup> quod fatum dicitur «indeclinabilis ordo causarum in diuinam uoluntatem reductus quo effectus quadam necessitate proueniunt. Nam licet non omnis ordo causarum in se acceptus de necessitate producat effectum, si tamen huiusmodi ordo reducatur in Deum, in qua reductione formaliter et quasi completiue ratio fati uidetur consistere, singula talia quamdam necessitatem contrahunt. Dicitur enim fatum secundum Augustinum ibidem a fando siue a loquendo. Nam quod Deus unico suo uerbo dixit, in tempore est quodam causarum ordine prolocutus. Et sic loquitur de fato Boethius <in> III *De consolatione*<sup>40</sup>. Qui omnem causarum ordinem diuine prouidentie famulantem fatum appellant»<sup>41</sup>. Qui ordo quedam diuina

<sup>36</sup> *Ibid.*, L («Nam prouidentia presupponit dispositionem et gubernatio prouidentiam. Nam prius est domum disponere quam singulis secundum suum statum prouidere. Rursum prouidentia precedit gubernationem; nam gubernatio est executio prouidentie. Et ideo prouidentia et dispositio eterna sunt; gubernatio est quid temporale»).

<sup>37</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 20: CCSL 94, p. 81, 79-81: «(...) res optime reguntur, si manens in diuina mente simplicitas, indeclinabilem causarum ordinem promat».

<sup>38</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208ra C.

<sup>39</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De ciuitate Dei* V, 8: CCSL 47, p. 135, 1-12.

<sup>40</sup> Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 14-17: CCSL 94, pp. 80, 53-81, 72.

<sup>41</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208ra D-b E («indeclinabilis ordo causarum in diuinam uoluntatem reductus, quo effectus quadam necessitate proueniunt. Nam licet non omnis ordo causarum in se acceptus de necessitate producat effectum; tamen si huiusmodi ordo in diuinam prescientiam reducatur in qua reductione fati ratio formaliter et quasi completiue uidetur consistere singula talia quamdam necessitatem contrahunt. Dicitur enim fatum secundum Augustinum, 5° *de ciuitate dei* c. 9, a fando siue a loquendo. Nam Deus unico suo uerbo coeterno dixit; in tempore est quodam causarum ordine prolocutus. Nam sicut uox exterior manifestat uerbum sic huiusmodi causarum ordines in diuinam prescientiam relati fata siue uoces et quedam locutiones dici possunt, quia rationes in uerbo diuino existentes et ipsam prescientiam diuinam manifestant. Et sic loquitur de fato Boethius, 4° *De consolatione*. Qui omnem causarum ordinem diuine prouidentie famulantem fatum appellat dicens»).

prolocutio dici potest<sup>gg</sup> sic autem accipiendum fatum non est idem quod<sup>hh</sup> prouidentia, [54va] sed differt ab ea in quinque<sup>ii</sup>, quas differentias ponit Boethius in IIII *De consolatio*<sup>42</sup>.

⟨1⟩ Prima differentia est quia «prouidentia est in causa prima, fatum autem cum sit ordo secundarum causarum est in ipsis causis secundis et propter hoc dicit Boethius quod *prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta que cuncta disponit*<sup>43</sup>. Fatum uero est inherens rebus mobilibus dispositio, id est ordinatio per quem prouidentia suis queque nectit ordinibus<sup>44</sup>»<sup>45</sup>.

⟨2⟩ Secunda differentia est quia prouidentia cum sit in Deo habet rationem unitatis et cuiusdam eterni<sup>jj</sup>, fatum uero magis habet rationem pluralitatis et quasi cuiusdam per tempora distributi<sup>46</sup>.

⟨3⟩ «Tertia differentia est quia fatum dependet ex prouidentia»<sup>47</sup>, sicut proprius eius effectus quia, sicut<sup>kk</sup> dictum est, est explicitatio diuine prouidentie.

⟨4⟩ «Quarta differentia est quia prouidentia habet rationem immobilis, fatum uero dicit mobile»<sup>48</sup>, non quidem inquantum ad ipsum Deum refertur, sed inquantum est in rebus mobilibus<sup>49</sup>.

⟨5⟩ «Quinta differentia est quia omnia que subiecta sunt fato sunt subiecta prouidentie»<sup>50</sup>, sed non e conuerso; sicut «ea que immediate a Deo procedunt et non secundum ordinem

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, 208rb E.

<sup>43</sup> BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 9: CCSL 94, p. 80, 27-29.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 29-30.

<sup>45</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208rb EF («prouidentia est in causa prima, fatum autem est in ipsis causis secundis. Nam cum ordo causarum relatus in causam primam sit, fatum cum tali sordo sit in ipsis rebus mobilibus siue in ipsis secundis causis et relatis, fatum erit in ipsis rebus mobilibus siue in ipsis secundis causis, Hoc est quod Boethius ait, quod prouidentia est illa diuina ratio in summo omnium principe constituta que cuncta disponit. Fatum uero est inherens rebus mobilibus dispositio, quem prouidentia suis quecumque nectit ordinibus»).

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, F («Secunda est; quia huiusmodi rationes existentes in Deo et existens idem quod diuina prouidentia habent rationem unitatis: quia ibi omnes complexe et unite sunt. Prout uero in secundis agentibus reseruantur ubi sunt idem quod fatum habent quamdam rationem pluralitatis: et quasi cuiusdam per tempora distributa»). Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 12: CCSL 94, p. 80, 41-44 («[...] deus prouidentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato uero haec ipsa, quae disposuit multipliciter ac temporaliter administrat»).

<sup>47</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208rb F. Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 11: CCSL 94, p. 80, 37-39 («Quae licet diuersa sint, alterum tamen pendet ex altero; ordo namque fatalis ex prouidentiae simplicitate procedit »).

<sup>48</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208rb G. Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 13: CCSL 94, p. 80, 48-52 («illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formarum rerum esse prouidentiam, fatum uero eorum quae diuina simplicitas gerenda disposuit mobilem nexum atque ordinem temporalem»).

<sup>49</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208rb G.

<sup>50</sup> *Ibidem* («Quinta differentia sumitur ex eo quod omnia omnia que subiecta sunt fato sunt subiecta prouidentie»). Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 14: CCSL 94, pp. 80, 53-81,54 («Quo fit ut omnia quae fato subsunt prouidentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum»).

secundarum causarum»<sup>51</sup>, unde et ea que magis a primo principio elongantur sunt magis ordini fatali subiecta<sup>52</sup>.

⟨T⟩ Sciendum autem est quod aliqui non recte de fato locuti sunt, dicentes fatum esse fortunam; alii uero uim positionis siderum<sup>53</sup> in Deum non reductam<sup>ll</sup>. Sed sic ponere fatum est a fide alienum. Modo tamen supra dicto est fidei consonum, licet nomen fati reticere sit magis tutum, ne non intelligentibus erroris occasio esse posset propter alias non debitas acceptiones fati<sup>54</sup>.

[II Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum omnia sint subiecta diuine prouidentie et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Nullum enim prouisum est fortuitum. Si igitur omnia sunt prouisa a Deo, nichil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem»<sup>55</sup>.

«Preterea, omnis sapiens prouisor excludit defectum et malum, quantum potest<sup>mm</sup>, ab hiis quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Vel igitur Deus non potest ea impedire, quod est inconueniens, quia sic non esset omnipotens, uel Deus non de omnibus curam habet<sup>nn</sup>»<sup>56</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicitur in libro *Sapientie*<sup>57</sup> de diuina sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter*»<sup>58</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «quidam totaliter prouidentiam negauerunt, sicut Democritus et Epicurei<sup>oo</sup>, ponentes mundum esse factum casu. Quidam uero alii posuerunt incorruptibilia tantum prouidentie subiacere; corruptibilia uero non secundum indiuidua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. A corruptibilium autem generalitate exceptit<sup>pp</sup> raby

---

<sup>51</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, co., f. 208rb H («ea que immediate a Deo procedunt, cum non procedant secundum ordinem secundarum causarum, solum sunt subiecta diuine prouidentie, sed non fato»).

<sup>52</sup> Cf. *ibidem* («quanto aliquid magis a Deo elongatur siue magis in entibus tenet gradum infimum, tanto magis fato subiicitur»). Cf. BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, IV, 6, 15: CCSL 94, p. 81, 64-67 («quod longius a prima mente discedit maioribus fati nexibus implicatur ac tanto aliquid fato liberum est quanto illum rerum cardinem uicinius petit»).

<sup>53</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 116 a. 1 co.; *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 138 co.; *In I Perihermen.* I, 14, n. 14. Cf. anche AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 2, ad 1, f. 208va K.

<sup>54</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 138 co.

<sup>55</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 22 a. 2 arg. 1 («Nullum enim prouisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt prouisa a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem»).

<sup>56</sup> *Ibid.*, arg. 2 («Preterea, omnis sapiens prouisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet»).

<sup>57</sup> *Sap* 8,1.

<sup>58</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 2 sed.c. («Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, de diuina sapientia, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter»).



Moyses homines, propter splendorem intellectus, quo participant, in aliis autem indiuiduis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus<sup>9q</sup>. Sed necesse est dicere omnia diuine prouidentie subiacere, non solum in uniuersali, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim conuenit in operibus alicuius agentis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad principia indiuiduantia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Vnde necesse est omnia que habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem. Cum igitur nichil sit aliud Dei prouidentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant de<sup>tr</sup> esse, subdi diuine prouidentie. Hoc idem etiam ex alio apparet: supra enim ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et uniuersalia et particularia. Cum igitur cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificia necesse est quod omnia supponatur<sup>ss</sup> suo ordini, sicut omnia [54vb] artificia subduntur ordini artis<sup>59</sup>. Est tamen considerandum quod «licet omnia diuine prouidentie subdantur non tamen eodem modo»<sup>60</sup>, quod quidam non auertentes errauerunt<sup>61</sup>. Non enim eodem modo diuine prouidentie subiacent bona et mala, sed mala tamquam prescita et ordinata ad aliquod bonum<sup>tt</sup>, sed non ut intenta a Deo. Bona autem sicut prescita et ordinata et etiam intenta. Item non eodem modo subiacent diuine prouidentie necessaria et contingentia, sed necessaria ita quod deficere non possint, contingentia uero ita ut

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, co. («quidam totaliter prouidentiam negauerunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam uero posuerunt incorruptibilia tantum prouidentie subiacere; corruptibilia uero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate exceptit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem indiuiduis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia diuinae prouidentiae subiacere, non in uniuersali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei prouidentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi diuinae prouidentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et uniuersalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificia, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponatur suo ordini, sicut omnia artificia subduntur ordini artis»).

<sup>60</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 39, II princ., q. 3, co., f. 209ra C («licet omnia diuine prouidentie sint subiecta non tamen eodem modo»).

<sup>61</sup> Quanto segue riprende *ibid.*, f. 209rb E: «Quidam credentes non aliter ei subiici contingentia quam necessaria dixerunt omnia ex necessitate prouenire quam scientiam stoici uidentur asserere. Quidam autem opinantes equaliter bona et mala prouidentie subiacere coacti sunt ponere duos deos: unum qui bona creat, alium qui mala producit. Tertii uero quia uoluerunt non aliter diuine subiacere prouidentie rationalia quam irrationalia uoluerunt quod nihil brutis contingat quod non fuerit eis prouisum in penam uel in premium et in tantam processerunt insaniam quod sicut peccatum est occidere rationalia ita per se loquendo dicebant nihil irrationale occidendum esse. Que omnes positiones false sunt, quia contingentia et necessaria, bona et mala, rationalia et irrationalia non equaliter diuine prouidentie sunt subiecta».

deficere possint. Item non eodem modo subiacent prouidentie rationalia et uoluntaria et irrationalia et naturalia, sed uoluntaria ita ut<sup>uu</sup> premium uel penam habeant, naturalia uero ut sequantur finem naturalem, unde et in epistola *ad Corinthios*<sup>62</sup> dicitur quod *non est Deo cura de bobus*. Non quod irrationalia ad prouidentiam Dei non pertineant, ut quidam putauerunt, sed quia non eodem modo subiacent prouidentie sicut rationalia. «Creatura enim rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus et ideo speciali quodam modo subditur diuine prouidentie, ut scilicet ei imputetur ad culpam uel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pena uel premium»<sup>63</sup>, per quem modum irrationalia prouidentie non subduntur.

Ad primum ergo quod obicitur in contrarium quia nullum prouisum est fortuitum et cetera, dicendum quod «quamuis<sup>vv</sup> omnia etiam minima diuinitus dispensentur, nichil tamen prohibet aliqua accidere a casu et a fortuna. Contingit enim aliquid<sup>ww</sup> respectu inferioris cause esse fortuitum uel<sup>xx</sup> casuale, dum preter eius intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum uel casuale respectu superioris cause, preter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino, qui duos seruos ad eundem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio; horum igitur suorum concursus casualis<sup>yy</sup> est quam ad eos est tamen prouisus quantum ad dominum»<sup>64</sup>, «qui eos scienter ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat»<sup>65</sup>. «Sic igitur cum aliqua accidunt preter intentionem secundarum causarum, fortuita sunt uel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter causalia dici possunt, quia effectus simpliciter denominatur secundum conditionem proximarum causarum. Sed si habeatur respectus ad Deum<sup>zz</sup>, non sunt fortuita, sed prouisa»<sup>66</sup>. «Ordinem enim cause particularis aliquid potest exire, non autem cause uniuersalis»<sup>67</sup>.

Ad secundum quod obicitur quia<sup>aaa</sup> multa mala contingit in rebus et cetera, dicendum quod «diuina prouidentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum»<sup>68</sup>, qui quidem defectus non oportet reduci in Deum tamquam in causam, cum nullus defectus ab ipso sit, sed tamen bonum quod defectui et malo adiungi creatur a Deo. Ad bonitatem

---

<sup>62</sup> 1Cor 9,9.

<sup>63</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 22 a. 2 ad 5 («Creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur diuinae prouidentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam uel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pena uel premium»).

<sup>64</sup> ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 c. 137 co.

<sup>65</sup> ID., *S. th.* I, q. 22 a. 2 ad 1.

<sup>66</sup> ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 c. 137 co. («Sic igitur cum aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt uel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter causalia dici possunt, quia effectus simpliciter denominatur secundum conditionem proximarum causarum. Si uero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed prouisa»).

<sup>67</sup> ID., *S. th.* I, q. 22 a. 2 ad 1.

<sup>68</sup> ID., *Compendium theologiae*, lib. 1 c. 141 co.

autem<sup>bbb</sup> Dei et prouidentiam pertinet «quod mala esse premitit in rebus ab eo gubernatis»<sup>69</sup>. Cuius<sup>ccc</sup> triplex est ratio.

⟨1⟩ «Primo quidem quia prouidentie non est naturam gubernatorum perdere, sed saluare. Requirit autem hoc perfectio uniuersi ut sit quedam in quibus malum accidere non possit, quedam uero que defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, per prouidentiam diuinam non regerentur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur»<sup>70</sup>.

⟨2⟩ «Secundo quia bonum unius non potest interdum accidere sine malo alterius, sicut uidemus quod generatio unius non est sine corruptione alterius et nutrimentum leonis non est sine occisione alicuius animalis et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa bona tollerentur. Non igitur pertinet ad diuinam prouidentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala que proueniunt, ad aliquod bonum ordinentur»<sup>71</sup>.

⟨3⟩ «Tertio quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis ostenditur<sup>ddd</sup> claritas albi. [55ra] Et sic per hoc quod mala permittuntur esse in mundo, diuina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona»<sup>72</sup>.

Nec est simile de prouisore uniuersali et particulari: «prouisor enim particularis excludit defectum ab eo quod eius cure subditur, quantum potest, sed prouisor uniuersalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari natura accidere, ne impediatur bonum totius»<sup>73</sup>. Et aliis de causis, ut dictum est<sup>eee</sup>.

Est autem considerandum quod «ad prouidentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum prouisarum in finem et executio huius ordinis, que gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus prouidet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus prefecit, dedit eis uirtutem ad illos effectus

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, c. 142 co.

<sup>70</sup> *Ibidem* («Primo quidem quia prouidentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed saluare. Requirit autem hoc perfectio uniuersi ut sit quedam in quibus malum non possit accidere, quedam uero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, prouidentia diuina non regerentur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur»).

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem* («Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, diuina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona»).

<sup>73</sup> *ID.*, *S. th.* I, q. 22 a. 2 ad 2 («prouisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed prouisor uniuersalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius»).

producendos. Vnde oportet quod ordinem illorum effectuum in suo intellectu<sup>fff</sup> prehabuerit. Quantum uero ad secundum sunt aliqua media diuine prouidentie. Quia inferiora per superiora gubernat, non propter defectum sue uirtutis, sed propter habundantiam sue bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis<sup>ggg</sup> comunicet»<sup>74</sup>.

Vlterius est sciendum quod diuina prouidentia a rebus non tollit contingentiam<sup>75</sup>, unde «quibusdam<sup>hhh</sup> rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad prouidentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem diuinam, que est finis separatus a rebus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio uniuersi, quod quidem non esset, si non omnes gradus essendi inuenirentur in rebus. Vnde ad diuinam prouidentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus preparauit causas necessarias, ut necessario euenirent; quibusdam uero causas contingentes, ut euenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum»<sup>76</sup>.

---

<sup>a</sup> De] de.

<sup>b</sup> Philosophum] in I *Physicorum*.

<sup>c</sup> Quod] quam(uis) *scrib. et del.*

<sup>d</sup> Esse] *add. in marg.*

<sup>e</sup> Distinguunt] distingunt.

<sup>f</sup> Distinguuntur] distinguntur.

<sup>g</sup> Ab] ad.

<sup>h</sup> Scilicet] de *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Queruntur] IIII<sup>or</sup> *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Tria] *add. in marg.*

<sup>k</sup> Prouidentia] *add. in marg.*

<sup>l</sup> Secundo] quid *scrib. et del.*

<sup>m</sup> Prouidentie] Quarto utrum Deus immediate omnibus provideat.

<sup>n</sup> Ordinis] rerum *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Prudentie] prudentie.

<sup>p</sup> Ordinantur] scilicet *scrib. et del.*

<sup>q</sup> In VI *Ethicorum*] *add. in marg.*

<sup>r</sup> Respectu] *add. in marg.*

<sup>s</sup> Dictum] quod *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Qui] quod.

<sup>u</sup> Prouidentia] preterea uidetur quod sit idem quod fatum *scrib. et del.*

<sup>v</sup> Quartum] iiii.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, a. 3 co. («ad prouidentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum prouisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis uirtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media diuine prouidentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae uirtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis comunicet»).

<sup>75</sup> Cf. *Id.*, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 6 l. 3 n. 27: «positio fati et prouidentiae non tollit a rebus contingentiam». Cf. anche *Id.*, *Quaestiones de quolibet XII*, q. 3 ad 1.

<sup>76</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 22 a. 4 co. («providentia diuina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad prouidentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem diuinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio uniuersi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi inuenirentur in rebus. Unde ad diuinam prouidentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus preparauit causas necessarias, ut necessario euenirent; quibusdam uero causas contingentes, ut euenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum»).

- 
- <sup>w</sup> Accipi] p(otest) *scrib. et del.*  
<sup>x</sup> Modo] *add. in marg.*  
<sup>y</sup> Prouidentiam] e *scrib. et del.*  
<sup>z</sup> Quattuor] iiii<sup>of</sup>.  
<sup>aa</sup> Dicitur] d(icitur) *scrib. et del.*  
<sup>bb</sup> Primo] disponit *scrib. et del.*  
<sup>cc</sup> Ordinat] *add. in marg.*  
<sup>dd</sup> Tria] se *scrib. et del.*  
<sup>ee</sup> Vnde sciendum... gubernatio prouidentie] Nota *add. in marg.*  
<sup>ff</sup> Quod] s(ecundum) *scrib. et del.*  
<sup>gg</sup> Potest] *add. in marg. inf.*  
<sup>hh</sup> Quod] u *scrib. et del.*  
<sup>ii</sup> Quinque] v.  
<sup>jj</sup> Et cuiusdam eterni] *add. in marg.*  
<sup>kk</sup> Sicut] d(ictum) (?) *scrib. et del.*  
<sup>ll</sup> In Deum non reductam] *add. in marg.*  
<sup>mmm</sup> Quantum potest] *add. in marg.*  
<sup>nn</sup> Habet] quod *scrib. et del.*  
<sup>oo</sup> Epicurei] Epicuri.  
<sup>pp</sup> Excepit] excipit.  
<sup>qq</sup> Secutus] sed *scrib. et del.*  
<sup>rr</sup> De] esse *scrib. et del.*  
<sup>ss</sup> Supponatur] supponat.  
<sup>tt</sup> Bonum] *add. in marg.*  
<sup>uu</sup> Ut] quod.  
<sup>vv</sup> Quod quamuis] quod quamuis quod quamuis.  
<sup>ww</sup> Aliquid] esse *scrib. et del.*  
<sup>xx</sup> Vel] cause *scrib. et del.*  
<sup>yy</sup> Casualis] ca(sualis) *scrib. et del.*  
<sup>zz</sup> Respectus] ad Deum *add. in marg.*  
<sup>aaa</sup> Quia] multa *scrib. et del.*  
<sup>bbb</sup> Autem] sui *scrib. et del.*  
<sup>ccc</sup> Cuius] duplex *scrib. et del.*  
<sup>ddd</sup> Ostenditur] ca *scrib. et del.*  
<sup>eee</sup> Utrum Deus immediate omnibus prouideat] *add. in marg.*  
<sup>fff</sup> In suo intellectu] in sua ratione *scrib. et corr.*  
<sup>ggg</sup> Creaturis] communi(cet) *scrib. et del.*  
<sup>hhh</sup> Dam] *add. in marg.*

⟨Distinctio XL⟩

*Predestinatio uero de bonis et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera<sup>a</sup> queritur principaliter de duobus. Et primo de predestinatione. Secundo de reprobatione.

[I Princ.]

Circa primum queruntur tria. Primo de ipsa predestinatione in se. Secundo quorum sit. Tertio de eius certitudine.

[I Princ., q. 1]

Quantum ad primum queruntur duo. Primo utrum predestinatio ponat aliquid in predestinato uel in predestinante. Secundo quid<sup>b</sup> sit uel ad quid pertineat predestinatio.

[I Princ., q. 1, a. 1]

Queritur ergo primo utrum predestinatio ponat aliquid in predestinato et uidetur quod sic.

⟨T⟩ «Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo predestinatio actio est in Deo, oportet quod predestinatio passio sit in predestinatis»<sup>1</sup>.

In contrarium est «quod dicit Augustinus<sup>2</sup>, quod predestinatio est prescientia beneficiorum Dei<sup>c</sup>. Sed prescientia non est in prescitis, sed in presciente. Ergo nec predestinatio est in predestinatis, sed in predestinante»<sup>3</sup>.

Ad hoc dicendum quod ad huius questionis euidenciam duo sunt uidenda. Primo utrum homines predestinentur a Deo. Secundo utrum predestinatio sit aliquid in predestinato uel in predestinante. Quantum ad primum sciendum quod «conueniens est Deo homines predestinare. Omnia enim diuine prouidentie subiacent. Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem creature ordinantur est duplex. Vnus, qui excedit proportionem et facultatem nature create, et hic finis est uita eterna, que in diuina uisione consistit, que est supra naturam cuiuslibet creature. Alius autem finis est nature proportionatus, quem scilicet res creata

---

<sup>1</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 2 arg. 1.

<sup>2</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De dono perseverantiae*, c. 14, n. 35: PL 45, coll. 1014 («Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur»).

<sup>3</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 2 sed c.

potest contingere secundum uirtutem sue nature. Ad id autem ad quod non potest aliquid ex uirtute sue nature peruenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Vnde proprie rationalis creatura, que est capax uite eterne, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo preexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, que idem est quod prouidentia, ut dictum est. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quedam preexistentia rei fiende in eo. Vnde ratio predictae transmissionis creature rationalis in finem uite eterne, predestinatio nominatur, nam destinare idem est quod mittere. Et sic patet quod predestinatio, quantum ad [55rb] obiecta, est quedam prouidentie pars»<sup>4</sup>, quia prouidentia est respectu omnium, predestinatio uero solum respectu rationalium. Quantum ad secundum sciendum enim quod «predestinatio non est aliquid in predestinatis, sed in predestinante. Dictum est enim quod predestinatio est quedam pars prouidentie. Prouidentia autem non est in rebus prouisis; sed est quedam ratio in intellectu prouisoris. Sed executio prouidentie, que gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem in gubernante. Vnde manifestum est quod predestinatio est quedam ratio ordinis aliquorum in salutem eternam, in mente diuina existens<sup>d</sup>. Executio autem huius ordinis est passive quidem in predestinatis: active autem in Deo. Est autem executio predestinationis uocatio, que est collatio gratie, et magnificatio, que est collatio glorie, secundum illud Apostoli, *ad Romanos*<sup>5</sup>, *quos predestinauit, hos et uocauit; et quos uocauit, hos et magnificauit*»<sup>6</sup>. Est autem sciendum quod sicut prouidentia est eterna, gubernatio uero temporalis, ut supra dictum, ita etiam predestinatio est eterna, sed executio predestinationis est temporalis<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, a. 1 co. («Deo conueniens est homines praedestinare. Omnia enim diuinae prouidentiae subiacent, ut supra ostensum est. Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est uita eterna, quae in diuina uisione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum uirtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid uirtute suae naturae peruenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax uitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quae idem est quod prouidentia, ut dictum est. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeeistentia rei fiendae in eo. Unde ratio predictae transmissionis creaturae rationalis in finem uitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare idem est quod mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam prouidentie pars»).

<sup>5</sup> *Rm* 8,30.

<sup>6</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 2 co. («praedestinatio non est aliquid in praedestinatibus, sed in praedestinante tantum. Dictum est enim quod praedestinatio est quaedam pars prouidentiae prouidentia autem non est in rebus prouisis; sed est quaedam ratio in intellectu prouisoris, ut supra dictum est. Sed executio prouidentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente diuina existens<sup>6</sup>. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatibus; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis uocatio et magnificatio, secundum illud apostoli, *ad Rom.* VIII, *quos praedestinavit, hos et uocavit; et quos uocavit, hos et magnificavit*»).

<sup>7</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 1, ad 3, f. 210vb O: «prouidentia dupliciter potest accipi. Primo in se secundum quod est quedam ratio ordinis dirigendorum in finem: et sic est eterna»; cf. anche *ibid.*, d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215vb O: «diuina electio potest esse eterna et temporalis».

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia omnis actio infert ex se passionem et cetera, dicendum quod «actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio. Non autem actiones manentes in agente, ut sunt intelligere et uelle. Sed executio eius, que transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum»<sup>8</sup>.

[I Princ., q. 1, a. 2]

⟨T⟩ Secundo queritur quid sit predestinatio uel ad quid pertineat. Et «uidetur quod pertineat ad scientiam»<sup>9</sup>, quia, ut supra habitum est per auctoritatem Augustini, predestinatio est prescientia beneficiorum, sed «prescientia scientiam nominat»<sup>10</sup>. Ergo et predestinatio.

Preterea uidetur quod pertineat ad uoluntatem quia, ut etiam «dicit Augustinus»<sup>11</sup>, predestinatio est propositum miserendi. Sed proponere est actus uoluntatis, quia idem est quod finem determinare. Ergo uidetur quod predestinatio ad uoluntatem pertineat»<sup>12</sup>.

Preterea uidetur quod «sit idem quod prouidentia, quia predestinatio alicuius dicitur in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad prouidentiam, quare et predestinatio»<sup>13</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «destinatio, unde nomen predestinationis assumitur, importat directionem alicuius in finem: unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Sed hec prepositio *pre*, que adiungitur<sup>e</sup>, adiungit ordinem ad futurum, unde cum destinare non sit nisi eius quod est, predestinare potest esse eius quod non est. Quantum ad hoc ergo predestinatio sub prouidentia collocatur quasi pars eius. Vt enim<sup>f</sup> supra dictum est, ad<sup>g</sup> prouidentiam pertinet directio in finem, unde ponitur a Tullio respectu futuri. Sed tamen predestinatio quantum ad duo a prouidentia differt.

⟨1⟩ Primo quidem quia prouidentia dicit uniuersaliter ordinationem in finem. Vnde se extendit ad omnia que a Deo in finem aliquem ordinantur, siue irrationalia siue rationalia, siue bona, siue mala. Predestinatio autem respicit tantum illum finem qui est principalis rationali creature, utpote gloriam. Vnde predestinatio non est nisi rationalium.

---

<sup>8</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 2 ad 1.

<sup>9</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 1.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*, I, 2, 6-7: CCSL 44, pp. 30, 165-32, 215.

<sup>12</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 arg. 2 («dicit enim Augustinus [*De praedest. sanctorum* 3; *Hypogosticon* 6, circa med.], quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere est actus uoluntatis, quia idem est quod finem determinare. Ergo uidetur quod praedestinatio ad uoluntatem pertineat»).

<sup>13</sup> *Ibid.*, arg. 4 («uidetur quod sit idem quod prouidentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicuius in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad prouidentiam vel dispositionem. Ergo uidetur quod et praedestinatio»).



«2» Secundo differt quia in qualibet ordinatione ad finem est duo considerare: scilicet ipsum ordinem, et exitum uel euentum ordinis: non enim omnia que ad finem ordinantur, finem<sup>h</sup> consequuntur<sup>i</sup>. Prouidentia ergo respicit tantum ordinem in finem, unde per Dei prouidentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur. Sed predestinatio respicit etiam exitum uel euentum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur<sup>j</sup>. Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet predestinatio ad ordinis exitum uel euentum»<sup>14</sup>.

Ex hoc enim ipso, quod aliqua ordinantur in finem, prouidentie subiacent, sed predestinari non dicuntur, nisi hoc modo ordinentur ut finem consequantur<sup>k</sup>, dicendum est igitur quod, «sicut de prouidentia dictum est supra, quod consistit in actu rationis, sicut et prudentia cuius est pars, eo quod solius rationis est dirigere uel ordinare<sup>l</sup>, ita etiam et predestinatio in actu rationis consistit dirigentis uel ordinantis in finem, sed ad directionem in finem preexigitur uoluntas finis: nullus enim aliquid in finem ordinat quem<sup>m</sup> non uult»<sup>15</sup>. Ideo predestinatio presupponit siue includit uoluntatem. Vnde, et sicut infra dicitur, «predestinatio presupponit dilectionem et electionem»<sup>16</sup>, que sunt actus uoluntatis. Sic ergo patet quod predestinatio ad scientiam [55va] quidem essentialiter pertinet, non quidem speculatiuam sed practicam, sicut et prouidentia presupponit tamen<sup>n</sup> et includit actum uoluntatis<sup>17</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur quod pertineat ad scientiam patet solutio, quia pertinet ad scientiam, licet uoluntatem includat.

Et similiter patet *Respondeo* ad secundum, quia etiam ad uoluntatem pertinet cum eam includat. Vnde et ea que ad uoluntatem pertinent in diffinitione eius ponuntur, sicut propositum et

---

<sup>14</sup> ID., *De veritate*, q. 6 a. 1 co. («destinatio, unde nomen praedestinationis accipitur, importat directionem alicuius in finem, unde aliquis dicitur nuntium destinare qui eum dirigit ad aliquid faciendum; et quia id quod proponimus, ad executionem dirigimus sicut ad finem, ideo id quod proponimus dicimus destinare, secundum illud *Mach.* 6,20 de Eleazaro quod ‘destinavit’ in corde suo ‘non admittere illicita propter vitae amorem’. Sed haec praepositio *prae*, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum: unde cum destinare non est nisi eius quod est, praedestinare potest esse etiam eius quod non est. Et quantum ad haec duo praedestinatio sub prouidentia collocatur ut pars eius: dictum est enim in praecedenti quaestione quod ad prouidentiam pertinet directio in finem; prouidentia etiam a Tullio ponitur respectu futuri, et a quibusdam diffinitur quod ‘prouidentia est praesens notio futurum pertractans euentum’. Sed tamen praedestinatio quantum ad duo a prouidentia differt. Prouidentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quae a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia sive irrationalia, sive bona sive mala; sed praedestinatio respicit tantum illum finem qui est possibilis rationali creaturae, utpote gloriam, et ideo praedestinatio non est nisi hominum, et respectu horum quae pertinent ad salutem. Differt etiam alio modo: in qualibet ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, et exitum uel euentum ordinis; non enim omnia quae ad finem ordinantur finem consequuntur. Prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantum, unde per Dei prouidentiam homines omnes ad beatitudinem ordinantur; sed praedestinatio respicit etiam exitum uel euentum ordinis, unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. Sicut igitur se habet prouidentia ad impositionem ordinis, ita se habet praedestinatio ad ordinis exitum uel euentum: quod enim aliqui finem gloriae consequantur non est principaliter ex propriis viribus sed ex auxilio gratiae diuinitus dato»).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem* («Et ideo praedestinatio praesupponit electionem et dilectionem»).

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, q. 5 a. 1 co.: «et ideo prouidentia in Deo includit et scientiam et uoluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica».

huiusmodi. Vnde sciendum est quod «destinare, unde nomen predestinationis sumitur, dupliciter accipitur: uno enim modo destinare idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis; alio modo ipsum proponere quodam modo destinare est»<sup>18</sup>, «secundum quod dicitur in II *Machabeorum*<sup>19</sup> de Eleazaro quod *destinauit* in corde suo *non ammittere illicita propter uite amorem*»<sup>20</sup>. Et<sup>o</sup> isto modo destinatio est actus uoluntatis presupponens actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit<sup>21</sup>. Primus tamen modus est magis<sup>p</sup> proprius secundum significationem uocabuli. Et ideo simpliciter dici potest quod predestinatio<sup>q</sup> est actus cognitionis presupponens actum uoluntatis<sup>22 r</sup>.

Ad tertium quod obicitur dicendum quod, sicut dictum est, «predestinatio est quidam modus prouidentie, sed addit aliqua specialia»<sup>23</sup>, sicut dictum est.

[I Princ., q. 2]

⟨E⟩ Secundum queritur quorum sit predestinatio et uidetur quod sit tantum eorum qui sunt<sup>24</sup>. Predestinatio enim significat missionem quamdam<sup>s</sup>, sed nichil mittitur nisi quod est. Ergo predestinatio est tantum entis<sup>25</sup>.

Et ulterius sine argumentis ponatur in questione utrum predestinatio competat angelis et utrum omnibus hominibus et utrum Christo<sup>26</sup>.

Ad istam intelligendum quod «in predestinatione tria est considerare: primo prioritatem que ex ipsa prepositione prehabetur; secundo directionem, quia destinare idem est quod mittere uel

---

<sup>18</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra D («destinare dupliciter sumitur: nam uno enim modo idem est quod dirigere aliquid in finem et sic est actus intellectus includens actum uoluntatis uolentis finem. Alio modo ipsum proponere quodammodo destinare dicitur: et isto modo destinatio actus uoluntatis existit, secundum quod dicimus aliquem destinare aliquid in corde suo quid se facturum proponit»).

<sup>19</sup> 2*Mac* 6,20.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 6 a. 1 co. («secundum illud *Mach* 6,20 de Eleazaro quod ‘destinaui’ in corde suo ‘non ammittere illicita propter uitae amorem’»). Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 co., dove ricorre la medesima citazione del secondo libro dei Maccabei.

<sup>21</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 1, a. 2, co., f. 211ra D: «et isto modo destinatio actus uoluntatis existit secundum quod dicimus aliquem destinare aliquid in corde suo quod se facturum proponit et sic predestinatio se tenet quodammodo complete ex parte uoluntatis: non tamen simpliciter dicit actum uoluntatis sed presupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit». Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 2: «propositum non simpliciter nominat actum uoluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem uoluntas tendit».

<sup>22</sup> ID., *De veritate*, q. 6 a. 1 ad 1: «in actibus animae ita est quod praecedens actus includitur quodam modo uirtute in sequenti: et quia praedestinatio praesupponit dilectionem, quae est actus uoluntatis, ideo in ratione praedestinationis aliquid includitur ad uoluntatem pertinens, et propter hoc, propositum, et alia ad uoluntatem pertinentia, in definitione praedestinationis quandoque ponuntur».

<sup>23</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 1 a. 2 ad 4.

<sup>24</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, I princ., q. 2, a. 1, arg. 1, f. 211vb N.

<sup>25</sup> Cf. *ibidem* («non dirigunt in finem nisi que habent esse: sed predestinatio dicit directionem in finem. Ergo solum entia predestinantur»).

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, arg. 2 et 3, f. 211vb OP.

dirigere; tertio diuinam electionem siue diuinum propositum. Propter primum predestinatio potest esse non entium; propter secundum est solum rationabilium; propter tertium non est rationabilium omnium»<sup>27</sup>.

Primum sic patet. Nam, sicut dictum est supra, predestinatio conuenit Deo ab eterno quia «ab eterno elegit nos et direxit in uitam eternam secundum propositum sue uoluntatis»<sup>28</sup>. Predestinati autem non ab eterno fuerunt. Vnde manifestum est quod predestinatio ratione prioritatis quam importat potest esse non entium<sup>29</sup>, licet hec non sit prioritas temporis ad tempus, sed eternitatis ad tempus. Et per hoc patet solutio ad primum quod queritur utrum scilicet predestinatio sit non entium.

Secundum sic patet. «Directio enim proprie non est nisi eorum que in se considerata non sufficiunt ut attingant terminum, sicut patet de sagitta. Vnde illa proprie dicuntur in finem dirigi uel destinari que finem supra naturam habent, quem ex puris naturalibus non addita gratia non possunt attingere»<sup>30</sup>. Huiusmodi autem sunt solum creature rationales uel intellectuales et ideo solum talia destinari uel predestinari dicuntur proprie accipiendo destinari. Nam large potest dici destinari quicquid in finem aliquem dirigi<sup>31</sup>. Et per hoc patet *Respondeo* ad secundum quod queritur utrum scilicet predestinari competat angelis. Patet enim quod sic.

Tertium sic patet. Predestinatio enim «presupponit electionem. Per electionem autem alterum alteri preoptatur. Vnde Deus aliquos eligit, aliquos reprobatur»<sup>32</sup> et de angelis et de hominibus. Et per hoc patet *Respondeo* ad tertium quod queritur utrum sit omnium hominum. Patet enim quod non nec etiam omnium angelorum.

Ad argumentum autem quod probat quod predestinatio sit tantum entium, dicendum quod <T> «illi qui nec sunt nec erunt non predestinantur; sed illi qui erunt, quamuis non sint, quos Deus

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, co., ff. 211vb Q-212ra A («in predestinatione tria est considerare. Primo prioritatem que ex ipsa prepositione prehabetur; nam *pre* ibi prioritatem importat. Secundo directionem, quia destinare idem est quod mittere uel dirigere. Tertio diuinam electionem uel diuinum propositum, quia non predestinantur nisi electi et illi quibus Deus proposuit misereri. Ex eo quod predestinatio prioritatem importat potest esse non entium. Ex eo autem quod directionem dicit est solum rationalium. Quia uero non est sine diuina electione et est ipsum diuinum propositum miserendi uel sine tali proposito esse non potest, non est non est omnium rationalium, sed est solum eorum quibus Deus proposuit misereri»).

<sup>28</sup> *Ibid.*, f. 212ra A.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem* («super ergo in predestinatione est ibi aliqua prioritas: ratione cuius potest esse non entium»).

<sup>30</sup> *Ibid.*, B («Directio proprie non est nisi eorum que in se considerata non sufficiunt ut attingant terminum; nam si sagitta posset signum attingere absque eo quod dirigeretur per manum sagittantis ipsa per seipsam ad signum accederet, etiam si non destinaretur ab arcu; et si seruis modo debito posset accedere ad aliquem terminum absque eo quod sibi aliqua auctoritas committeretur a Domino, uel absque eo quod Dominus suum propositum ei patefaceret, non indigeret destinari ab ipso sed a seipso et per seipsum accederet ad debitum locum. Ergo illa proprie dicuntur in finem dirigi uel destinari que finem supra naturam habent, quem ex puris naturalibus non addita gratia non possunt attingere»).

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, C: «Large tamen sumpta destinatione quicquid dirigitur in aliquem finem destinari dicitur».

<sup>32</sup> *Ibidem* («quod diuinam electionem presupponit per se manifestum est; nam semper per electionem alterum altero preoptatur, unde Deus aliquos eligit et aliquos reprobatur»).

scientia uisionis cognoscit; et quamuis non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen diriguntur in finem, prout sunt in Dei prescientia»<sup>33</sup>.

Ad illud quod postea querebatur utrum Christo competat predestinari, dicendum quod sic. Sed illud quod circa hoc facit dubitationem est quia in predestinatione requeritur prioritas. Persona autem Christi fuit eterna<sup>t</sup> sed ad hoc dicendum quod «licet non possit designari aliqua antecessio ad personam Filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam assumptam. De hoc tamen plenius habetur in tertio *Sententiarum*<sup>u</sup>»<sup>v</sup> <sup>34</sup>.

[I Princ., q. 3]

[55vb] Deinde queritur de certitudine predestinationis et queritur utrum predestinatio sit certa et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Quicquid enim Deus potuit potest. Sed potuit non predestinare quem predestinauit. Ergo nunc potest non predestinare. Igitur predestinatio non est certa»<sup>35</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicit Glossa super illud *ad Romanos*<sup>36</sup>, *Quos presciuit, et predestinauit, quod predestinatio est prescientia et preparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur*»<sup>37</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod certitudo predestinationis dupliciter potest attendi, scilicet quantum ad effectum et quantum ad predestinatorum numerum. Quoad utrumque autem predestinatio est certa. Est enim certa quantum ad effectum quia «certissime et infallibiliter consequitur effectum suum, nec tamen imponit necessitatem, ut effectus scilicet eius ex necessitate proueniat. Dictum est enim supra quod predestinatio est prouidentie pars. Non autem omnia que prouidentie<sup>w</sup> subduntur, necessaria sunt, sed quedam contingenter eueniunt, secundum conditionem causarum<sup>x</sup> proximarum, quas ad tales effectus diuina prouidentia ordinauit. Et tamen prouidentie ordo infallibilis est. Sic igitur et ordo predestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter prouenit predestinationis effectus. Ad hoc etiam confirmandum ualent que supra de diuina scientia dicta sunt, quoniam contingentiam a rebus non tollit<sup>y</sup>, licet certissima et

---

<sup>33</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 40 q. 2 a. 1 ad 1 («illi qui non sunt nec erunt, non predestinantur; sed illi qui erunt, quamuis non sint, quos Deus scientia uisionis cognoscit; et quamuis non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia»).

<sup>34</sup> *Ibid.*, ad 5 («quamuis non possit designari aliqua antecessio ad personam Filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in 3, dist. 2, art. 3»).

<sup>35</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 23 a. 6 arg. 3 («Quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non predestinare quem predestinauit. Ergo nunc potest non predestinare. Ergo predestinatio non est certa»).

<sup>36</sup> *Rm* 8,29.

<sup>37</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 6 sed c.

infallibilis sit»<sup>38</sup>. Item predestinatio est certa quantum ad predestinatorum numerum *non solum formaliter*<sup>39</sup>, ut «quidam dixerunt: ut puta si diceremus quod centum uel mille saluentur, non autem quod hii uel illi»<sup>40</sup>, *sed etiam materialiter*<sup>41</sup> est Deo certus numerus predestinatorum. Est autem sibi certus «non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot saluandi sunt; sed etiam ratione cuiusdam distinctionis et electionis. De huiusmodi autem numero predestinatorum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus saluabuntur, quot ex angelis ceciderunt. Quidam uero dicunt<sup>z</sup> quod tot saluabuntur, quot ex angelis remanserunt. Quidam autem dicunt quod tot ex hominibus saluabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus*<sup>42</sup>»<sup>43</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia Deus potest non predestinare et cetera, dicendum quod «cum predestinatio includat diuinam uoluntatem, ut dictum est, sicut Deum uelle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immobilitatem diuine uoluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est de predestinatione. Vnde non oportet dicere quod Deus possit non

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, co. («certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam considerata sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina uoluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint»).

<sup>39</sup> *Ibid.*, a. 7 co.

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Colletta *pro vivis et defunctis*.

<sup>43</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 7 co. («non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectum, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praedeterminatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praedeterminati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*»).

predestinare quem predestinauit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit predestinare et non predestinare. Sed ex hoc non tollitur predestinationis certitudo<sup>aa</sup>»<sup>44</sup>.

[II Princ.. q. un.]

Postea queritur de secundo scilicet de reprobatione. Et queritur utrum Deo conueniat aliquos reprobare. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Si enim Deus aliquem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut predestinatio ad predestinatos. Sed predestinatio est causa salutis predestinatorum. Ergo et reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim in <libro> *Osee*<sup>45</sup>, *perditio tua ex te, Israel: tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobat»<sup>46</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicitur in *Malachia*<sup>47</sup>: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*»<sup>48</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «Deus aliquos reprobat. Dictum est enim supra quod predestinatio est pars prouidentie. Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus que<sup>bb</sup> prouidentie subduntur, sicut etiam supra dictum est. Vnde, cum per diuinam prouidentiam<sup>cc</sup> homines ordinantur in uitam eternam, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, quod permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. [56ra] Sic igitur, sicut predestinatio est pars prouidentie respectu illorum qui diuinitus ordinantur in eternam salutem; ita reprobatio est pars prouidentie respectu eorum qui ab hoc fine excidunt. Vnde reprobatio non nominat prescientiam tantum: sed aliquid secundum rationem addit, sicut et prouidentia et etiam predestinatio. Sicut enim predestinatio includit uoluntatem conferendi<sup>dd</sup> gratiam et gloriam, ita reprobatio includit uoluntatem permittendi aliquem cadere in<sup>ee</sup> culpam, et inferendi dampnationis penam pro culpa»<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, a. 6 ad 3 («cum praedestinatio includat diuinam uoluntatem, sicut supra dictum est quod Deum uelle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem diuinae uoluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinauit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo»).

<sup>45</sup> *Os* 13,9.

<sup>46</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 3 arg. 2 («si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim *Osee XIII, perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobat»).

<sup>47</sup> *Ml* 1,2-3.

<sup>48</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 3 sed c.

<sup>49</sup> *Ibid.*, co. («Deus aliquos reprobat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars prouidentiae. Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae prouidentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per diuinam prouidentiam homines in uitam aeternam ordinantur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, ut

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia reprobatio non est causa perditionis reprobatorum et cetera, dicendum quod «aliter se habet reprobatio in causando, quam predestinatio. Nam predestinatio est causa<sup>ff</sup> et eius quod expectatur in futura uita in predestinatis, scilicet glorie; et eius quod percipitur in presenti, scilicet gratie. Reprobatio uero non est causa eius quod est in presenti, scilicet culpe. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet pene eterne. Sed culpa prouenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et secundum hoc uerificatur dictum prophete<sup>50</sup>: *perditio tua ex te, Israel*»<sup>51</sup>. Et hac etiam de causa communi nomine reprobatum dicuntur presciti; licet enim<sup>gg</sup> reprobatio supra prescientiam aliquid addat, si consideramus penam<sup>hh</sup>, nichil tamen addere uidetur, si consideramus<sup>ii</sup> culpam, quia malorum, ut habent rationem culpe, Deus habet simplicem notitiam<sup>52</sup>.

---

<sup>a</sup> Littera] poss(unt) *scrib. et del.*

<sup>b</sup> Quid] quis *scrib. et corr.*

<sup>c</sup> Dei] *om.*

<sup>d</sup> Existens] *eex scrib. et del.*

<sup>e</sup> Adiungitur] adiungi.

<sup>f</sup> Enim] *add. in marg.*

<sup>g</sup> Ad] *pri scrib. et del.*

<sup>h</sup> Finem] *conse(quantur) scrib. et del.*

<sup>i</sup> Consequuntur] *consecuntur.*

<sup>j</sup> Consequuntur] *consecuntur; u(nde) scrib. et del.*

<sup>k</sup> Consequantur] *consecutra.*

<sup>l</sup> Ordinare] *Presupponit etiam actum uoluntatis scrib.*

<sup>m</sup> Quem] *quod.*

<sup>n</sup> Tamen] *a(ctum) scrib. et del.*

<sup>o</sup> Et] *ideo scrib. et del.*

<sup>p</sup> Magis] *add. in marg.*

<sup>q</sup> Predestinatio] *add. in marg.*

<sup>r</sup> Et similiter... actum uoluntatis] *Nota add. in marg.*

<sup>s</sup> Quamdam] *set scrib. et del.*

<sup>t</sup> Eterna] *Et scrib. et del.*

<sup>u</sup> Sed ad hoc dicendum... in tertio *Sententiarum]* *add. in marg. ; et] scrib. et del*

<sup>v</sup> *Sententiarum]* Propter hoc notandum quod prioritas in predestinatione materialiter accipitur. Aliquando enim est prioritas eternitatis *scrib. et exp.*

<sup>w</sup> Prouidentie] *sub(duntur) scrib. et del.*

<sup>x</sup> Causarum] *proxi(marum) scrib. et del.*

<sup>y</sup> Tollit] *o scrib. et del.*

---

permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur, sicut praedestinatio est pars prouidentiae respectu eorum qui diuinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars prouidentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et prouidentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit uoluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit uoluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa»).

<sup>50</sup> *Os* 13,9.

<sup>51</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 3 ad 2 («aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura uita a praedestinatim, scilicet glorie; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio uero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpa; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa prouenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc uerificatur dictum prophetae, scilicet, *perditio tua, Israel, ex te*»).

<sup>52</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 40, II princ., q. 1, ad 1, f. 213rb H: «mala cognoscit Deus simplici notitia, ut habent rationem culpe».

---

<sup>z</sup> Dicunt] quod *scrib. et del.*

<sup>aa</sup> Sed ex hoc... certitudo] *add. in marg.* ; est tamen considerandum *scrib. et del.*

<sup>bb</sup> Que] prouidentie *scrib. et del.*

<sup>cc</sup> Prouidentiam] o(rdinentur) *scrib. et del.*

<sup>dd</sup> Voluntatem conferendi] *add. in marg.*

<sup>ee</sup> In] cup *scrib. et del.*

<sup>ff</sup> Est causa] *add. in marg.*

<sup>gg</sup> Enim] *suprascr.*

<sup>hh</sup> Penam] *add. in marg.*

<sup>ii</sup> Consideramus] *cupl scrib. et del.*



## ⟨Distinctio XLI⟩

*Si autem querimus meritum et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera principaliter queruntur duo. Primo de diuina electione. Secundo de predestinationis causa<sup>a</sup>.

[I Princ., q. un.]

Quantum ergo ad primum queritur utrum in Deo cadat electio. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Electio enim, secundum Philosophum, III *Ethicorum*<sup>1</sup>, sequitur consilium sicut conclusio eius<sup>b</sup>. Consilium autem, ut ibidem dicit, est questio quedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiua cognitio, uidetur quod Deo non competat electio»<sup>2</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicit Apostolus *ad Ephesaios*<sup>3</sup>: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*»<sup>4</sup>. Ergo uidetur quod Deo conueniat electio.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum electio predestinationem precedit secundum rationem.

⟨E⟩ Ad primum istorum est intelligendum quod electio presupponit consilium. Loquendum est ergo de electione sicut de consilio. In consilio autem duo sunt. Primo inquisitio et ratiocinatio. Secundo post ratiocinationem et inquisitionem quodammodo firma cognitio. Quantum ad primum, consilium non est in Deo, cum sic sumptum sit nature ignorantis et per consequens nec electio que tale consilium presupponit. Quantum uero ad secundum, consilium est in Deo per quemdam modum; dicit Apostolus *ad Ephesaios*<sup>5</sup> quod *operatur omnia secundum consilium uoluntatis sue*, quia omnium firmam cognitionem habet et per consequens electio presupponens<sup>c</sup> hoc modo consilium cadit in Deo<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* III, 4, 1111 b 6-8. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 183, 8-9: «Eleccio utique uoluntarium quidem esse uidetur; non idem autem, set in plus, uoluntarium».

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 arg. 1.

<sup>3</sup> *Ef* 1,4.

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 4 sed c. («Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*»).

<sup>5</sup> *Ef* 1,11.

<sup>6</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215va KL («electio uidetur presupponere consilium. Igitur de electione dupliciter est loquendum, sicut et de consilio. Sunt autem in consilio duo consideranda. Primo inquisitio et ratiocinatio. Secundo post ratiocinationem et inquisitionem quodammodo firma cognitio. Si ergo consideramus consilium ratione inquisitionis et ratiocinationis, sic in Deo non cadit consilium, quia sic

⟨T⟩ Sed considerandum est quod «electio, siue in Deo siue in creaturis posita, importat quamdam separationem siue segregationem. Hec autem segregatio primo quidem<sup>d</sup> non potest esse nisi aliquorum que habent aliquam permixtionem uel conuenientiam»<sup>7</sup>; unde non eliguntur denarii a pecudibus, sed denarii a denariis. Ex hoc autem «potest accipi ex quibus eliguntur electi a Deo, quia ab hiis qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus qui nati sunt gloriam consequi»<sup>8</sup>. Secundo hec segregatio *non est ipsius finis, sed eorum que sunt ad finem*<sup>9</sup>. Et ideo dicit Philosophus in III *Ethicorum*<sup>10</sup> quod electio non est finis sed eorum que ad finem ordinantur. Ex hoc autem potest accipi quod «electio non conuenit Deo respectu sui ipsius»<sup>11</sup>, qui est ultimus finis omnium, sed respectu aliorum qui ad finem ordinantur, nec quorumlibet sed bonorum, quia electio non est nisi bonorum secundum Philosophum in III *Ethicorum*<sup>12</sup>. Vnde mali non dicuntur electi a Deo. Tertio huiusmodi segregatio quam importat electio [56rb] «potest esse tantum in conceptione alicuius operantis, uel etiam in executione operis»<sup>13</sup>. Ex hoc autem potest<sup>e</sup> accipi quod «diuina electio uno modo est eterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic eterna est; quia ab eterno uoluit bonos a malis in gloriam segregare»<sup>14</sup>. Sic ergo patet quod electio est in Deo et quomodo.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia electio sequitur consilium et cetera, dicendum quod electio secundum quod est in Deo non sequitur consilium, secundum quod dicit inquisitionem, sed secundum quod dicit firmam cognitionem, ut dictum est<sup>15</sup>.

---

accepto consiliari est solum nature ignorantis et sicut non est in Deo consilium sic acceptum, sic non est in eo electio que tale consilium presupponit. Et quia Damascenus sic diffinit consilium, 2 lib. c. 22, quod est appetitus inquisitiuus: ideo a Deo et consilium et electionem sequentem consilium tale negat dicens: talia attribuenda esse ignorantis nature. Si uero consideramus consilium non ratione inquisitionis, sed ratione firme cognitionis, sic dicimus Deum operari omnia secundum consilium uoluntatis siue quia omnium firmam cognitionem habet sicut in eo cadit tale consilium sicut et electio presupponens firmam cognitionem non discursum et inquisitionem ei conuenire potest».

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co. («electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem uel convenientiam»).

<sup>8</sup> *Ibidem* («potest accipi a quibus eliguntur, quia ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215va L.

<sup>9</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., 215va L.

<sup>10</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* III, 2, 1111 b 26-27. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 183, 27-28: «(...) electio autem, eorum que ad finem».

<sup>11</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co.

<sup>12</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* III, 2, 1112 a 7-8. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles latinus, XXVI, 1-3), p. 184, 11-12: «Et eligimus quidem que maxime scimus bona existencia».

<sup>13</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 1 co.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 41, I princ., q. 1, a. 1, co., f. 215vb O.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, P: «Ad primum dicendum quod in Deo non est electio que consequitur consilium secundum quod consilium ratiocinationem et inquisitionem importat, quia huiusmodi eligere est nature ignorantis, sed est in eo electio que sequitur cognitionem firmam, ut ostensum est».

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur utrum electio precedat secundum rationem predestinationem, dicendum quod «predestinatio, secundum rationem, presupponit electionem et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia predestinatio, ut dictum est, pars est prouidentie. Prouidentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu<sup>f</sup> existens, preceptiua ordinationis aliquorum in finem. Non autem precipitur aliquid ordinandum in finem, nisi preexistente uoluntate finis. Vnde predestinatio aliquorum in salutem presupponit, secundum rationem, quod Deus illorum salutem uelit. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum uult eis hoc bonum salutis eterne: nam diligere est uelle alicui bonum, ut dicit Philosophus in libro *Rhetorice*<sup>g</sup> 16. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus pre aliis uult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio autem et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis uoluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono preexistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem precedit in nobis. In Deo autem est e conuerso. Nam uoluntas eius, qua uult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo pre aliis habeatur. Et sic patet quod electio secundum rationem presupponit dilectionem in Deo et predestinatio electionem. Vnde omnes predestinati sunt electi et dilecti»<sup>17</sup>. Hec igitur duo, scilicet dilectio et electio, predestinationem precedunt. «Duo uero alia ad eam sequuntur<sup>h</sup>: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratie, que<sup>i</sup> ad uocationem pertinet; unde et predestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria»<sup>18</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo, scilicet de predestinationis causa.

---

<sup>16</sup> Cf. ARISTOTELES, *Rhetorica* II, 4, 1380 b 35-36. ARISTOTELES LATINUS, *Rhetorica*, translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. B. Schneider, Brill, Leiden 1978 (Aristoteles latinus XXXI, 1-2), p. 228, 11-12: «(...) amare uelle alicui que putat bona ».

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 4 co. («praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, est pars prouidentiae. Prouidentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeeptiua ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeeistente uoluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum uelit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum uult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est uelle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis uult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis uoluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeeistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e conuerso. Nam uoluntas eius, qua uult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti»).

<sup>18</sup> ID., *De ueritate*, q. 6 a. 1 co. («Ad praedestinationem uero duo sequuntur: scilicet consecutio finis, quod est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiae, quae ad uocationem pertinet; unde et praedestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria»).

Circa quod queruntur duo. Primo utrum prescientia meritorum sit causa predestinationis. Secundo utrum<sup>j</sup> predestinatio possit iuuari precibus sanctorum uel aliquo humano opere.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo utrum prescientia meritorum sit causa predestinationis. Et uidetur quod sic.

⟨T⟩ «Vt enim dicit Apostolus *ad Romanos*<sup>19</sup>: *Non est iniquitas apud Deum. Iniquum autem esse uidetur, ut equalibus inequalia dentur. Omnes autem homines equales sunt et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inequalitas secundum merita uel demerita priorum actuum. Non igitur inequalia preparat Deus hominibus, predestinando et reprobando, nisi propter prescientiam differentium meritorum*»<sup>20</sup>.

«In contrarium tamen est quod dicit Apostolus *ad Titum*<sup>21</sup>: *Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam<sup>k</sup> saluos nos fecit. Sicut autem saluos nos fecit<sup>l</sup>, ita predestinauit nos salui fieri. Non igitur prescientia meritorum est ratio uel causa predestinationis*»<sup>22</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «cum predestinatio includat uoluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio predestinationis, sicut inquiritur ratio diuine uoluntatis. Vt autem infra patebit non est assignare causam diuine uoluntatis ex parte actus uolendi, sed ex parte uolitorum, inquantum scilicet Deus<sup>m</sup> uult aliquid esse propter aliud. Nullus igitur fuit qui diceret merita esse causam diuine predestinationis, ex parte actus predestinantis. Sed hoc sub questione uertitur, utrum predestinatio ex parte effectus<sup>n</sup> habeat aliquam causam. Et hoc est [56va] querere, utrum Deus preordinauerit se daturum effectum predestinationis alicui, propter<sup>o</sup> aliqua merita. Ad huius igitur euidenciam est sciendum quod effectum predestinationis dupliciter considerare possumus. Uno modo, in particulari. Et sic nichil prohibet aliquem effectum<sup>p</sup> predestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem cause finalis; priorem autem posterioris, secundum rationem cause meritorie, quae reducitur ad dispositionem materie. Sicut si dicamus quod Deus preordinauit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio

---

<sup>19</sup> *Rm* 9,14.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 arg. 3 («*non est iniquitas apud Deum, ut dicitur Rom. IX. Iniquum autem esse uidetur, ut equalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita uel demerita priorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam*»).

<sup>21</sup> *Tt* 3,5.

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 sed c. («Sed contra est quod dicit apostolus, ad Tit. III, *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. Sicut autem saluos nos fecit, ita et praedestinauit nos saluos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa uel ratio praedestinationis*»).

modo potest considerari predestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est<sup>4</sup> quod totus predestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu predestinationis, etiam ipsa prima preparatio ad gratiam, neque enim est hoc nisi per auxilium diuinum. Habet tamen hoc modo predestinatio, ex parte effectus, pro ratione diuinam bonitatem; ad quam totus effectus predestinationis ordinatur ut in finem et ex qua procedit sicut primo principio mouente»<sup>23</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia non est iniquitas apud Deum et cetera, dicendum quod «ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest predestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus diuina bonitas representetur. Necesse est autem quod diuina bonitas, que in se est una et simplex, multiformiter representetur in rebus; propter hoc quod res creata ad simplicitatem diuinam attingere non potest. Et inde est quod ad completionem uniuersi requiruntur diuersi gradus rerum, quarum quedam altum, quedam infimum locum teneant in uniuerso. Et ut multiformitas graduum conseruetur in rebus, Deus permitti aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur, ut supra dictum

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, co. («cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistencia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit apostolus, Rom. IX, dicens, *cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori*. Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praeexistencia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit apostolus, II Cor. III, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis. Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione. Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, neque enim hoc fit nisi per auxilium diuinum, secundum illud Thren. ultimi, *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione diuinam bonitatem; ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo mouente»).

est. Sic igitur consideremus totum humanum genus, sicut totam rerum uniuersitatem, uoluit ergo Deus in hominibus, quantum ad aliquos, suam bonitatem representare per<sup>f</sup> modum misericordie, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitie, puniendo. Et hec est causa quare Deus quosdam elegit et quosdam reprobat, quam etiam causam assignat Apostolus in epistola *ad Romanos* in capitulo IX<sup>24</sup>. Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobauit, non habet rationem nisi diuinam uoluntatem. Vnde dicit Augustinus *super Ioannem*<sup>25</sup>: *quare hunc trahat et illum non trahat, noli uelle diiudicare, si non uis errare*. Sicut etiam patet de artifice. Ratio enim artis habet quod aliqui lapides sint in hac parte et aliqui in illa. Sed quod hic lapis sit in ista parte parietis et ille in illa ex simplici uoluntate artificis dependet. Nec tamen propter hoc est iniquitas uel iniustitia<sup>s</sup> apud Deum, si inaequalia non inaequalibus preparat. Hoc enim esset contra iustitie rationem, si predestinationis effectus ex debito redderetur et non daretur ex gratia. In hiis autem que ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui uult plus uel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque preiudicio iustitie<sup>26</sup>.

[II Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum predestinatio possit iuari precibus sanctorum. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Nullum enim eternum preceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest aliquod temporale iuare ut aliquod eternum sit<sup>t</sup>. Sed predestinatio est eterna. Cum igitur preces<sup>u</sup>

<sup>24</sup> *Rm* 9,22-23.

<sup>25</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, XXVI, 2: CCSL 36, p. 260, 7-8.

<sup>26</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 5 ad 3 («ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest predestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus diuina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod diuina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem diuinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem uniuersi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in uniuerso. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur, ut supra dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum uniuersitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IX, dicens, volens Deus ostendere iram (idest vindictam iustitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit (idest permisit) *in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet diuitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*. Et II Tim. II dicit, *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobauit, non habet rationem nisi diuinam uoluntatem. Unde Augustinus dicit, *super Ioannem, quare hunc trahat, et illum non trahat, noli uelle diiudicare, si non uis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diuersitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici diuina uoluntate. Sicut ex simplici uoluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamuis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si predestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui uult, plus uel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matt. XX, *tolle quod tuum est, et uade. An non licet mihi quod uolo, facere?*»).

sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc quod aliquis predestinetur. Non igitur predestinatio iuuatur precibus sanctorum»<sup>27</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicit Gregorius in *Dyalogo*<sup>28</sup> quod predestinatio sanctorum orationibus iuuatur»<sup>29</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «circa hoc fuerunt diuersi errores. Quidam enim, attendentes certitudinem diuine predestinationis, dixerunt superfluas esse orationes uel quicquid aliud fiat ad salutem [56vb] eternam consequendam. Sed contra hoc sunt omnes ammonitiones Scripture, exortantes ad orationem et ad alia bona opera. Alii uero dixerunt quod per orationem mutatur diuina predestinatio. Et hec dicitur fuisse opinio Egiptiorum, qui ponebant ordinationem diuinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas Scripture. Dicitur enim in *I Regum*<sup>30</sup>: *triumphator in Israel non parcat, nec penitudine flectetur*. Et Apostolus dicit *ad Romanos*<sup>31</sup> quod *sine penitentia sunt dona Dei et uocatio*. Et ideo aliter est dicendum quod in predestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa preordinatio diuina et effectus eius. Quantum igitur ad primum, predestinatio nullo modo iuuatur precibus sanctorum: non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis predestinetur a Deo. Quantum uero ad secundum dicitur predestinatio iuuari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, cuius ratio est quia prouidentia, cuius predestinatio pars est, non subtrahit causas secundas, sed sic prouidet effectus, ut etiam ordo secundarum causarum prouidentie subiaceat. Sicut igitur sic prouidenter naturales effectus, ut etiam cause naturales ad illos effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non prouenirent; ita predestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine predestinationis cadat quicquid hominem promouet in salutem, uel orationes proprie uel aliorum, uel alia bona, uel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde predestinationis<sup>v</sup> conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi predestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur <in> *II Petri* 1<sup>32</sup>, *Satagite, ut per bona opera certam uestram uocationem et electionem faciatis*»<sup>33</sup>. Sic igitur patet quod predestinatio potest iuuari precibus

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, a. 8 arg. 1 («Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale iuuare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuuatur precibus sanctorum»).

<sup>28</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum Libri IV*, I, 8, 6, in ID., *Dialogues*, ed. A. de Vogüé, 3 voll., Cerf, Paris 1969-1980 (Sources chrétiennes, 251, 260 e 265), II, p. 74, 46-63.

<sup>29</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 41 q. 1 a. 4 sed c.

<sup>30</sup> *1Re* 15,29.

<sup>31</sup> *Rm* 11,29.

<sup>32</sup> *2Pt* 1,10.

<sup>33</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 23 a. 8 co. («circa hanc quaestionem diuersi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem diuinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam, quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed

sanctorum et aliis bonis, quantum ad predestinationis effectum. Considerandum tamen est quod hoc adiutorium predestinationis «non est per<sup>w</sup> defectum diuine uirtutis, sed utitur Deus causis mediis, ut ordinis pulchritudo seruetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet»<sup>34</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod «ratio illa ostendit quod predestinatio non iuuatur<sup>x</sup> precibus sanctorum quantum ad ipsam preordinationem»<sup>35</sup>.

---

<sup>a</sup> Causa] causalitate *scrib. et corr.*

<sup>b</sup> Eius] *add. in marg.*

<sup>c</sup> Presupponens] *add. in marg.*

<sup>d</sup> Quidem] *que scrib. et del.*

<sup>e</sup> Potest] *add. in marg.*

<sup>f</sup> In intellectu] in intellectu in intellectu int(?)

<sup>g</sup> Rhetorice] Rethorice.

<sup>h</sup> Sequuntur] secuntur.

<sup>i</sup> Que] quod.

<sup>j</sup> Vtrum] *add. in marg.*

<sup>k</sup> Suam misericordiam] suam misericordiam suam.

<sup>l</sup> Fecit] facit.

<sup>m</sup> Deus] *add. in marg.*

<sup>n</sup> Effectus] habeat *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Propter] a *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Effectum] p(redestinationis) *scrib. et del.*

<sup>q</sup> Est] *suprascr.*

<sup>r</sup> Per] modum *scrib. et del.*

<sup>s</sup> Vel iniustitia] *add. in marg.*

<sup>t</sup> Sit] sint.

<sup>u</sup> Preces] sanct(orum) *scrib. et del.*

<sup>v</sup> Predestinationis] conn *scrib. et del.*

<sup>w</sup> Per] propter *scrib. et corr.*

<sup>x</sup> Iuuatur] iuuetur.

---

contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur diuina praedestinatio. Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem diuinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg. XV, porro *triumphator in Israel non parcat, neque poenitudine flectetur*. Et Rom. XI dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*. Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio diuina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuuatur precibus sanctorum, non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinetur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinitis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. I, *satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*»).

<sup>34</sup> *Ibid.*, ad 2 («Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet»).

<sup>35</sup> *Ibid.*, ad 1.



⟨Distinctio XLII⟩

*Nunc autem de omnipotentia et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera, principaliter queruntur duo. Et primo de potentia Dei in se. Secundo de hiis que sue potentie subiacent<sup>a</sup>.

[I Princ., q. un.]

Quantum ergo ad primum queritur utrum in Deo sit potentia. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Secundum enim Philosophum in IX *Metaphysice*<sup>1</sup> qualibet potentia est melior eius actus; nam forma est melior<sup>b</sup> quam materia et actio quam potentia: est enim finis eius. Sed nichil est melius eo quod in Deo est, quia quicquid est in Deo Deus est. Igitur nulla potentia est in Deo»<sup>2</sup>.

In contrarium «est quod dicitur in *Psalmo*<sup>3</sup>: *Potens es, Domine, et ueritas tua in circuitu tuo*»<sup>4</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod «duplex est potentia, scilicet passiuua, que nullo modo est in Deo<sup>c</sup>, et actiuua, quam oportet in Deo summe ponere. Cuius ratio est quia unumquodque, secundum quod est in actu et perfectum, secundum hoc est principium actiuum alicuius; patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et uniuersaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet<sup>d</sup>. Vnde sibi maxime competit esse principium actiuum et nullo modo pati. Ratio autem actiuui principii competit potentie actiue. Nam potentia actiuua est principium agendi maxime, potentia uero passiuua est principium patiendi ab alio, ut dicit Philosophus, <in> V *Metaphysice*<sup>5</sup>. Relinquitur igitur quod in Deo sit maxime potentia actiuua»<sup>6</sup>. Considerandum est autem quod potentia habet

---

<sup>1</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 8, 1049 b 5. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 188, 247: «prior est actus potentia».

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 arg. 2 («Praeterea, secundum philosophum, in IX *Metaphys.*, qualibet potentia melior est eius actus, nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia actiuua; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo»).

<sup>3</sup> *Sal* 88,9.

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 sed c.

<sup>5</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* V, 12, 1019 a 15ss. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 108, 542ss (in particolare 552-553: «Potestas dicitur hec quidem principium motus aut mutationis aut in altero aut in quantum alterum»).

<sup>6</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 1 co. («duplex est potentia, scilicet passiuua, quae nullo modo est in Deo; et actiuua, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium actiuum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et uniuersaliter perfectus; neque in

respectum ad tria, scilicet ad subiectum, ad actum et ad effectum. Quantum igitur ad duo prima differenter se habet potentia in creaturis et in Deo. Nam in Deo potentia est idem secundum rem cum substantia potentis et cum eius operatione, differens solum ratione quod in creaturis non accidit. Sed quantum ad tertium similiter [57ra] se habet potentia in Deo et creatura quodammodo. Nam potentia actiua tam in Deo quam in creatura<sup>e</sup> realiter distinguitur ab effectu cuius est principium.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia qualibet potentia melior est actus et cetera, dicendum quod «quandocumque<sup>f</sup> actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, ut dictum est, sed utrumque est essentia diuina. Vnde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei»<sup>7</sup>.

[II Princ.]

Postea queritur de secundo, scilicet de subiectis diuine potentie. Circa quod queruntur tria.

Primo utrum Deus possit quicquid alteri est possibile. Secundo utrum Deo sint possibilium que sunt nature impossibilia. Tertio utrum iudicandum sit aliquid possibile uel impossibile secundum causa inferiores uel superiores.

[II Princ., q. 1]

Queritur ergo primo<sup>g</sup> utrum Deus possit quicquid alteri est possibile. Et uidetur quod<sup>h</sup> sic.

«E» Quia Deus est omnipotens, ut supra dictum fuit, non autem esset omnipotens si non posset quecumque alteri sunt possibilium. Igitur Deus potest quicquid alteri est possibile.

In contrarium tamen est quia creature conuenit posse peccare et posse moueri et pati, que tamen Deus non potest cum repugnent eius summe perfectioni<sup>8</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod, sicut dictum est, «in Deo non est potentia<sup>i</sup> passiuua, sed actiua. Cum ergo queritur utrum Deus possit quicquid alteri est possibile, si huiusmodi

---

eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii conuenit potentiae activae. Nam potentia actiua est principium agendi in aliud, potentia uero passiuua est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia actiua»).

<sup>7</sup> *Ibid.*, ad 2 («quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia diuina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei»).

<sup>8</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 1, sed c., f. 220vb NO: «In contrarium est, quia Deus moueri non potest, nec ambulare, ut Magister dicit in littera: et tamen talia creature sunt possibilium, ergo. Preterea sicut summe calidum non potest infrigidare, sic summe bonum non potest peccare nec malefacere; et quia creatura peccare possit, non quicquid alteri est possibile est possibile Deo».

posse respicit potentiam actiuam dicendum est quod sic, eo quod in ipso est omnis uirtus actiua. Si uero huiusmodi posse respicit solum potentiam passiuam uel simul cum actiua passiuam talis potentia Deo attribuenda non est, quia in eo nulla est potentia passiuam. Differt autem potentia passiuam ab actiua quantum ad presens in tribus. Primo quia agens per potentiam actiuam secundum quod huiusmodi efficit, sed secundum passiuam per se et principaliter deficit. Vnde Philosophus in IX *Metaphysice*<sup>9</sup> dicit errorem et malum que in defectum sonant esse in rebus propter potentialitatem et materiam. Secundo quia secundum potentiam actiuam aliquid transmutat, sed secundum passiuam transmutatur, ut uult Philosophus, V *Metaphysice*<sup>10</sup>. Tertio quia potentia passiuam respicit actum qui est esse, actiua uero agere. Omnia igitur illa que sonant in defectum uel in transmutari uel in acquisitione alicuius esse licet sint creature possibilis Deo tamen possibilis esse non possunt. Sic ergo ad tria genera reducuntur que dicimus creaturam posse et non Deum, scilicet que sonant in defectum, ut peccare, et que sonant in transmutationem et motum, ut ambulare et currere, et que dicunt desinere ab esse uel acquisitionem noui esse, ut mori uel corrumpi. Que tria Magister tangit in littera<sup>11</sup>»<sup>12</sup>. Omnia enim hec sunt possibilis creature secundum potentiam passiuam, que in Deo non est, ut dictum est. «Aduertendum tamen est quod hec tria scilicet deficere, mutari et acquirere nouum esse non eodem modo ad actiuam potentiam comparantur. Nam defectus penitus exit ab ordine actiue potentie. Vnde actiua potentia, ut actiua est, non deficit nec in se nec in alio. Sed transmutari et acquirere nouum esse aliquo modo sub ordine actiue potentie collocantur. Nam licet agens secundum quod agens non transmutetur, nec nouum esse acquirat, alia tamen ab agente secundum eius actiuam potentiam transmutantur et nouum esse acquirunt. Licet ergo Deus predicta in se non possit, aliqua tamen horum potest in aliis. Potest enim facere quod alia

<sup>9</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 9, 1051 a 15-19. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 192, 358-362: «Necesse autem et in malis finem et actum esse deteriorem potentia; quo denim potens: idem ambo contraria. Palam ergo quia non est aliquid quod malum preter res; posterius enim ipsi nature malum quam potentia».

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, V, 12, 1019 a 32-35.

<sup>11</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 2, 1-3, pp. 294-295.

<sup>12</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 1, co., f. 220vb OP («in Deo est potentia actiua, non passiuam, unde et Megister in littera ait quod Deus est omnipotens, quia omnia potest facere et nihil pati. Cum ergo queritur utrum Deus possit quicquid alteri est possibile, si huiusmodi posse respicit solum actiuam potentiam concedendum est plane quod sic, eo quod in ipso est omnis uirtus actiua. Si uero huiusmodi posse respicit solum passiuam potentiam uel simul cum actiua passiuam talis potentia Deo attribuenda non est, quia in eo nulla est passiuam potentia. Differt autem potentia passiuam ab actiua quantum ad presens in tribus. Primo quia agens per suam potentiam actiuam secundum quod huiusmodi efficit, sed secundum passiuam potentiam per se et principaliter loquendo non efficit, sed deficit. Vnde et Philosophus in IX *Metaphysice* dicit errorem et malum que in defectum sonant esse in rebus propter potentialitatem et materiam. Secundo quia secundum potentiam actiuam aliquid transmutat, sed secundum passiuam transmutatur, propter quod Philosophus, V *Metaphysice*, de potentia distinguit potentiam actiuam a passiuam, quia actiua accipitur penes transmutare, passiuam penes transmutari. Tertia differentia est quia passiuam respicit esse, actiua agere, nam agens per suam potentiam actiuam inducit formam et transmutat uel agit, sed patiens per suam potentiam passiuam suscipit formam et influentiam agentis, propter quam susceptionem aliquod esse acquirat. Omnia ergo illa que sonant in defectum uel in transmutari uel in acquisitione alicuius esse licet sint creature possibilis Deo autem possibilis esse non possunt. Ad tria ergo genera reducuntur que dicimus creaturam posse et non Deum, uidelicet ad que sonant in defectum, ut peccare, et ad que sonant in motum et transmutationem, ut ambulare uel currere, et ad que dicunt desinere ab esse uel acquisitionem noui esse ut mori uel corrumpi. Que tria Magister tangit in littera»).

transmutentur et quod nouum esse acquirant uel ab esse quod habent desinant. Peccare tamen non potest nec in se nec in alio, cum peccatum non habeat causam efficientem, sed deficientem et defectus [57rb] per se non subsint ordini actiue potentie nisi quodammodo per accidens, inquantum ex eis quedam perfectiones et quedam bona eliciuntur»<sup>13</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia sequeretur quod Deus non esset omnipotens, dicendum quod «Deus dicitur omnipotens secundum potentiam actiuam non<sup>j</sup> autem secundum passiuam. Vnde<sup>k</sup>, quod Deus non potest moueri et pati non repugnat omnipotentie»<sup>14</sup>.

[II Princ., q. 2]

Secundo queritur utrum Deus possit que sunt impossibilia nature. Et uidetur quod non.

«E» «Quia secundum Commentatorem <in> VII *Metaphysice*<sup>15</sup> nullum immateriale transmutat materiale. Quicquid igitur Deus agit cum sit summe immaterialis agit mediantibus secundis agentibus. Non ergo aliquid potest quod non sit possibile nature et secundis agentibus»<sup>16</sup>.

«In contrarium tamen est quod Magister dicit in littera, quod Deus simpliciter omnia potest, quare et impossibilia»<sup>17</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod esse impossibile dupliciter potest dici. Vno modo dicitur aliquid impossibile ex eo quod repugnet ipsi esse, prout impossibile est uerificatio contradictoriorum. Et sic quod nature est impossibile, est etiam Deo impossibile, eo quod tale impossibile nulli potentie subdi potest<sup>l</sup> cum omnino rationem entis et possibilis subterfugiat. Alio modo dicitur aliquid impossibile<sup>m</sup> non<sup>n</sup> quod simpliciter subterfugiat ordinem potentie, sed quia non subiacet uirtuti create. Et hoc modo que sunt nature impossibilia Deo sunt possible. Hoc autem patere potest si quis consideret differentiam que attenditur inter diuinam uirtutem et creatam<sup>o</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, Q («Aduertendum tamen quod deficere et transmutari et acquirere, nouum esse secundum que potentia passiuam ab actiua uidetur differre non eodem modo ad actiuam potentiam comparantur. Nam defectus penitus exit ab ordine actiue potentie, unde actiua potentia, ut actiua est, nec deficit in se nec in alio. Sed transmutari et acquirere nouum esse aliquo modo sub ordine actiue potentie collocantur. Nam licet agens secundum quod agens si transmutetur, nec nouum esse acquirat, alia tamen ab agente secundum suam actiuam potentiam transmutantur et nouum esse acquirunt. Et ideo licet Deus in se hoc non possit, aliqua tamen horum potest in aliis. Potest enim facere quod alia transmutentur et quod acquirant nouum esse uel desinant a suo esset. Peccare tamen non potest nec in se nec in alio, cum peccatum non habeat causam efficientem, sed deficientem et defectus per se non subsint ordini actiue potentie nisi quodammodo per accidens, inquantum ex eis quedam perfectiones et quedam bona eliciuntur»).

<sup>14</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 3 ad 1 («Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passiuam, ut dictum est. Unde, quod non potest moueri et pati, non repugnat omnipotentie»).

<sup>15</sup> AVERROES, *In Metaph.*, VII, text. comm. 28, f. 178ra C («impossibile est quod formae separate transmutent materiam, non enim transmutat materiam, nisi illud, quod est in materia»).

<sup>16</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 2, co., f. 221ra BC.

<sup>17</sup> *Ibid.*, sed c., f. 221ra C («In contrarium est quia Magister in littera dicit Deum simpliciter omnia posse. Ergo et impossibilia potest»). Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 42, c. 1, p. 294, 6-12.

Differt aute uirtus diuina a uirtute creata in quattuor<sup>p</sup> ex quibus haberi potest aliqua Deum posse que uirtus creata non potest.

⟨1⟩ Primo quidem enim uirtus diuina se extendit ad<sup>q</sup> omnia, non autem uirtus alicuius creature; ex quo sequitur aliqua Deum posse que creatura non potest.

⟨2⟩ Secundo uirtus diuina superat in uigore omnem uirtutem creatam, cum sit infinita ut infra patebat; ex quo etiam habetur quod aliqua Deus potest que creature impossibilia sunt.

⟨3⟩ Tertio quia que Deus potest mediante ordine causarum potest sublato<sup>r</sup> tali ordine cum uirtus causarum secundarum perfectius reseruetur in causa prima, sed natura creata quicquid agit mediante tali ordine. Et ex hoc etiam sequitur quod aliquid est possibile Deo<sup>s</sup> quod nature create est impossibile, sicut agere preter ordinem causarum.

⟨4⟩ Quarto potentia Dei non presupponit aliquod subiectum, sicut potentia creature et ideo Deus potest<sup>t</sup> aliquid producere ex nichilo, cum agat nullo presupposito. Non autem creatura. Et sic apparet quod aliqua Deus potest que creature sunt impossibilia<sup>18</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia nullum immateriale transmutat materiale et cetera, dicendum quod «propositio illa ueritatem habet in rebus immaterialibus aliis a primo, que

---

<sup>18</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 2, co., f. 221ra D-rb G («Si ergo uidere uolumus quomodo differt posse diuinum a posse nature siue a potentia creature, oportet nos uider; quomodo esse eius ab esse creato. Et hoc uiso apparebit utrum aliqua sint nature impossibilia que Deo sunt possibilia et que sunt illa. Ideo notandum quod esse diuinum quadrupliciter differt ab esse cuiuslibet creature. Primo quia eius esse non est contractum nec ad genus nec ad speciem: esse autem cuiuslibet creature quia est esse hoc uel esse illud, ad genus uel speciem est contractum. Secundo quia eius esse est in infinitum: esse uero cuiuslibet creature est limitatum. Nam cum quodlibet esse creatum sit esse receptum in naturam cum omne quod recipitur in aliquo recipiatur in eo secundum modum rei recipientis, oportet esse tale esse, limitari et finiri secundum modum nature in qua recipitur. Tertio esse diuinum est id in quo continetur omne esse et in quo reseruatur omnis ratio essendi. In omni autem alio esse quidam spatialis modus essendi reseruatur. Quarto omne aliud esse non est esse purum; esse autem diuinum est purum esse, non receptum in natura. Propter primum nulla potentia creata simpliciter se extendit ad omnia: nam sicut quelibet natura creata est determinata ad aliud genus et ad aliquam speciem, sic actio cuiuslibet creature determinata est et simpliciter non se extendit ad omnia et quantum ad hoc possumus aliqua esse Deo possibilia que sunt impossibilia nature inquantum potentia eius se extendit ad aliqua ad que se non extendit potentia creature. Propter secundum uirtus diuina in uigore superat uirtutem cuiuslibet creature: nam si secundum quod augetur uirtus diminuitur tempus ut probat 7<sup>o</sup> *Physicorum*. Multa potest Deus operari in instanti ad que operanda in instanti uirtus creature non se potest extendere. Ex quo etiam apparet aliquid Deo esse possibile quod est nature impossibile. Tertio: quia diuinum esse est id in quo continetur omne esse; que potest Deus mediante ordine causarum potest sublato tali ordine, eo quod omnis uirtus cause secunde per amplius et perfectius reseruetur in causa prima. Sed natura creata quicquid agit agit mediante tali ordine, unde sol non producit hominem nisi simul uirtuti solis assistat uirtus humana, nec homo producit hominem nisi uirtus sua innitatur uirtuti solis. Aliquid ergo est Deo possibile quod nature est impossibile ut agere preter ordinem causarum. Quarto quia esse diuinum non est esse in natura receptum potest aliquid ex nihil<o> producere; nam sicut suum esse non requirit aliquid in quo recipiatur, sic nec actio sua requirit aliquid in quo recipiatur, sed potest agere nullo presupposito; quelibet autem creatura sicut habet esse receptum in alio sicut in natura, sic qualibet actio creature requirit aliquid in quo recipiatur, sicut materiam uel subiectum aliquid est. Ergo Deus possibile quod nature est impossibile, ut agere nullo presupposito»).

nisi adhiunctis sensibus non possunt transmutare materiam ad formam<sup>19</sup>, licet possint corpus transmutare secundum locum. In Deo tamen ueritatem non habet in cuius uirtute omnis uirtus creata continetur»<sup>20</sup>.

[II Princ., q. 3]

Tertio queritur utrum aliquid sit iudicandum possibile uel impossibile simpliciter secundum causas superiores uel secundum inferiores. Et uidetur quod secundum superiores.

⟨T⟩ Nam potentie inferiores non sunt potentie nisi prout innituntur superiori uirtuti. Sed nichil dicitur simpliciter tale nisi per comparisonem ad aliquid simpliciter<sup>21</sup>. Ergo simpliciter possibile debet dici per comparisonem ad potentiam superiorem que est potentia simpliciter.

In contrarium tamen est quia cum omnia sint possibilia apud Deum, si secundum quod<sup>u</sup> ad Deum comparantur res possibles dicerentur, nichil posset dici impossibile, quod est inconueniens.

Ad istam questionem est intelligendum quod *possibile dupliciter dicitur*<sup>22</sup>, scilicet absolute et respectiue. Absolute quidem dicitur aliquid possibile ex habitudine predicati ad subiectum, inter que non est [57va] repugnantia<sup>23</sup>, et tale possibile non dicitur possibile neque secundum causas superiores neque secundum inferiores, sed secundum<sup>v</sup> se ipsum. Respectiue uero dicitur possibile

---

<sup>19</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16 a. 9 sed c. 2: «substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam».

<sup>20</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 2, ad 1, f. 221rb G («illa propositio si ueritatem habet in rebus immaterialibus, cui communes sunt substantie separate, que nisi additis sensibus non possunt transmutare materiam ad formam, in Deo tamen ueritatem non habet in cuius uirtute omnis creata uirtus continetur»).

<sup>21</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 82 a. 3 co.: «Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum».

<sup>22</sup> ID., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 9 l. 3 n. 1811. Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 3 co. («impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec iudicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores uel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam uel materialem, cuius condiciones effectus sequitur, ut prius dictum est. Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et huiusmodi, iudicandi sunt possibiles uel impossibiles secundum causam superiorem diuinam. Possunt nihilominus aliqui eorum iudicari possibiles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, iudicandi sunt possibiles uel impossibiles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et huiusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 42, II princ., q. 3, co., f. 221va M-b O.

<sup>23</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 9 l. 1 n. 1775 («Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia uero, quorum opposita non contingit esse vera. Et haec diversitas est propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus; quandoque uero non, sicut in possibilibus»).

quod est possibile secundum actiuam potentiam. Huiusmodi autem possibile debet nominari simpliciter possibile secundum causam proximam cuius conditiones effectus imitatur. Effectus ergo illi qui habent causam proximam aliquam creaturam iudicantur possibles uel impossibles simpliciter secundum causam inferiorem. Illi uero qui habent solum Deum causam et quem immediate nati sunt fieri ab ipso Deo, iudicantur possibles uel impossibles simpliciter secundum causam<sup>w</sup> superiorem.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia aliquid debet dici simpliciter possibile per comparisonem ad potentiam simpliciter et cetera, dicendum quod aliquid debet dici simpliciter tale secundum id quod magis imitatur et quia effectus magis sequitur conditiones cause proxime quam supreme<sup>x</sup>, licet supreme<sup>y</sup> sint potentiores et magis uirtuose. Possibilitas tamen et impossibilitas in effectum attendenda<sup>z</sup> est simpliciter secundum causas immediatas siue sint superiores siue inferiores.

---

<sup>a</sup> Subiacent] Tertio et cetera *scrib. et del.*

<sup>b</sup> Melior] *add. in marg.*

<sup>c</sup> est in Deo] ut superius ostensum eo quod nichil materiale est in eo *scrib. et exp.*

<sup>d</sup> Habet] *lectio dubia.*

<sup>e</sup> Quam in creatura] quam in creatura quam in ceatura ; respectu *scrib. et del.*

<sup>f</sup> Quandocumque] e(st) *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Primo] *add. in marg.*

<sup>h</sup> Quod] non *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Potentia] actiua sed *scrib. et del.*

<sup>j</sup> I] *scrib. et del.*

<sup>k</sup> Vnde] *add. in marg.*

<sup>l</sup> Potest] *add. in marg.*

<sup>m</sup> Impossibile] quod *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Non] *suprascr.*

<sup>o</sup> Creatam] materiam *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Quattuor] iiii<sup>or</sup>.

<sup>q</sup> Ad] omnia *scrib. et del.*

<sup>r</sup> Sublato] *add. in marg.*

<sup>s</sup> Deo] *add. in marg.*

<sup>t</sup> Potest] *add. in marg.*

<sup>u</sup> Quod] *add. in marg.*

<sup>v</sup> Secundum] ip(sum) *scrib. et del.*

<sup>w</sup> Causam] inferiorem *scrib. et del.*

<sup>x</sup> Supreme] supreme.

<sup>y</sup> Supreme] supreme.

<sup>z</sup> Attendenda] attenda *scrib. et corr. cum de suprascr.*

⟨Distinctio XLIII⟩

*Quidam tamen de suo sensu et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera possumus querere de tribus. Et primo utrum potentia Dei sit infinita. Secundo utrum omnipotentia sua sit creature communicabilis. Tertio utrum Deus possit facere quicquid olim potuit<sup>a</sup>.

[Q. 1]

⟨T⟩ Queritur ergo primo utrum potentia Dei sit infinita. Et uidetur quod non. «Omnis enim potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum<sup>b</sup>. Quod est impossibile»<sup>1</sup>. Repugnat enim infinitas ipsi facto.

«Praeterea Philosophus probat in VIII *Physicorum*<sup>2</sup> quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moueret in instanti. Deus autem non mouet in instanti, tum quia repugnat ipsi motui, tum etiam quia secundum Augustinum<sup>3</sup>, *Super Genesim ad litteram*<sup>c</sup>, Deus mouet creaturam spiritualem per tempus et corporalem per locum et tempus. Non igitur est Dei potentia infinita»<sup>4</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicit Ylarius in libro *De Trinitate*<sup>5</sup> quod Deus est immense uirtutis, uiuens, potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo uirtus diuina est infinita»<sup>6</sup>.

Ad istam questionem est intelligendum quod potentia uel uirtus actiua<sup>d</sup> alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Vtroque autem<sup>e</sup> modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum<sup>f</sup> mensuratur eternitate que *principio et fine caret*<sup>7</sup> <sup>g</sup>. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. «In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua

<sup>1</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 arg. 2 («omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile»).

<sup>2</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 10, 266 a 31ss. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 336, 1ss.

<sup>3</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, VIII, 20; 21: CSEL 28/1, pp. 259, 22-23; 25-260, 1.

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 arg. 3 («Praeterea, philosophus probat in VIII *Physic.*, quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moueret in instanti. Deus autem non mouet in instanti, sed mouet creaturam spiritualem per tempus, creaturam uero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram. Non ergo est eius potentia infinita»).

<sup>5</sup> Cf. HILARIUS PICTAUIENSIS, *De Trinitate*, VIII, 24: CCSL 62, p. 335, 8.

<sup>6</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 sed c.

<sup>7</sup> *Ibid.*, q. 10 a. 5 co.



agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita»<sup>8</sup>. Et sic patet omnibus modis Dei potentiam esse infinitam.

Ad primum ergo quod obicitur in contrarium quia tunc posset facere effectum infinitum et cetera, dicendum quod<sup>h</sup> licet potentia Dei sit infinita non tamen oportet quod producat effectum infinitum, quod ex duobus apparet. Primo ex eo quod Deus est agens non uniuocum. Secundo ex eo quod est agens uoluntarium. Primum [57vb] sic patet. «Potentia enim agentis uniuoci tota manifestatur in suo effectu, unde potentia generatiua hominis nichil plus potest quam generare hominem. Sed potentia agentis non<sup>i</sup> uniuoci non tota manifestatur in suo effectu, sicut uirtus solis non tota manifestatur<sup>j</sup> in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens uniuocum: nichil enim aliud potest cum eo conuenire neque in genere neque in specie, ut supra dictum fuit. Vnde reliquitur quod semper effectus eius est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita Dei potentia in hoc, quod producat infinitum effectum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus»<sup>9</sup>. Secundum sic patet. Aliter enim est de agente naturali et uoluntario. Agens enim naturale cum agit, agit secundum totum suum uigorem. Vnde si esset calor infinitus secundum uigorem et adesset susceptibile in infinitum calefaceret et generaret in materiam calorem infinitum. Sed agens per uoluntatem non agit secundum totum suum uigorem, sed applicat potentiam suam secundum dispositionem sue uoluntatis. Sed Deus est maxime agens per uoluntatem respectu creaturarum et ideo non oportet quod producat effectum infinitum, quia agit secundum dispositionem sue sapientie et<sup>k</sup> uoluntatis<sup>l</sup>. Si autem sit aliquid quod procedat a Deo

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, q. 25 a. 2 co. («In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet ubique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitum. Unde, cum ipsa essentia diuina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita»).

<sup>9</sup> *Ibid.*, ad 2 («potentia agentis uniuoci tota manifestatur in suo effectu, potentia enim generatiua hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non uniuoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens uniuocum, nihil enim aliud potest cum eo conuenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit, potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus»).

per modum nature, illud esset infinitum. Et hic est Filius, qui a Patre procedit non per modum uoluntatis, sicut artificiatum procedit ab artifice, sed per modum nature, sicut genitum a generante<sup>10</sup>.

Ad secundum quod obicitur quia tunc moueret in non tempore et cetera, dicendum quod Philosophus<sup>11</sup> dicit hoc de corpore, quod «si aliquod corpus haberet uirtutem infinitam, moueret in non tempore. Non tamen hoc sequitur de potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus mouens aliud corpus, est agens uniuocum et per naturam. Vnde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto potentia agentis corporis est maior, tanto uelocius mouet, necesse est quod si fuerit infinita, moueat impropotionabiliter citius, quod est mouere in non tempore. Sed mouens incorporeum est agens non uniuocum et agit secundum dispositionem sue uoluntatis. Vnde non oportet quod tota uirtus eius manifestetur in motu ita quod moueat in non tempore»<sup>12</sup>.

[Q. 2]

Secundo queritur utrum infinitas potentie uel omnipotentie possit creature communicari. Et uidetur quod sic.

⟨E⟩ Omnipotentia enim Dei non est dignior quam eius bonitas, sed bonitas<sup>m</sup> eius communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.

---

<sup>10</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 12 q. 1 a. 1 arg. 2 («Item, cum sint duo agentia in rebus creatis, scilicet natura et propositum vel uoluntas; actio naturae praecedat actionem uoluntatis, quia actio uoluntatis fundatur super actionem naturae. Sed generatio filii est a patre per modum naturae; processio spiritus sancti ab utroque per modum uoluntatis. Ergo generatio est prior processione»); cf. anche *De potentia*, q. 2 a. 3 arg. 7 («Sic ergo processio uerbi a patre, est ratio creaturae producendae. Si ergo filius non procedit a patre per imperium uoluntatis sed naturae, uidetur sequi quod omnes creaturae a Deo naturaliter et non solum uoluntarie procedant, quod est erroneum») e q. 10 a. 5 co. («Constat autem quod filius procedit a patre naturaliter et non per uoluntatem»). Cf. inoltre *ibid.*, a. 1 co. («sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnium huiusmodi ordinem nomine processionis significamus»).

<sup>11</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 10, 266 a 31ss. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 336, 1ss.

<sup>12</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 2 ad 3 («philosophus in VIII Physic., probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moueret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris caeli est infinita, quia mouere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moueret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus mouens aliud corpus, est agens uniuocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto mouentis corporis potentia est maior, tanto uelocius mouet, necesse est quod si fuerit infinita, moueat impropotionabiliter citius, quod est mouere in non tempore. Sed mouens incorporeum est agens non uniuocum. Unde non oportet, quod tota uirtus eius manifestetur in motu ita, quod moueat in non tempore. Et praesertim, quia mouet secundum dispositionem suae uoluntatis»).

«In contrarium tamen est quia creatio uniuscuiusque rei pertinet ad Dei omnipotentiam, sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Igitur nulli creature omnipotentia communicari potest»<sup>13</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod infinitas potentie uel omnipotentia creature communicari non potest. Ad cuius euidenciam est sciendum quod aliquam uirtutem non esse infinitam tripliciter possit contingere. Primo si sit uirtus in natura recepta; talis enim uirtus finitur secundum naturam recipientis. Secundo si sit limitata ad genus uel ad speciem quia omne tale diffinitur et clauditur inter terminos diffinitionis. Tertio si illa uirtus alii uirtuti innitatur et participet alio<sup>14</sup>. Omnis enim<sup>n</sup> uirtus regulata per uirtutem aliam, finitatem et mensuram recipit a uirtute regulante. Cuilibet autem uirtuti create hec tria conueniunt. Cum enim uirtus rei<sup>o</sup> consequeretur<sup>p</sup> essentiam rei, oportet quod [58ra] uirtus ipsi<sup>q</sup> essentie rei sit proportionata<sup>r</sup>. Cuiuslibet autem creature essentia est finita et limitata et per consequens uirtus. Virtus enim omnis creature est in natura recepta sicut et esse. Item est limitata ad genus et speciem. Item alii uirtuti<sup>s</sup> innititur et alio participat. Sed uirtus diuina non est in natura recepta, quia sua uirtus est suum esse quod non est in alio receptum, sed per se subsistens. Item non est limitata ad genus uel speciem, quia sua uirtus est sua essentia que ad nullum genus entis determinatur cum sit supra totum ordinem entis<sup>t</sup>. Item non innititur alii uirtuti cum Deus sit primum mouens omnino immobile. Est igitur Dei uirtus simpliciter infinita. Virtus autem cuiuslibet creature finita. Ex quo apparet quod «simpliciter loquendo, omnipotentia uel uirtus infinita nulli creature communicari potest»<sup>15</sup>, nisi ei communicaretur quod esset Deus. Hoc autem est inconueniens. «Aliquis tamen modus infinitatis creature communicari potest, secundum quem modum intelligentia dicitur habere uirtutem infinitam in inferius in quantum corporalia et inferiora uirtutem intelligentie comprehendere non ualent»<sup>16</sup>, ut habetur ex *Libro de causis*<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 sed c. 1 («creatio uniuscuiusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei create omnipotentia conferri potest»).

<sup>14</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 2, co., f. 223vb NO: «uirtus ex hoc dicitur infinita: quia non est in materia recepta: quia non est coniuncta ad genus uel speciem: quia in agendo non innititur alii uirtuti».

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, Q («simpliciter ergo loquendo, nulli creature potest communicari omnipotentia et uirtus infinita»).

<sup>16</sup> Cf. *ibidem* («Aliquis tamen modus infinitatis creature communicari creature non est inconueniens, secundum quem modum intelligentia dicitur habere uirtutem infinitam in inferius, in quantum corporalia, et inferiora uirtutem intelligentie comprehendere non ualent»).

<sup>17</sup> Cf. *Liber de causis* XV, 131; 134 e 135, pp. 62 e 64: «Et uirtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est uirtus pura quae non est uirtus, nisi quia est uirtus, et est res quae non finitur inferius neque superius. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et uirtuti eius non est finis secundum quem remanet causa eius. (...) Ens autem creatum primum scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum, neque dicitur quod est ipsummet quod est non finitum. Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creauit entia et mensurauit ea mensura conuenienti omni enti».

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia bonitas diuina communicatur creature quare et omnipotentia, dicendum quod «quicquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione diuina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo<sup>u</sup> in Deo est. Et ideo nomen quod designat perfectionem diuinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creature, ut potentia, sapientia, bonitas et huiusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creature incommunicabile est, ut esse summum bonum, esse omnipotentem et huiusmodi»<sup>18</sup>.

[Q. 3]

Tertio queritur utrum Deus possit quicquid olim potuit. Et uidetur quod non. «Olim enim Deus potuit non incarnari, sed modo non potest non incarnatus esse, sicut nec aliquod preteritum potest non fuisse. Igitur non quicquid Deus potuit olim modo potest»<sup>19</sup>.

In contrarium tamen est quia si modo Deus non posset quicquid olim potuit tunc scientia Dei posset minui. Hoc autem est falsum. Igitur quicquid Deus olim potuit modo potest.

⟨E⟩ Ad istam questionem dicendum est quod «cum queritur utrum Deus possit quicquid potuit si hoc quod dico ‘quicquid’ referatur ad diuinum posse potest quicquid potuit, sicut est quicquid fuit, et conueniet ei omne posse quod prius competebat, sicut et omne esse, cum suum posse sit suum esse. Si uero referatur ad res possibles, sic Deus non potest quicquid potuit quia aliquid fuit antea possibile quod nunc non est possibile»<sup>20</sup>. «Non enim dicitur Deus omnipotens quia possit quicquid enuntiari ualet, sed quia potest quicquid habet rationem possibilis et rationem entis. Vnde uerificatio contradictoriorum non cadit sub potentia Dei, quia non habet rationem possibilis»<sup>21</sup>. Vnde Deus non potest facere quod preterita non fuerunt quia hoc implicat

---

<sup>18</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 1 a. 2 ad 1 («quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione diuina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem diuinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creature, ut potentia, sapientia, bonitas, et huiusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creature incommunicabile est, ut esse summum bonum, omnipotentem et huiusmodi»).

<sup>19</sup> *Ibid.*, d. 44 q. 1 a. 4 arg. 2 («olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quicquid olim potuit, modo potest»). Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, II princ., q. unica, arg. 3, f. 227rb F («Si dicatur sicut dicit Magister in littera, uidelicet quod licet Deus non possit incarnari uel resurgere sicut olim potuit, potest tamen modo incarnatus esse et resurrexisse in quo eiusdem rei potentia monstratur»).

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, co., f. 227va K («cum ergo queritur utrum Deus possit quicquid potuit si hoc quod dico quicquid referatur ad diuinum posse potest quicquid potuit, sicut est quicquid fuit et conueniet ei omne posse quod prius competebat, sicut et omne esse quod antea congruebat. Si uero hoc quod dico quicquid referatur ad res possibles, sic Deus non potest quicquid potuit, quia aliquid fuit antea possibile quod nunc non est possibile»).

<sup>21</sup> *Ibid.*, f. 227rb GH («Notandum quod ut potest patere ex dictis Deus non dicitur omnipotens, quia possit quicquid enuntiari potest, sed quia potest quicquid habet rationem entis. Nam ut habitum est, ex hoc dicitur habere omne posse, quia suum esse continet omne esse. Sic enim uidemus in rebus creatis, ut quia quelibet creatura est contracta ad genus uel ad speciem et est hoc uel illud, quodlibet creatum habet limitatam potentiam et potest hoc uel

contradictoria. Vnde Deus potuit non incarnari et non resurgere, sed non potest non incarnari cum incarnatus est. Quicquid ergo Deus potuit olim modo potest si hoc referatur ad diuinum posse. «Aliqua tamen antea fuerunt subiecta diuine potentie que nunc non sunt subiecta et fieri non possunt quia sunt preterita»<sup>22</sup>. Et per hoc apparet *Respondeo* ad obiectum quia Deus nunc non potest non incarnari: quia hoc non habet rationem possibilis.

---

<sup>a</sup> Quicquid olim potuit] *add. in marg.*; quod preterita non fuerunt *scrib. et del.*

<sup>b</sup> Infinitum] *add. in marg.*

<sup>c</sup> *Super Genesim ad litteram*] *add. in marg.*

<sup>d</sup> Actiua] *add. in marg.*

<sup>e</sup> Autem] d(ei) *scrib. et del.*

<sup>f</sup> Diuinum ei] ei *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Caret] relinqui(tur) *scrib. et del.*

<sup>h</sup> Quod] no(n) *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Non] uni(uoci) *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Manifestatur] a(licuius) *scrib. et del.*

<sup>k</sup> Sapientie et] *add. in marg.*

<sup>l</sup> Voluntatis] ea ergo que procedit a Deo per modum uoluntatis *scrib. et del.*

<sup>m</sup> Bonitas] d *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Enim] uirtus *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Rei] sumatur ex *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Consequeretur] esse *scrib. et del.*; *essentiam add. in marg. infer.*

<sup>q</sup> Ipsi] esse *scrib. et del.*; *esse suprascr.*

<sup>r</sup> Proportionata] proportionatum *scrib. et corr.*

<sup>s</sup> Virtuti] innititur *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Entis] In *scrib. et del.*

<sup>u</sup> Quo] in Deo *scrib. et del.*

---

illud ut quia calidum est determinaturum ad tale effectum potest in effectum tali esse correspondentem, quia potest calefacere et frigidum potest infrigidare. Si ergo est aliquod esse non contractum ad genus et ad speciem quod proprie non sit hoc uel illud, sed sit omne esse, tunc in illo esse quod est omne esse reseruiabitur potentia in qua sit omne posse. Sed cum tale omne posse sumatur per respectum ad omne esse, quod effugit omnem rationem entis et nullo modo esse potest, nullo modo tali potentiae potest esse subiectum. Et quia uerificatio contradictoriarum non potest habere rationem entis, quecumque contradictionem implicant et si enuntiari possunt, diuine tamen potentie non subiacent, nec tamen propter hoc Deus debet dici non omnipotens; nam omnipotens dicit omne posse [...]).

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 227va K («Aliqua tamen antea fuerunt subiecta diuine potentie siue fieri potuerunt cum fuerunt futura, que tamen nunc subiecta non sunt et fieri non possunt quia sunt preterita»).

## ⟨Distinctio XLIII⟩

*Nunc illud restat et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera possumus querere de tribus. Et primo utrum aliquam creaturam Deus potuerit facere meliorem. Secundo utrum Deus totum uniuersum potuerit facere melius. Tertio de quibusdam excellentissimis creaturis utrum eas potuerit facere meliores.

[Q. 1]

[58rb] ⟨T⟩ Queritur ergo primo utrum Deus aliquam rem creatam<sup>a</sup> potuerit facere meliorem quam fecerit. Et uidetur quod non. «Secundum Dionysium et Platonem<sup>1</sup> optimi est optima adducere. Sed optimo nichil potest melius esse. Ergo hiis que Deus fecit qui optimus est, nichil potuerit melius esse<sup>b</sup>»<sup>2</sup>.

«Preterea quicquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto aliquid fit melius, quanto fit potentius et sapientius. Igitur Deus non potest facere melius quam facit»<sup>3</sup>.

In contrarium tamen «est quia cuilibet perfectio possibilis est additio. Sed cuiuslibet creature bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quicquid potest fieri, Deus<sup>c</sup> qui est omnipotens potest facere. Ergo uidetur quod quamlibet rem meliorem facere possit»<sup>4</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «simpliciter loquendo, qualibet re a se producta Deus potest facere aliam meliorem»<sup>5</sup>, tum quia non agit ex necessitate nature, tum quia non tota bonitas Dei relucet in creatura, tum quia hoc non repugnat effectui, tum etiam quia creature bonitas est finita<sup>6</sup>. Sed loquendo de eadem re, utrum Deus rem potuerit facere meliorem est distinguendum

---

<sup>1</sup> Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* IV, 19, p. 163, 10-11.

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 arg. 1.

<sup>3</sup> ID., *S. th.* I, q. 25 a. 6 arg. 1 («Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit»).

<sup>4</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 sed c. 1.

<sup>5</sup> ID., *S. th.* I, q. 25 a. 6 co.

<sup>6</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, I princ., q. 1, co., f. 226ra AC: «Primo: si huiusmodi producens ageret ex necessitate nature: nam talia tantum producuntur quantum producere possunt; nam cum actio nature sit determinata ad unum et agens ex necessitate nature non sit dominus sui actus, sic agentia tantum agunt quantum possunt agere, unde ignis inducit calorem quanto maiorem et meliorem potest. Secundo hoc esse potest si tota bonitas producentis reluceat in producto. Nam per se loquendo non potest esse maior bonitas in effectu quam in sua causa. Si igitur tota bonitas producentis in producto reluceat sequitur quod producens non possit producere melius eo quod producit secundum quem modum possemus dicere non fuisse possibile patrem genuisse meliorem filium eo quod tota bonitas Dei patris in eo reluceat. (...) Tertio ex parte producti etiam dupliciter esse potest. Primo si repugnat effectui simpliciter. Secundo si repugnat huic effectui: nam nulla uirtus agentis est que producat effectum contra rationem eius uel que producat hunc effectum contra rationem huiusmodi. (...) Nam cum creature sint improporionate creatori, non sunt capaces tante bonitatis quanta existit in ipso».

quia «bonitas alicuius rei est duplex. Vna quidem que est de essentia rei<sup>d</sup>; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hanc bonitatem, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam fecerit, sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic autem se habet additio<sup>e</sup> differentie substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicit Philosophus<sup>f</sup> in VIII *Metaphysice*<sup>7</sup>. Alia bonitas est accidentalis et que est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse uirtuosum uel sapientem. Et secundum talem bonitatem potest Deus res a se factas facere meliores»<sup>8</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur quia optimi est optima adducere et cetera, dicendum quod «quelibet res in se considerata non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem sue speciei; sed in ordine ad uniuersum est optima, sicut dicit Augustinus<sup>9</sup>»<sup>10</sup>.

Ad secundum quod obicitur quia quicquid Deus facit potentissime et sapientissime facit et cetera, dicendum quod «cum dicitur Deum posse facere aliquid melius quam facit, si li melius sit nomen, sic uerum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem uero rem potest facere meliorem quodammodo et quodammodo non, ut dictum est. Si uero melius sit aduerbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius aliquid quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad<sup>g</sup> accidentalia, licet non quantum ad essentialia»<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 34-1044 a 2. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 173, 147-153: «Nam diffinitio numerus quidam; diuisibilisque enim et in indiuisibilia (non enim infinite rationes), et numerus autem tale. Et quemadmodum nec a numero ablato aliquo aut addito ex quibus numerus est, non adhuc idem numerus est sed alter, quamuis minimum auferatur aut addatur, sic nec diffinitio nec quod quid erat esse non adhuc erit ablato aliquo aut addito».

<sup>8</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 6 co. («bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII *Metaphys.* Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse uirtuosum uel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem»).

<sup>9</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 10: CCSL 46, p. 53, 22-26 («Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia, nec summe nec aequaliter nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula: simul uero uniuersa ualde bona, quia ex omnibus consistit uniuersitatis admirabilis pulchritudo»).

<sup>10</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 1.

<sup>11</sup> ID., *S. th.* I, q. 25 a. 6 ad 1 («cum dicitur Deum posse facere aliquid melius quam facit, si ly melius sit nomen, uerum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem uero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si uero ly melius sit aduerbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia»).

[Q. 2]

«T» Secundo queritur utrum Deus totum uniuersum potuerit facere melius. Et uidetur quod non<sup>12</sup>.

«Id enim quod est maxime uel ualde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nichil est maius. Sed secundum Augustinum in *Enchiridion*<sup>13</sup>, *bona sunt singula que Deus fecit, sed simul uniuersa ualde bona quia ex omnibus consistit uniuersitatis ammirabilis pulchritudo*. Igitur bonum uniuersi non potest fieri melius a Deo»<sup>14</sup>.

In contrarium autem est quia «secundum Philosophum<sup>15</sup> albius est quod est nigro impermixtius. Ergo<sup>h</sup> et melius est quod malo impermixtius. Sed Deus potuit facere uniuersum in quo nichil mali esset. Cum igitur in hoc uniuerso multa sint mala, uidetur quod uniuersum Deus melius facere possit»<sup>16</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod «uniuersum, suppositis istis rebus, non potest esse [58va] melius: propter decentissimum ordinem hiis rebus a Deo attributum, in quo bonum uniuersi consistit. Quorum si unum aliquod melius esset, corrumpetur proportio ordinis: sicut, si una corda plus debito intenderetur, corrumpetur<sup>i</sup> cythare melodia. Posset tamen Deus alias res facere aut aliquas addere istis rebus factis et sic esset aliud uniuersum melius»<sup>17</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia secundum Augustinum simul omnia ualde bona<sup>18</sup> et cetera, dicendum quod «Augustinus loquitur de ordine uniuersi, supposita eadem natura talium partium, quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est»<sup>19</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 1.

<sup>13</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 10: CCSL 46, p. 53, 22-26.

<sup>14</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 25 a. 6 arg. 3 («Praeterea, id quod est maxime et ualde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.*, *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul uniuersa ualde bona, quia ex omnibus consistit uniuersitatis ammirabilis pulchritudo*. Ergo bonum uniuersi non potest melius fieri a Deo»).

<sup>15</sup> ARISTOTELES, *Topica*, III, 5, 119 a 27-28. ARISTOTELES LATINUS, *Topica*, translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruxelles - Paris 1969 (*Aristoteles latinus*, V, 1-3), p. 59, 18-19: «(...) albius quod nigro impermixtus».

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 arg. 5 («secundum Philosophum [*Top.* 3, paulo ante fin.], albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtus malo. Sed Deus potuit facere uniuersum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc uniuerso multa sint mala, uidetur quod Deus uniuersum melius facere potuerit»).

<sup>17</sup> ID., *S. th.* I, q. 25 a. 6 ad 3 («uniuersum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum uniuersi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumpetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud uniuersum melius»).

<sup>18</sup> Cf. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, III, 10: CCSL 46, p. 53, 22-26.

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 2 ad 1.



Ad aliud quod ad aliam partem obieciatur similiter, respondendum et dicendum quod «uniuersum in quo nichil mali esset, non esset tante<sup>j</sup> bonitatis quante hoc uniuersum, quia non essent tot bone nature in illo sicut in isto, in quo sunt quedam nature bone quibus non adiungi malum et quedam quibus adiungi. Et melius est utrasque naturas esse, quam alteras tantum»<sup>20</sup>.

[Q. 3]

⟨T⟩ Tertio queritur<sup>k</sup> de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas potuerit facere meliores. Et uidetur quod non<sup>l</sup>. «Homo Christus melior esse non potuit quia plenus fuit gratia et ueritate et habuit spiritum non ad mensuram. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum<sup>m</sup>, et sic non potest esse melius. Beata Virgo etiam est super omnes choros angelorum exaltata: et sic non potest esse melior»<sup>21</sup>.

«In contrarium tamen est quia bonum increatum excellit in infinitum omne bonum creatum. Sed inter ea que in infinitum distant possunt esse multa media. Igitur quolibet bono creato Deus potest multa meliora facere»<sup>22</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod cum quelibet creatura deficiat a perfectione diuina<sup>n</sup> <sup>23</sup> et in infinitum distet ab ea, ut dictum est, simpliciter loquendo, omnis creatura potest esse aliquid melius. Sed tamen sciendum quod «licet quelibet creatura simpliciter sit bonum finitum<sup>o</sup>, habet tamen quandam rationem infiniti, secundum quod habet quemdam ordinem ad ipsum Deum, qui est infinitus. Sed hoc ordo non semper est uniformis, quia aliquando sumitur solum secundum respectum et sic beata Virgo habet quodammodo quandam rationem infinitatis, inquantum fuit mater Dei. Et similiter gratia et beatitudo creata, inquantum coniungit nos bono infinito, et alia huiusmodi. Aliquando autem sumitur per comparisonem ad esse secundum quem modum humana natura in Christo est unita bono infinito, quia fuit assumpta ad esse personale Verbi. Quando autem huiusmodi infinitas sumitur per respectum, tunc absolute de talibus respondere non possumus. Vnde non est simpliciter dicendum quod beatam Virginem non<sup>p</sup> possit esse aliquid melius, sed per

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, ad 5 («uniuersum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc uniuersum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum»).

<sup>21</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 25 a. 6 arg. 4 («homo Christus est plenus gratia et ueritate, et spiritum habet non ad mensuram, et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam uirgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata, et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus, potest facere meliora»). Cf. *Id.*, *Expositio in Ioannem*, cap. 3 l. 6: «Christus, inquantum homo, non ad mensuram habuit spiritum» (edizione: THOMAS DE AQUINO, *Catena aurea in quattuor euangelia*, II [*Expositio in Lucam et Ioannem*], ed. A. Guarienti, Marietti, Taurini-Romae 1953, pp. 321-593).

<sup>22</sup> *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 44 q. 1 a. 3 sed c. («Sed contra, bonum increatum, omne bonum creatum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere»).

<sup>23</sup> Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 44, I princ., q. 3, co., f. 227ra B («omnis autem creatura ut creatura est simpliciter loquendo ab omnimoda perfectione deficit»).

quemdam respectum et ut talia infinita sunt hec de ipsis permutari possunt. Habet enim, ut dictum est, beata Virgo quandam rationem infinitatis, inquantum est mater Dei, et gratia ut coniungit nos Deo. Vnde possumus dicere quod beata Virgo non potuit esse melioris mater et quod gratia et beatitudo non potest coniungere meliori. Sed homo Christus est infinitum <bonum> secundum quandam comparisonem simpliciter, inquantum est idem esse personale Filii Dei et illius hominis. Vnde quodammodo simpliciter concedere possumus Christo homine nichil posse esse melius; humanitate tamen Christi aliquo modo ut inquantum est creatura aliquid melius esse potest»<sup>24</sup>. Et sic apparet quod ex hac parte, secundum quod ista habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus, nichil eis melius esse potest, sicut non potest esse aliquid melius Deo, cum sit optimum. Ex ea uero parte qua sunt creature eis potest esse aliquid melius. Et per hoc patet *Respondeo* ad obiecta utriusque partis.

---

<sup>a</sup> Creatam] creaturam.

<sup>b</sup> Secundum Dionysium... melius esse] *add. in marg.*

<sup>c</sup> Deus] qui est *scrib. et del.*

<sup>d</sup> Rei] *add. in marg.*

<sup>e</sup> Additio] dicere *scrib. et del.*

<sup>f</sup> Philosophus] vii *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Ad] accidentalia *scrib. et del.*

<sup>h</sup> Ergo] et m(elius) *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Corrumperetur] chi *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Tante] bonitati(s) *scrib. et del.*

<sup>k</sup> Queritur] nunc *scrib. et del.*

<sup>l</sup> Non] homine Christo nichil *scrib. et del.*

<sup>m</sup> Bonum] et s(ic) *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Diuina] *add. in marg.*

<sup>o</sup> Finitum] habere *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Non] sit *scrib. et del.*

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, BD («licet quelibet creatura simpliciter sit bonum finitum, habet tamen quandam rationem infiniti, secundum quod habet quemdam ordinem ad infinitum bonum. Huiusmodi autem ordo non est uniformis, quia aliquando sumitur solum secundum respectum et sic beata Virgo habet quandam rationem infinitatis, inquantum fuit mater Dei. Et uniuersum est quoddam infinitum, inquantum ordinatur ad infinitum bonum. Et gratia habet quandam rationem infinitatis, inquantum coniungit nos bono infinito. Et multa alia exempla adducere possumus ad ostendendum quod non est contra rationem creature aliquo modo habere quandam rationem infinitatis. Aliquando autem sumitur per comparisonem ad esse secundum quem modum humana natura est unita infinito bono, quia fuit assumpta ad esse personale Verbi et ut non faceret per se personam sed substantificaretur in hypostasi Verbi. Quando autem huiusmodi infinitas sumitur per respectum, tunc absolute de talibus non possumus proferre sententiam. Vnde non est simpliciter dicendum quod beatam Virginem nihil possit esse melius, uel quod uniuerso et gratia nihil melius esse possit, sed per quemdam respectum et ut talia infinita sunt hoc de ipsis pronuntari possunt. Habet enim quandam rationem infinitatis beata Virgo, ut est mater Dei, uniuersum ut ordinatur ad Deum, gratia ut coniungit nos ipsi. Et quia sicut sunt infinita bona sic eis melius nihil esse potest, ideo dicere possumus quod beata Virgo non potuit esse melioris mater, quod uniuersum non potest ordinari ad melius, quod gratia non potest coniungere meliori. Sed Christus homo est infinitum bonum secundum quandam comparisonem simpliciter, inquantum est idem esse personale et eadem persona Filii Dei et illius hominis. Vnde quodammodo simpliciter concedere possumus Christo homine nihil posse esse melius; humanitate tamen Christi aliquo modo ut inquantum est quedam creatura aliquid melius esse potest»).

⟨Distinctio XLV⟩

*Iam de uoluntate Dei et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera queruntur<sup>a</sup> quattuor<sup>b</sup>. Et primo utrum in Deo sit uoluntas. Secundo utrum Deus uelit alia a se. Tertio utrum uoluntas Dei sit causa rerum.

Quarto de diuisione uoluntatis diuine in uoluntatem signi et beneplaciti.

[Q. 1]

⟨T⟩ Queritur ergo primo utrum in Deo sit uoluntas et uidetur quod non. «Voluntas enim est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habite, imperfectionem designat que Deo non competit<sup>c</sup>. Igitur uoluntas non est in Deo»<sup>1</sup>.

In contrarium tamen «est quod dicit Apostolus *ad Romanos*<sup>2</sup>, *ut probetis que sit uoluntas Dei*»<sup>3</sup>.

[58vb] Ad istam questionem dicendum est quod necesse est uoluntatem in Deo esse. Quod ex tribus apparet. Primo quidem quia *uoluntas consequitur intellectum*<sup>4</sup>. Ostensum est autem supra quod Deus est maxime<sup>d</sup> intelligens, quare «necesse est ipsum esse maxime uolentem. Secundo quia ipse Deus se ipsum intelligit ut bonum perfectum. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per uoluntatem. Necesse est igitur Deum esse uolentem. Tertio quia, ut supra dictum est, Deus est primum mouens et per suum intellectum mouet. Intellectus autem non mouet nisi mediante appetitu, ut dicitur in III *De anima*<sup>5</sup>. Appetitus autem sequens intellectum est uoluntas. Oportet itaque Deum esse uolentem»<sup>6</sup>. Et sic manifestum est quod in Deo est uoluntas.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia uoluntas est appetitus quidam et cetera, dicendum quod «uoluntas in nobis pertinet ad appetitiuam partem que, licet ab appetendo nominetur, non tamen hoc solum habet actum ut appetat<sup>e</sup> que non habet, sed etiam ut amet quod

---

<sup>1</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 arg. 2 («Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habite, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo uoluntas non est in Deo»).

<sup>2</sup> *Rm* 12,2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, sed c. («Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XII, *ut probetis quae sit uoluntas Dei*»).

<sup>4</sup> *Ibid.*, co.

<sup>5</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima* Γ, 11, 434 a 15-20.

<sup>6</sup> THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 32 co. («necesse est Deum esse uolentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per uoluntatem. Necesse est igitur Deum uolentem esse. Item. Ostensum est supra, quod Deus est primum mouens. Intellectus autem non utique mouet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est uoluntas. Oportet igitur Deum esse uolentem»).

habet et delectetur in illo. Et quantum ad hoc uoluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab ea secundum essentiam»<sup>7</sup>. Quando autem aliquid in Deo ponitur oportet omnem imperfectionem abicere, sicut supra dictum fuit.

[Q. 2]

⟨T⟩ Secundo queritur utrum Deus uelit tantum se uel etiam alia a se. «Et uidetur quod non uelit alia a se. Velle enim diuinum est eius esse; sed Deus non est aliud a se. Ergo non uult<sup>f</sup> aliud a se»<sup>8</sup>.

«Preterea actus uoluntatis multiplicatur secundum uolita. Si igitur Deus uelit se et alia, sequitur quod actus uoluntatis eius sit multiplex et per consequens eius esse quod est eius uelle. Hoc autem est impossibile. Non igitur Deus uult alia a se»<sup>9</sup>.

In contrarium tamen est quia «amor est actus uoluntatis. Sed in libro *Sapientie*<sup>10</sup> dicitur de Deo: *Diligis omnia quae sunt et nichil odisti eorum quae fecisti*. Igitur uoluntas Dei non est sui ipsius tantum, sed et creatorum ab ipso»<sup>11</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «Deus non solum uult se, sed alia a se. Quod quidem apparere potest ex similitudine naturalium rerum. Res enim naturalis non solum habet naturalem<sup>g</sup> inclinationem respectu boni proprii, ut acquirat ipsum cum non habet uel quiescat in illo cum habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Vnde uidemus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Vnde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis<sup>h</sup> communicet<sup>i</sup>, secundum quod possibile est. Et hoc precipue pertinet ad diuinam uoluntatem, a qua, per quandam similitudinem, deriuatur omnis perfectio. Vnde, si res<sup>j</sup> naturales, in quantum perfecte sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad uoluntatem diuinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Vnde uoluntas Dei est etiam aliorum a se. Sic igitur uult Deus et se et

---

<sup>7</sup> ID., *S. th.* I, q. 19 a. 1 ad 2 («uoluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc uoluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est»).

<sup>8</sup> *Ibid.*, a. 2 arg. 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, arg. 4 («Preterea, actus uoluntatis multiplicatur secundum uolita. Si igitur Deus uelit se et alia, sequitur quod actus uoluntatis eius sit multiplex, et per consequens eius esse, quod est eius uelle. Hoc autem est impossibile. Non ergo uult alia a se»).

<sup>10</sup> *Sap* 11,25.

<sup>11</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 2 sed c. 1 («amor consistit in actu uoluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap., quod *diligis omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit*. Ergo uoluntas eius est etiam creatorum ab eo»).

alia a se, sed se uult ut finem, alia uero ut ad finem, inquantum condecet diuinam bonitatem alia ipsam participare»<sup>12</sup>.

Ad primum ergo quod obicitur in contrarium quia Deus non est aliud a se et cetera, dicendum quod «licet diuinum uelle secundum rem sit idem quod eius esse, tamen differt ratione, secundum diuersum modum intelligendi et significandi. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico uelle, in quo importatur habitudo ad rem uolitam. Et ideo, licet Deus non sit aliquid aliud a se, uult tamen aliquid aliud a se»<sup>13</sup>.

Ad secundum quod obicitur quia actus uoluntatis multiplicatur<sup>k</sup> secundum uolita et cetera, dicendum quod «sicut intelligere diuinum est unum, quia multa non uidet nisi in uno, ita uelle diuinum est unum et simplex, quia multa non uult nisi per unum, quod est sua bonitas»<sup>14</sup>. «Sicut enim alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita<sup>l</sup> alia a se uult, uolendo bonitatem suam»<sup>15</sup>. Ex quo etiam sequitur quod nichil aliud mouet uoluntatem eius nisi sua bonitas.

[Q. 3]

⟨T⟩ Tertio queritur utrum uoluntas Dei sit causa rerum. Et uidetur quod non. «Vnius enim rei una est causa<sup>m</sup>, sed rerum creaturarum causa est scientia Dei, ut supra dictum est. Ergo uoluntas Dei non debet poni causa rerum»<sup>16</sup>.

In contrarium tamen est quia «omnium artificiatorum principium et causa est uoluntas artificis. Sed res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Igitur uoluntas Dei est causa rerum»<sup>17</sup>.

[59ra] Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum uoluntatis diuine sit assignanda aliqua causa uel ratio.

---

<sup>12</sup> *Id.*, *S. th.* I, q. 19 a. 2 co. («Deus non solum se uult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde uidemus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem uoluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad uoluntatem diuinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad uoluntatem diuinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur uult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia uero ut ad finem, inquantum condecet diuinam bonitatem etiam alia ipsam participare»).

<sup>13</sup> *Ibid.*, ad 1 («licet diuinum uelle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diuersum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum uelle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, uult tamen aliquid aliud a se»).

<sup>14</sup> *Ibid.*, ad 4.

<sup>15</sup> *Ibid.*, ad 2 («Sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se uult, uolendo bonitatem suam»).

<sup>16</sup> *Ibid.*, a. 4, arg. 4.

<sup>17</sup> *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 sed c. 1 («secundum philosophum, omnium artificiatorum principium est uoluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei uoluntas»).

Ad primum istorum dicendum est quod «necesse est dicere uoluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per uoluntatem, non per necessitatem nature, ut quidam extimauerunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

⟨1⟩ Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in secundo *Physicorum*<sup>18</sup>, necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagitte praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Vnde necesse est quod agens per intellectum et uoluntatem sit prius agente per naturam. Cum igitur primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et uoluntatem agat.

⟨2⟩ Secundo ex ratione naturalis agentis. De ratione autem naturalis agentis est ut unum effectum producat, quia natura semper uno et eodem modo operatur nisi impediatur. Et hoc ideo quia naturale agens secundum quod est tale agit, unde quamdiu tale est, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse diuinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem nature, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile. Non igitur agit per necessitatem nature; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem uoluntatis et intellectus ipsius. Est igitur uoluntati diuine ascribenda rerum causalitas.

⟨3⟩ Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod preexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Preexistunt autem effectus in causa secundum modum cause. Vnde, cum esse diuinum sit ipsum eius intelligere, preexistunt in eo effectus eius, secundum modum intelligibilem. Vnde et per modum intelligibilem procedunt ab eo et sic per consequens per modum uoluntatis: nam inclinatio ad agendum eius<sup>n</sup> quod intellectu<sup>o</sup> conceptum est pertinet ad uoluntatem. Voluntas igitur Dei est<sup>p</sup> causa rerum»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* II, 5, 196 b 21-22 (anche 8, 198 b 10-199 b 33). ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 68, 10-11 (pp. 82, 3-91, 6).

<sup>19</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 4 co. («necesse est dicere uoluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per uoluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimauerunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II *Physic.*, necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et uoluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et uoluntatem agat. Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse diuinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia unius rei una est causa et cetera, dicendum quod «unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, causa est scientia, ut dirigens, qua concipitur forma operis, et uoluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur<sup>9</sup> ad hoc quod sit uel non sit in effectum, nisi per uoluntatem. Vnde intellectus speculatiuus nichil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hec omnia in Deo unum sunt»<sup>20</sup>.

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur scilicet utrum uoluntatis diuine sit assignanda causa uel ratio, dicendum quod uoluntas diuina dupliciter potest considerari. Vno modo secundum respectum quem habet ad Deum uolentem et ex parte illa non potest aliam causam habere, que ab ipsa realiter differat. Sed secundum modum intelligendi, bonitas Dei se habet ad Dei uoluntatem ut mouens et sapientia ut dirigens. Alio modo potest considerari secundum respectum quem habet ad effectus uolitos. Et ex hac parte potest uoluntatis diuine causa uel ratio assignari. Sicut enim unaqueque creatura, sic et creaturarum ordo subiacet uoluntati diuine. Vult ergo unam creaturam esse causam alterius et sic potest dici quod uult hoc esse propter illud, licet non propter hoc uelit<sup>21</sup>. *Vult enim ea que sunt ad finem, ordinari in finem*<sup>22</sup>.

[Q. 4]

Quarto queritur utrum sit distinguenda diuina uoluntas in uoluntatem signi et beneplaciti. Et uidetur quod non.

⟨T⟩ «Sicut enim uoluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte diuine scientie. Ergo nec debent assignari aliqua ex parte diuine uoluntatis»<sup>23</sup>.

Contrarium tamen apparet per Magistrum in littera<sup>24</sup>.

---

superioribus patet. Non igitur agit per necessitatem nature sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem uoluntatis et intellectus ipsius. Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod preexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse diuinum sit ipsum eius intelligere, præexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum uoluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad uoluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum»).

<sup>20</sup> *Ibid.*, ad 4.

<sup>21</sup> *Ibid.*, a. 5 co. («Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc uult hoc»).

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, a. 11 arg. 1 («Sicut enim uoluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte diuinae scientie. Ergo neque debent assignari aliqua ex parte diuinae uoluntatis»).

<sup>24</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 45, c. 5, 2, p. 309.

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum conuenienter circa diuinam uoluntatem «ponantur quinque<sup>f</sup> signa, scilicet permissio, operatio, prohibitio, preceptum et consilium»<sup>25</sup>.

Ad primum istorum<sup>s</sup> est intelligendum quod «in Deo quedam dicuntur proprie, quedam metaphorice<sup>t</sup>, ut ex supradictis apparet. Cum autem aliquae passiones humane in diuinam predicationem metaphorice<sup>u</sup> assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus: unde id quod est signum uel effectus<sup>v</sup> talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur<sup>w</sup>. Sicut, apud nos, irati punire consueuerunt, unde ipsa punitio est signum ire<sup>x</sup>, et propter hoc, ipsa punitio in nomine ire significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet in nobis esse signum uoluntatis, quandoque metaphorice<sup>y</sup> in Deo uoluntas dicitur. Sicut, cum aliquis precipit aliquid, signum est quod uelit illud fieri: unde preceptum diuinum quandoque metaphorice<sup>z</sup> uoluntas Dei dicitur. Sed hoc distat inter uoluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur. Et ideo in Deo distinguitur uoluntas proprie et metaphorice<sup>aa</sup> dicta et uoluntas proprie dicta, uocatur uoluntas beneplaciti, uoluntas autem metaphorice<sup>bb</sup> dicta, uocatur uoluntas signi, eo quod ipsum signum uoluntatis uoluntas dicitur<sup>cc</sup>»<sup>26</sup>. Est igitur dicta distinctio conueniens.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia scientie diuine non assignantur aliqua signa et cetera, dicendum quod «scientia non est causa eorum que fiunt, nisi per uoluntatem: non enim que scimus facimus, nisi uelimus. Et ideo signum non attribuitur scientie, sicut uoluntati»<sup>27</sup>.

⟨T⟩ Ad illud quod postea querebatur utrum scilicet conuenienter ponantur quinque<sup>dd</sup> signa circa diuinam uoluntatem, dicendum quod sic. Ad cuius euidenciam est sciendum quod «huiusmodi signa dicuntur ea quibus consueuimus nos demonstrare aliquid uelle. Potest autem aliquis se declarare uelle aliquid uel per seipsum [59rb] uel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid uel directe uel indirecte et per accidens. Directe quidem cum per se aliquid operatur et quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, inquantum non impedit operantem:

---

<sup>25</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 12 arg. 1.

<sup>26</sup> *Ibid.*, a. 11 co. («in Deo quedam dicuntur proprie, et quedam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet. Cum autem aliquae passiones humanae in diuinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus, unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueuerunt, unde ipsa punitio est signum irae, et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum uoluntatis, quandoque metaphorice in Deo uoluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod uelit illud fieri, unde praeeceptum diuinum quandoque metaphorice uoluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI, *fiat uoluntas tua, sicut in caelo et in terra*. Sed hoc distat inter uoluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem, uoluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur uoluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, uocatur uoluntas beneplaciti, uoluntas autem metaphorice dicta, est uoluntas signi, eo quod ipsum signum uoluntatis uoluntas dicitur»).

<sup>27</sup> *Ibid.*, ad 1.



nam remouens prohibens dicitur mouens per accidens, ut dicitur in VIII *Physicorum*<sup>28</sup>. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquis aliud uelle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum. Et hoc uel necessaria inductione, quod fit<sup>ee</sup> precipiendo quod quis uult et prohibendo contrarium. Et quantum ad hoc dicuntur esse signa preceptum et prohibitio. Vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur hiis modis declaratur aliquem uelle aliquid, propter hoc ista quinque<sup>ff</sup> nominantur interdum nomine uoluntatis diuine, tanquam signa uoluntatis. Vel aliter dici potest quod permissio et operatio referuntur ad presens: permissio quidem ad malum operatio uero ad bonum. Ad futurum uero prohibitio respectu mali et respectu boni necessarii preceptum; respectu uero boni superhabundantis consilium»<sup>29</sup>.

<sup>a</sup> Queruntur] V *scrib. et del.*

<sup>b</sup> Quattuor] iiii<sup>of</sup>.

<sup>c</sup> Competit] igitur *scrib. et del.*

<sup>d</sup> Maxime] se *scrib. et del.*

<sup>e</sup> Appetat] q(ue) *scrib. et del. ms*

<sup>f</sup> Vult] a(liud) *scrib. et del.*

<sup>g</sup> Naturalem] *add. in marg.*

<sup>h</sup> Aliis] com(municet) *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Communicet] comunicet.

<sup>j</sup> Res] naturalis *correct. in naturales cum e suprascr. scrib. et del.*

<sup>k</sup> Multiplicatur] secundum *scrib. et del.*

<sup>l</sup> Ita] a *scrib. et del.*; a *suprascr.*

<sup>m</sup> Causa] *add. in marg.*

<sup>n</sup> Eius] in(tellectu) *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Intellectu] in mente *scrib. et corr.*

<sup>p</sup> Est] causa *scrib. et del.*

<sup>q</sup> Determinatur] determinat.

<sup>r</sup> Quinque] v.

<sup>s</sup> Istorum] dicendum *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Metaphorice] methaphorice; C(um) *scrib. et del.*

<sup>u</sup> Metaphorice] methaphorice.

<sup>v</sup> Vel effectus] *add. in marg.*

<sup>w</sup> Metaphorice] methaphorice.

<sup>x</sup> Vnde ipsa... ire] *add in marg.*

<sup>28</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica* VIII, 4, 255 b 24-29. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 296, 14-18: «Subsistens autem et prohibens mouens est sicut movet est autem sicut non, u test columpnam diuellens aut lapidem remouens a vase in aqua; secundum accidens enim movet, sicut repercussa sphaera non a pariete mota est sed a proiciente».

<sup>29</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 12 co. («huiusmodi signa uoluntatis dicuntur ea, quibus consueuimus demonstrare nos aliquid uelle. Potest autem aliquis declarare se uelle aliquid, uel per seipsum, uel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid, uel directe, uel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc, dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem, nam remouens prohibens dicitur mouens per accidens, ut dicitur in VIII *Physicorum*. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid uelle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum; uel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod quis uult, et prohibendo contrarium; uel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem uelle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine uoluntatis diuinae, tanquam signa uoluntatis. Quod enim praeeptum, consilium et prohibitio dicantur Dei uoluntas, patet per id quod dicitur Matth. VI *fiat uoluntas tua, sicut in caelo et in terra*. Quod autem permissio uel operatio dicantur Dei uoluntas patet per Augustinum, qui dicit in *Enchirid.*, *nihil fit, nisi omnipotens fieri uelit, uel sinendo ut fiat, uel faciendo*. Vel potest dici quod permissio et operatio referuntur ad praesens permissio quidem ad malum, operatio uero ad bonum. Ad futurum uero, prohibitio, respectu mali; respectu uero boni necessarii, praeeptum; respectu uero superabundantis boni, consilium»).

- 
- <sup>y</sup> Metaphorice] methaphorice.  
<sup>z</sup> Metaphorice] methaphorice.  
<sup>aa</sup> Metaphorice] methaphorice.  
<sup>bb</sup> Metaphorice] methaphorice.  
<sup>cc</sup> Dicitur] *add. in marg.*  
<sup>dd</sup> Quinque] v.  
<sup>ee</sup> Fit] *prec(ipiendo) scrib. et del.*  
<sup>ff</sup> Quinque] v.

«Distinctio XLVI»

*Hic oritur questio et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur quattuor<sup>a</sup>. Primo utrum Deus uelit omnes homines saluos fieri. Secundo utrum mala fieri sit bonum. Tertio utrum malum sit de perfectione uniuersi. Quarto utrum Deus uelit mala fieri.

[Q. 1]

«T» Queritur ergo primo utrum Deus uelit<sup>b</sup> homines saluos fieri. Et uidetur quod sic.

«Per Apostolum qui dicit, <in> I ad Timotheum<sup>c</sup> 1, quod *Deus uult omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire*»<sup>2</sup>.

«In contrarium tamen est quia uoluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut dictum est. Posita autem causa, ponitur effectus, sed non omnes saluantur. Ergo uidetur quod nec uoluntas Dei sit de omnium salute»<sup>3</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «illud uerbum Apostoli, quod Deus uult omnes homines saluos fieri, potest tripliciter intelligi. Vno modo ut sit distributio accomoda, secundum hunc sensum Deus uult saluos fieri omnes homines<sup>d</sup> qui saluantur, non quia nullus homo sit quem saluum fieri non uelit<sup>e</sup>, sed quia nullus saluus fit quem non uelit saluum fieri»<sup>4</sup>. Vnde omnis accomodatur ad distribuendum solum pro omnibus qui saluantur<sup>f</sup>. «Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus uult de quolibet statu hominum saluos fieri, scilicet mares et feminas, Iudeos et Gentiles, magnos et paruos; non tamen omnes de singulis statibus»<sup>5</sup>. Et hiis duobus modis exponit Augustinus in

---

<sup>1</sup> *Tm* 2,4.

<sup>2</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 1 arg. 1 («per auctoritatem Apostoli, quae etiam in littera inducitur, quae est 1 Tim.: ‘uult omnes homines saluos fieri’»).

<sup>3</sup> *Ibid.*, sed c. 2 («Praeterea, uoluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes saluantur. Ergo uidetur quod nec uoluntas Dei sit de omnium salute»).

<sup>4</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 ad 1. Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, XXVII, 103: CCSL 46, p. 104, 1-9 («cum audimus et in sacris litteris legimus, quod [*scil.* Deus] uelit omnes homines saluos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentis dei uoluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est: *Qui omnes homines uult saluos fieri*, tanquam diceretur nullum hominem fieri saluum nisi quem fieri ipse uoluerit: non quod nullus sit hominum nisi quem saluum fieri uelit, sed quod nullus fiat saluus, nisi quem uelit saluari; et ideo sit rogandus ut uelit, quia necesse est fieri si uoluerit»).

<sup>5</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 ad 1.

*Enchiridion*. «Tertio secundum Damascenum<sup>6</sup>, intelligitur de uoluntate antecedente, non de uoluntate consequente. Que quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius uoluntatis diuine, in qua non est prius et posterius, sed ex parte uolitorum. Ad cuius intellectum sciendum est quod unumquodque secundum quod est bonum sic est uolitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione secundum quod absolute consideratur bonum uel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, que est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem uiuere est bonum et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida uel uiuens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum uiuere. Vnde potest dici quod iudex iustus antecederet uult omnem hominem uiuere, sed consequenter uult homicidam suspendi. Similiter Deus uult antecederet omnem hominem saluari, sed consequenter uult quosdam dampnari secundum exigentiam sue iustitie. Nec tamen id quod antecederet uolumus, simpliciter uolumus sed secundum quid. Quia uoluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari. Vnde simpliciter uolumus aliquid secundum quod uolumus illud consideratis<sup>g</sup> omnibus circumstantiis particularibus: quod est consequenter uelle. Vnde potest dici quod iustus iudex simpliciter uult homicidam suspendi: sed secundum quod<sup>h</sup> uellet eum uiuere, scilicet in quantum est homo. Vnde magis potest dici uelleitas quam absoluta uoluntas. Vnde et quicquid Deus simpliciter uult fit; licet illud quod antecederet uult non fiat»<sup>7</sup>.

⟨E⟩ Vnde quidam ex hoc assignatur triplicem differentiam inter uoluntatem antecedentem et consequentem. Prima est quia uoluntas antecedens respicit ordinis impositionem; consequens uero ordinis executionem<sup>8</sup>. Quantum igitur ad ordinis impositionem Deus uult omnes<sup>i</sup> homines saluos

---

<sup>6</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 43, p. 410 [= ID., *Expositio fidei orthodoxae* II, 29: PG 94, col. 969A: text. lat. col. 970A.

<sup>7</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 ad 3 (⟨Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de uoluntate antecedente, non de uoluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius uoluntatis diuinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte uolitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est uolitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum uel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem uiuere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, uel uiuens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum uiuere. Unde potest dici quod iudex iustus antecederet uult omnem hominem uiuere; sed consequenter uult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet uult omnem hominem saluari; sed consequenter uult quosdam dampnari, secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecederet uolumus, simpliciter uolumus, sed secundum quid. Quia uoluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari, unde simpliciter uolumus aliquid, secundum quod uolumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter uelle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter uult homicidam suspendi, sed secundum quid uellet eum uiuere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici uelleitas, quam absoluta uoluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter uult, fit; licet illud quod antecederet uult, non fiat⟩).

<sup>8</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, I princ., q. un., co., f. 233vb N: «Nam in ordine est duo considerare uidelicet ordinis impositionem siue aptitudinem quamdam ad consequendum finem: et etiam ordinis

fieri, quia quantum ad hoc omnes homines quandam naturalem aptitudinem habent ad consequendam salutem. Sed quantum ad ordinis executionem Deus non uult omnes homines saluos fieri<sup>j</sup>. Vult igitur Deus omnes homines saluos fieri uoluntate antecedente, non consequente, quia impositio ordinis prior est quam executio<sup>9</sup>. Secunda differentia est quia uoluntas antecedens respicit naturam, consequens uero personam<sup>10</sup>. Vult igitur Deus omnes homines saluos fieri quantum ad naturam, quia omnibus dedit naturam quam est de se ordinatam ad uitam eternam. Sed quantum ad personam non: natura autem prior est quam persona<sup>11</sup>. Tertia differentia est quia uoluntas antecedens respicit auxilia communia, consequens uero propria<sup>12</sup>. Vult igitur Deus omnes homines saluos fieri quantum ad auxilia que omnibus preparant, sicut sunt liberum arbitrium, [59va] consilia, precepta, prohibitiones et huiusmodi. Non autem quantum ad auxilia specialia que non omnibus tribuit, sicut collatio gratie et huiusmodi. Auxilia autem communia precedunt propria. Vult igitur Deus omnes homines saluos fieri uoluntate antecedente non autem consequente<sup>13</sup>. Et per hoc patet *Respondeo* ad obiecta utriusque partis.

[Q. 2]

⟨T⟩ Secundo queritur utrum mala fieri sit bonum. Et uidetur quod sic.

---

executionem secundum quam res finem consequuntur: sumetur ergo ex parte ordinis utraque uoluntas, si antecedens referatur ad ordinis impositionem et consequens ad executionem».

<sup>9</sup> *Ibid.*, OP: «secundum uoluntatem imponentem ordinem Deus uult omnes homines saluos fieri, inquantum fecit eos tales quod habent quamdam aptitudinem ad consequendam salutem eternam, sed secundum uoluntatem ordinem exequentem Deus non uult omnes homines saluos fieri, quia non omnes saluantur et quia prius est ordinem imponere quam impositum exequi. Ideo uoluntas que respicit ordinis impositionem secundum quam Deus uult omnes homines fieri dicitur antecedens, uoluntas autem que respicit executionem secundum quem non uult dicitur consequens».

<sup>10</sup> *Ibid.*, N: «Secundo ex ipsis rebus ut ex ipsis hominibus qui ordinantur utraque uoluntas accipi potest. Est enim in talibus duo considerare: naturam et personam. Sumetur ergo uoluntas antecedens per comparisonem ad naturam et consequens ad personam».

<sup>11</sup> *Ibid.*, PQ: «Secundo si consideramus naturam hominum, Deus uult omnes homines saluos fieri, quia omnibus dedit naturam quantum est de se ordinatum ad uitam eternam. Ideo uitium quod istum ordinem impedit contra naturam dicitur. Sed si consideramus personam, quia unus bene facit et non alius, cum bene facere nostrum dependeat ex misericordia et uoluntate diuina, quia non est uolentis uelle, neque currentis currere, sed totum miserentis est Dei, non uult omnes homines saluos fieri, quia non in omnibus operatur uelle et perficere pro bona uoluntate. Posset enim, si uellet, secundum Augustinum, in *Enchiridion* uoluntatem immutare et quantumque prauam. Ait enim, quis porro tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum uoluntates quas uoluerit et quando et ubi uoluerit in bonum non posse conuertere. Et quia consideratio nature secundum eius ordinem precedit considerationem persone quantum ad eius actus, cum prius sit aliquid secundum suam naturam esse ordinatum ad aliquem finem quam agere ut finem illum consequatur, uoluntas diuina ut respicit naturam dicitur antecedens, ut persona respicit dicitur consequens et quia, ut habitum est per comparisonem ad naturam, uult omnes homines saluos fieri non per comparisonem ad personam, uoluntate antecedente uult omnes homines saluos fieri non consequente».

<sup>12</sup> *Ibid.*, N: «Sic etiam in ipsis auxiliis duo est considerare, quia quedam sunt communia, quedam propria. Potest autem sumi antecedens uoluntas per comparisonem ad auxilia communia et consequens ad specialia».

<sup>13</sup> *Ibid.*, ff. 233vb Q-234ra A: «Tertio hoc idem manifestatur considerando auxilia per que finem consequuntur. Nam si consideramus auxilia communia Deus uult omnes homines saluos fieri: quia liberum arbitrium precepta consilia prohibitiones et talia auxilia per que iuuantur ad consecutionem finis omnis data sunt. Sed si consideramus auxilia specialia, ut collationem gratie resurrectionem a culpa, perseuerantiam in bono, et talia, non omnibus dantur et quia commune ordine nature precedit quod est speciale, uoluntas diuina prout respicit communia auxilia dicitur antecedens, prout respicit specialia dicitur consequens. Ideo Deus omnes saluari uult antedecenter: quia omnibus dat auxilia communia non consequenter; quia non omnibus dat specialia».

«Quod enim est causa boni uidetur esse bonum et non malum, cum unum contrariorum non sit causa alterius; sed mala fieri est causa boni, quia ex malis multa bona eliciuntur. Igitur mala fieri est bonum»<sup>14</sup>.

«In contrarium tamen est quia secundum Philosophum in V *Physicorum* motus recipit speciem a termino<sup>15</sup>. Quodlibet autem fieri<sup>k</sup> terminatur ad esse. Cum igitur malum non sit bonum, uidetur quod ut etiam mala fieri sit bonum»<sup>16</sup>.

Ad istam questionem<sup>l</sup> est intelligendum quod de malo dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum se; alio modo secundum ordinem ad aliud. Et hoc dupliciter: uno modo secundum ordinem per se; alio modo secundum ordinem per accidens. Bonitas igitur de malo secundum se considerato dici non potest nec de malo secundum ordinem quo per se ad aliud ordinatur; sed in ordine quo malum per accidens ordinatur ad aliud potest aliqua bonitatis ratio inueniri, inquantum mala sunt occasiones bonorum. Ideo omnes in hoc concordant, quod malum non est bonum, quia per hoc remouetur bonitas a malo absolute. Similiter et in hoc concordant quod facere mala non est bonum quia per hoc designatur ordo mali per se ad suam causam sed in hoc quod dicitur mala fieri uel esse nichil aliud significamus quam mala inueniri inter res. Sic ergo dicendum uidetur quod mala fieri per se loquendo est malum, sed per accidens est bonum, inquantum ex malo aliquod bonum occasionatur. Et quia quod est per se uerius dicitur quam quod est per accidens, ideo uerior est opinio que<sup>m</sup> ponit quod mala fieri est malum quam que ponit quod malum<sup>n</sup> fieri est bonum<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 arg. 3 («Quod est causa boni, uidetur esse bonum, et non malum: sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni: sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa huiusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum»).

<sup>15</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, V, 5, 226 a 19-227 a 32. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), pp. 200, 9-202, 20.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 2 sed c. 2 («Praeterea, motus, secundum Philosophum (Phys. 5, text. 5), recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc eius quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, uidetur quod nec malum fieri, bonum sit»).

<sup>17</sup> *Ibid.*, co. («super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec uidetur uerior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum scilicet coniungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, inquantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, inquantum huiusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem huius privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum»).

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia quod est causa boni est bonum et cetera, dicendum quod «mala fieri non est causa boni nisi occasionaliter et per accidens»<sup>18</sup>, in quantum ex malo aliquid bonum sequitur.

[Q. 3]

Tertio queritur utrum malum sit de perfectione uniuersi et uidetur quod sic. «E» «Omnis enim ratio bonitatis confert ad uniuersi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis uniuerso deesset, scilicet bonitas comparationis, qua bonum commendatur per comparationem ad malum. Ergo malum est de perfectione uniuersi»<sup>19</sup>.

«In contrarium tamen est quia quicquid est de perfecto est uniuersi uel est existens sicut substantia uel in existentibus sicut accidentia. Sed malum neque est existens neque in existentibus secundum Dionysium. Ergo non est de perfectione uniuersi»<sup>20</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «malum per se ad decorem et perfectionem uniuersi facere non potest, cum ratio eius formaliter consistat in priuatione et priuatio de se est non ens. Per accidens tamen ratione scilicet boni ad quod<sup>o</sup> aliquo modo habet ordinem potest malum facere ad decorem et perfectionem uniuersi. Ad cuius euidenciam est sciendum quod malum aliquo<sup>p</sup> modo habet ordinem ad triplex bonum.

Primo ad bonum quod ei substernitur. Secundo ad bonum quod ei opponitur. Tertio ad bonum quod ex ipso elicitur.

Bonum autem quod malo substernitur est natura que potest deficere et quia nature defectibiles faciunt ad decorem uniuersi et multi gradus bonitatis subtraherentur ab uniuerso si inde cuncte nature defectibiles amouerentur, sequitur quod malum facit ad decorem et perfectionem<sup>q</sup> uniuersi ratione boni ei substernitur uel subicitur.

Secundo facit ad eius decorem et perfectionem ratione boni quod ei opponitur; secundum enim Philosophum in I *Elencorum* apposita<sup>r</sup> iuxta se posita maiora et minora et peiora et meliora uidentur hominibus»<sup>21</sup>. «Et Augustinus dicit in *Enchiridion* quod *malum bene ordinatum et suo loco*

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, ad 3.

<sup>19</sup> *Ibid.*, a. 3 arg. 4.

<sup>20</sup> *Id.*, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 arg. 5 («Sed contra, quicquid est de perfectione uniuersi. est uel existens, sicut substantia, uel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est huiusmodi, ut Dionysius probat [ubi sup.]. Ergo non est de perfectione uniuersi»). Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* IV, 20-21: PG 3: 720C-721C.

<sup>21</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, II princ., q. 3, co., f. 235rb GH («malum per se ad perfectionem et decorem uniuersi facere non potest. Nam cum ratio eius formaliter consistat in priuatione et priuatio secundum Philosophum, primo Physicorum, de se sit non ens, non est intelligibile malum per se facere ad decorem

*positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum malis comparantur*»<sup>22</sup>.

«Tertio malum facit ad decorem et perfectionem uniuersi ratione boni quod inde elicitur»<sup>23</sup>. Vnde «dicit Augustinus in *Enchiridion* quod *cum Deus sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in opere suo nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret de malo*»<sup>24</sup>. Facit igitur per accidens malum ad uniuersi perfectionem. Et per hoc apparet *Respondeo* ad obiecta ad utrumque partem.

Prima enim ratio arguit quod malum faciat ad perfectionem uniuersi per accidens quod uerum est, sicut uisum est<sup>25</sup>.

Alia uero ratio arguit quod non faciat ad perfectionem uniuersi per se. «Intendit enim dicere Dionysius quod malum non sit aliquid positue neque ut per se subsistens neque ut in alio ens<sup>t</sup>. Ex hoc autem habetur quod non faciat ad perfectionem uniuersi per se»<sup>26</sup>.

---

uniuersi. Per accidens tamen ratione boni ad quod aliquo modo habet ordinem potest uniuersum decorare. Habet enim aliquo modo ordinem ad triplex bonum. Primo ad bonum quod ei substernitur. Secundo ad id quod est ei oppositum. Tertio ad bonum quod inde elicitur, secundum quodlibet illorum per accidens facit ad decorem uniuersi. Nam bonum quod malo substernitur est natura que potest deficere et quia nature defectibiles faciunt ad decorem uniuersi et multi gradus bonitatis subtraherentur ab uniuerso si inde cuncte nature defectibiles ammouerentur ut sit in uniuerso, uniuersitas naturarum que potissime uniuersum decorat malum facit ad decorem eius ratione boni subtracti. Secundo facit ad eius decorem ratione boni oppositi, quia opposita iuxta se posita magis elucescunt, propter quod scribitur circa finem primi Elenchorum, quia iuxta se appositis contrariis, uidentur esse meliora et peiora hominibus»). Cf. ARISTOTELES, *De sophisticis elenchis* I, 15, 174 b 5-7. ARISTOTELES LATINUS, *De sophisticis elenchis*, translatio Boethii, ed. B. G. Dod, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1975 (Aristoteles latinus, VI, 1-3), p. 33, 17-19: «(...) appositis enim iuxta se contrariis, et maiora et magna uidentur et peiora et meliora hominibus» (cf. recensio Guillelmi de Moerbeka, p. 93, 6-8).

<sup>22</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 9 arg. 2 («Praeterea, dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., erit malum ad omnis[idest uniuersi] perfectionem conferens. Et Augustinus dicit, in *Enchirid.*, *ex omnibus consistit uniuersitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis*. Sed Deus uult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem uniuersi, quia hoc est quod Deus maxime uult in creaturis. Ergo Deus uult mala»). Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 11: CCSL 46, p. 53, 27-29 («[...] quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant laudabiliora sint dum comparantur malis»).

<sup>23</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 46, II princ., q. 3, co., f. 235rb H («Tertio decoratur uniuersum propter mala ratione boni quod inde elicitur»).

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 2 a. 3 ad 1 («sicut dicit Augustinus in *Enchiridion*, *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona»). Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, III, 11: CCSL 46, p. 53, 29-34 («Neque enim Deus omnipotens [...] cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis nisi usque adeo esset omnipotens et bonus ut bene faceret et de malo»).

<sup>25</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 ad 5: «et ex hoc potest ostendi quod [malum] non pertineat per se ad perfectionem uniuersi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet».

<sup>26</sup> *Ibidem* («intento Dionysii, est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens: et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem uniuersi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet»).



[Q. 4]

Quarto queritur utrum Deus uelit mala fieri uel utrum uoluntas Dei sit malorum et uidetur quod sic.

«Omne enim bonum quod fit, Deus uult. Sed mala fieri est aliquo modo bonum, ut dictum est. Ergo Deus non<sup>u</sup> uult mala fieri<sup>v</sup>»<sup>27</sup>.

«In contrarium tamen est quia uoluntas non [59vb] est nisi finis et eorum que in finem ordinantur. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus uult mala fieri»<sup>28</sup>.

⟨T⟩ Ad istam questionem dicendum est quod Deus nec uult mala nec uult mala fieri per se. Quod sic patet. «Cum enim ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi appetatur, neque appetitu naturali neque<sup>w</sup> animali, neque intellectuali, qui est uoluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem uel corruptionem; sed formam cui coniungi priuatio alterius forme; et generationem unius que est corruptio alterius. Leo etiam occidens ceruum intendit cibum cui coniungi occisio animalis. Similiter fornicator intendit dilectionem cui coniungi deformitas culpe. Malum autem quod coniungi alicui bono<sup>x</sup> est priuatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum etiam per accidens, nisi bonum cui coniungi malum, magis appeteretur quam bonum quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis uult quam suam bonitatem: uult tamen aliquod bonum magis quam quoddam aliud bonum. Vnde malum culpe quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo uult. Sed malum naturalis defectus uel malum pene uult uolendo aliquod bonum, cui coniungi tale malum, sicut uolendo iustitiam uult penam et uolendo ordinem nature saluari, uult quedam naturaliter corrumpi»<sup>29</sup>. Sic igitur Deus non uult mala nisi per accidens.

---

<sup>27</sup> ID., *S. th.* I, q. 19 a. , arg. 1 («Omne enim bonum quod fit, Deus uult. Sed mala fieri bonum est, dicit enim Augustinus, in *Enchirid.*, *quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est.* Ergo Deus uult mala»).

<sup>28</sup> ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 46 q. 1 a. 4 sed c. 1 («Sed contra, uoluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non uult mala fieri»).

<sup>29</sup> ID., *S. th.* I, q. 19 a. 9 co. («cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est uoluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem uel corruptionem; sed formam, cui coniungitur priuatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens ceruum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpe. Malum autem quod coniungitur alicui bono, est priuatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis uult quam suam bonitatem, uult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpe, quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo uult. Sed malum naturalis defectus, uel malum poenae uult, uolendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, uolendo iustitiam, uult poenam; et uolendo ordinem naturae seruari, uult quaedam naturaliter corrumpi»).

Nec etiam uult mala fieri per se et uult ea ordinari ad bona. Vnde uult<sup>y</sup> ea fieri per accidens, inquantum uult aliqua bona ad que mala ordinem habent. Et per hoc patet *Respondeo* ad<sup>z</sup> il quod obicitur quia mala fieri non est bonum per se. Et ideo Deus per se non uult mala fieri.

---

<sup>a</sup> Quattuor] iiii<sup>of</sup>.

<sup>b</sup> Velit] Deus *scrib.*

<sup>c</sup> Timotheum] Thimotheum.

<sup>d</sup> Homines] *add. in marg.*

<sup>e</sup> Non uelit] *add. in marg.*

<sup>f</sup> Saluantur] et sic] e(xponit) *scrib. et del.*] exponit Augustinus in *Enchiridion scrib. et exp.*

<sup>g</sup> Consideratis] consideratis consideratis.

<sup>h</sup> Quod] ue(lle) *scrib. et del.*

<sup>i</sup> Omnes] s(aluos) *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Fieri] *add. in marg.*

<sup>k</sup> Fieri] de *scrib. et del.ms.*

<sup>l</sup> Questionem] dicendum *scrib. et del.*

<sup>m</sup> Que] ponit *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Malum] fieri est *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Quod] aliquo *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Aliquo] modo *scrib. et del.*

<sup>q</sup> Perfectionem] *add. in marg.*

<sup>r</sup> Apposita] opposita.

<sup>s</sup> Per] se *scrib. et del.*

<sup>t</sup> Ens] *add. in marg.*

<sup>u</sup> Non] *om.*

<sup>v</sup> Fieri] *add. in marg.*

<sup>w</sup> Neque] animali i(ntellectuali) *scrib. et del.*

<sup>x</sup> Bono] bona

<sup>y</sup> Vult] f(ieri) *scrib. et del.*

<sup>z</sup> Ad] obiectum *scrib. et del.*

⟨Distinctio XLVII⟩

*Voluntas quippe Dei et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera queruntur<sup>a</sup> tria. Primo utrum uoluntas Dei semper efficaciter impleatur. Secundo utrum<sup>b</sup> diuina<sup>c</sup> uoluntas rebus uolitis necessitatem imponat. Tertio utrum uoluntas Dei sit mutabilis.

[Q. 1]

⟨T⟩ Queritur ergo primo utrum uoluntas Dei semper efficaciter impleatur. Et uidetur quod non.

«Voluntas enim Dei cum sit causa prima non excludit causas secundas medias, sed effectus cause prime potest impediri per defectum cause<sup>d</sup> secunde, sicut effectus uirtutis motiue impediatur propter debilitatem tybie. Ergo et effectus diuine uoluntatis potest impediri propter defectum causarum secundarum. Non igitur uoluntas Dei semper impletur»<sup>1</sup>.

In contrarium tamen est quod dicitur in *Psalmo*<sup>e 2</sup>: *Omnia quecumque uoluit Dominus fecit.*

Iuxta hoc queritur sine argumentis utrum aliquid fiat preter diuinam uoluntatem<sup>f</sup>.

Ad<sup>g</sup> primum istorum est intelligendum<sup>h</sup> quod «necesse est semper uoluntatem Dei impleri. Ad cuius euidenciam considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, que est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet<sup>i</sup> aliquid<sup>j</sup> possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma uniuersali nichil deficere potest. Potest enim esse<sup>k</sup> aliquid quod non est homo uel<sup>l</sup> uiuum, non autem potest esse aliquid quod non sit<sup>m</sup> ens. Vnde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius cause particularis agentis: non autem extra ordinem cause uniuersalis, sub qua omnes cause particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, que continetur sub ordine cause uniuersalis, unde effectus ordinationem cause uniuersalis nullo modo potest exire. Et hoc patet etiam in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat<sup>n</sup>

---

<sup>1</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 arg. 3 («voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae, sicut effectus uirtutis motiuae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus diuinae uoluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo uoluntas Dei semper impletur»).

<sup>2</sup> *Sal* 113,11.

suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem uirtutem primi celi. Cum igitur uoluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod diuina uoluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere uidetur a diuina uoluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator qui quantum in se est recedit a diuina uoluntate peccando, incidit in ordinem diuinae uoluntatis, dum per eius iustitiam punitur»<sup>3</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia effectus cause prime potest impediri per defectum cause secunde et cetera, dicendum quod «causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum<sup>o</sup> secunde cause, quando non est universaliter prima, omnes sub se causas comprehendens: quia si<sup>p</sup> esset universaliter prima<sup>q</sup> effectus nullo modo posset ordinem suum euadere<sup>f</sup>. Sic autem est<sup>s</sup> de uoluntate Dei, ut dictum est»<sup>4</sup>.

Ad illud quod postea querebatur, scilicet utrum aliquid fiat preter Dei uoluntatem dicendum quod uoluntas Dei dupliciter accipitur. Vno modo uoluntas beneplaciti; alio modo uoluntas signi<sup>5</sup>. Loquendo de uoluntate beneplaciti, sic aliquid potest fieri preter uoluntatem Dei tam antecedentem quam consequentem. Non autem contra consequentem que semper impletur, sed contra antecedentem que quandoque impletur, ut dictum est. Loquendo autem de uoluntate signi, sic si loquimur de permissione et operatione nec preter Dei uoluntatem nec contra eam potest aliquid fieri. Nichil enim potest fieri quod Deus non operetur uel permittat. Si autem loquimur de precepto et consilio et prohibitione, sic non solum preter uoluntatem diuinam sed etiam contra eam multa

---

<sup>3</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 6 co. («necesse est uoluntatem Dei semper impleri. Ad cuius euidenciam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo uel uivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediens, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem uirtutem primi caeli. Cum igitur uoluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod diuina uoluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere uidetur a diuina uoluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a diuina uoluntate peccando, incidit in ordinem diuinae uoluntatis, dum per eius iustitiam punitur»).

<sup>4</sup> *Ibid.*, ad 3 («causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem euadere. Et sic est de uoluntate Dei, ut dictum est»).

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, a. 11 co.: «in Deo distinguitur uoluntas proprie, et metaphorice dicta. Uoluntas enim proprie dicta, uocatur uoluntas beneplaciti, uoluntas autem metaphorice dicta, est uoluntas signi, eo quod ipsum signum uoluntatis uoluntas dicitur»).

fiunt. Et hoc ideo quia ista signa respondent uoluntati antecedenti<sup>t</sup> 6. [\*\*\*] Preter uoluntatem consequentem fit aliquid, sicut mala. Non enim sunt contra eam cum ea permittat, sed sunt preter eam<sup>u</sup>.

[Q. 2]

[60ra] Secundo queritur utrum uoluntas Dei necessitatem rebus uolitis imponat et uidetur quod sic.

⟨T⟩ «Omnis enim causa que non potest impediri, de necessitate producit<sup>v</sup> suum effectum: quia et natura semper idem et eodem modo operatur nisi aliquid impediatur, ut dicitur in II *Physicorum*<sup>w</sup> 7. Sed uoluntas Dei non potest impediri, secundum illud Apostoli *ad Romanos*<sup>8</sup> *uoluntati enim eius quis resistet?* Igitur uoluntas Dei imponit rebus uolitis necessitatem»<sup>9</sup>.

In contrarium tamen est quia «omnia bona que fiunt, Deus uult fieri. Si igitur uoluntas Dei imponat rebus uolitis necessitatem<sup>x</sup>, sequitur quod omnia ex necessitate eueniunt. Et sic perit liberum arbitrium et omnia huiusmodi»<sup>10</sup>. Quod est inconueniens.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod «uoluntas Dei quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus»<sup>11</sup>. Quod sic patet. Voluntate enim Dei non solum res

---

<sup>6</sup> Cf. ID., *Super Sent.*, lib. 1 d. 47 q. 1 a. 2 co.: «Respondeo dicendum, quod fieri aliquid praeter uoluntatem est dupliciter. Aut quod uoluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter uoluntatem, sed etiam contra uoluntatem: aut ita quod uoluntas nec sit de hoc, nec de opposito; et hoc est praeter uoluntatem, sed non contra. Possumus ergo loqui de uoluntate uel beneplaciti, uel signi; et de uoluntate beneplaciti uel consequente, uel antecedente. Loquendo ergo de uoluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod uoluntate consequente uult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod uult uoluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impletur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem uoluntatis quaedam respondent uoluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est uoluntatis antecedentis. Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent uoluntati consequenti, sed diuersimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est uoluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra uoluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae uoluntati consequenti subijcitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad uoluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter uoluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam».

<sup>7</sup> ARISTOTELES, *Physica*, II, 9, 199 b 25-26. ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (Aristoteles latinus, VII, 1.2), p. 90, 8: «(...) in phisicis autem semper sic, nisi aliquid inpediat».

<sup>8</sup> *Rm* 9,19.

<sup>9</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 8 arg. 2 («omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit, quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediatur, ut dicitur in II *Physic.* Sed uoluntas Dei non potest impediri, dicit enim apostolus, ad Rom. IX, *uoluntati enim eius quis resistit?* Ergo uoluntas Dei imponit rebus uolitis necessitatem»).

<sup>10</sup> *Ibid.*, sed c.

<sup>11</sup> *Ibid.*, co.

producuntur in esse sed rebus etiam producendis modum<sup>y</sup> quo producerentur Dei uoluntas statuit. Vnde cum uoluntas Dei efficaciter impleatur, ut ostensum est supra, oportet quod res fiant et eodem modo sicut uoluntas diuina disposuit. Disposuit<sup>z</sup> autem Deus ad completionem uniuersi ad hoc ut ordo sit in rebus<sup>aa</sup> ut quedam fierent necessario et hiis preparauit causas necessarias et secundas<sup>bb</sup>, que deficere non possunt ex quibus effectus de necessitate prouenirent. Quedam uero ut fierent contingenter et hiis «aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectis contingenter eueniant. Ex hoc apparet quod non propterea effectus uoliti a Deo<sup>cc</sup> eueniunt contingenter quia cause proxime sunt contingentes, ut quidam dixerunt, sed propterea quia Deus uoluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos preparauit»<sup>12</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia causa que impediri non potest de necessitate producit suum effectum et cetera, dicendum quod «ex hoc ipso quod diuina uoluntas impediri non potest nec aliquid ei resistit, sequitur quod non solum fiant ea que Deus uult fieri<sup>dd</sup>, sed quod fiant eo<sup>ee</sup> modo quo uult fieri uel contingenter uel necessario»<sup>13</sup>. Et hoc ratio concludit.

[Q. 3]

Tertio queritur utrum uoluntas Dei sit mutabilis et uidetur quod sic.

⟨T⟩ «Quicquid enim Deus facit, uoluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit. Nam quandoque precipit legalia obseruari quandoque prohibuit. Igitur Deus habet mutabilem uoluntatem»<sup>14</sup>.

In contrarium tamen est quod «dicitur<sup>ff</sup> in libro *Numerorum*<sup>15</sup>: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis ut<sup>gg</sup> mutetur*»<sup>16</sup>.

Ad istam questionem dicendum est quod «uoluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare uoluntatem et aliud est uelle aliquam rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem uoluntate immobiliter permanente uelle quod nunc fiat hoc, postea fiat contrarium. Sed tunc uoluntas mutaretur, si aliquis<sup>hh</sup> inciperet uelle quod prius non uoluit uel desineret uelle quod uolit. Quod quidem accidere non potest, nisi presupposita mutatione<sup>ii</sup> ex parte cognitionis uel circa dispositionem ipsius substantie uolentis. Cum enim uoluntas sit boni,

---

<sup>12</sup> *Ibidem* («aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniunt. Non igitur propterea effectus uoliti a Deo, eueniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus uoluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos praeuoluit»).

<sup>13</sup> *Ibid.*, ad 2 («ex hoc ipso quod nihil uoluntati diuinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus uult fieri; sed quod fiant contingenter uel necessario, quae sic fieri uult»).

<sup>14</sup> *Ibid.*, a. 7 arg. 3 («quidquid Deus facit, uoluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque praecepit legalia obseruari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem uoluntatem»).

<sup>15</sup> *Nm* 23,19.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 7 sed c.

aliquis de nouo potest inipere dupliciter aliquid uelle. Vno modo si de nouo incipiat<sup>jj</sup> sibi<sup>kk</sup> illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius, sicut adueniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo si de nouo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset: ad hoc enim consiliatur, ut sciamus quid<sup>ll</sup> nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet uoluntatem eius omnino immutabilem esse»<sup>17</sup>, licet sua immutabili uoluntate possit uelle rerum mutationem.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod «ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem uoluntatem, sed solum quod uelit rerum mutationem»<sup>18</sup>.

---

<sup>a</sup> Queruntur] *iiii<sup>or</sup> scrib. et del.*

<sup>b</sup> Vtrum] preter uoluntatem *scrib. et del.*

<sup>c</sup> Vtrum diuina] utrum utrum diuina.

<sup>d</sup> Cause] secunde *scrib. et del.*

<sup>e</sup> Psalmo] psalmus.

<sup>f</sup> Iuxta hoc... uoluntatem] *add. in marg.*

<sup>g</sup> Ad] istam questionem dicendum est *scrib. et del.*

<sup>h</sup> Primum... intelligendum] *add. in marg.*

<sup>i</sup> Licet] aliquis *scrib. et del.*

<sup>j</sup> Aliquid] *add. in marg.*

<sup>k</sup> Esse] aliquid *scrib. et del.*

<sup>l</sup> Vel] *add. in marg.*

<sup>m</sup> Sit] ens *scrib. et del.*

<sup>n</sup> Inducat] suum effectum *scrib. et del.*

<sup>o</sup> Defectum] cause parti(cularis) *scrib. et del.*

<sup>p</sup> Prima] sic *scrib. et del.*

<sup>q</sup> Esset universaliter prima] *add. in marg.*

<sup>r</sup> Euadere] sic *scrib. et del.*

<sup>s</sup> Est] *add. in marg.*

<sup>t</sup> Ad illud quod... uoluntati antecedenti] *add. in marg. inf.*

<sup>u</sup> Preter uoluntatem consequentem... preter eam] *add. in marg.*

<sup>v</sup> Producit] suum *scrib. et del.*

<sup>w</sup> Physicorum] *Physicorum.*

<sup>x</sup> Necessitatem] et *scrib. et del.*

<sup>y</sup> Modum] pro(ducerentur) *scrib. et del.*

<sup>z</sup> Disposuit] a(utem) *scrib. et del.*

<sup>aa</sup> Ad hoc... rebus] *add. in marg.*

<sup>bb</sup> Secundas] Quedam uero ut fierent contingenter et hiis propter *scrib. et del.*

<sup>cc</sup> Deo] eueni(unt) *scrib. et del.*

<sup>dd</sup> Fieri] sed q(uod) *scrib. et del.*

<sup>ee</sup> Eo] eodem *scrib. et corr.*

<sup>ff</sup> Quod dicitur] *add. in marg.; in libro scrib. et del.*

<sup>gg</sup> Vt] mutetur *scrib. et del.*

<sup>hh</sup> Aliquis] aliquid.

<sup>ii</sup> Mutatione] uel *scrib. et del.*

<sup>jj</sup> Incipiat] sibi *scrib. et del.*

<sup>kk</sup> Sibi] *add. in marg.*

<sup>ll</sup> Quid] nobis *scrib. et del.*

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, co.

<sup>18</sup> *Ibid.*, ad 3 («ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem uoluntatem; sed quod mutationem uelit»).

⟨Distinctio XLVIII et ultima⟩

*Sciendum quoque est et cetera.*

Ad euidenciam eorum que tanguntur in littera queruntur quattuor<sup>a</sup>. Primo utrum uoluntas hominis diuine uoluntati conformari possit. Secundo in quo principaliter huiusmodi conformitas attendatur. Tertio utrum teneamur ad talem conformitatem. Quarto utrum teneamur etiam ad conformitatem, que est in uolito.

[Q. 1]

[60rb] Queritur ergo primo utrum humana uoluntas diuine uoluntati conformari possit et uidetur quod non.

«Eorum enim que in infinitum distant nulla est conformitas, quia<sup>b</sup> conformitas est secundum approximationem aliquam<sup>c</sup>. Sed uoluntas Dei in infinitum distat a uoluntate hominum, quia quantum distat Deus ab homine. Ergo hominis diuine uoluntati conformari non potest»<sup>1</sup>.

In contrarium tamen est quia «uoluntas cuiuslibet uoluntarie obedientis conformatur uoluntati precipientis, sed multi uoluntarie diuinis preceptis obediunt. Ergo multorum uoluntas uoluntati diuine conformatur»<sup>2</sup>.

⟨E⟩ Ad istam questionem dicendum est quod<sup>d</sup> uoluntas humana diuine uoluntati conformis esse potest. Ad cuius euidenciam est sciendum quod «conformitas in quadam assimilatione consistit. Assimilatio autem uel similitudo quantum ad presens, duplex esse potest. Vno modo ex ordine unius ad aliud et sic omnis effectus aliquantulum sue cause conformatur et representans ei quod representat et talis conformitas non est conuersiua, quia licet effectus conformetur cause, causa tamen proprie non conformatur effectui. Alio modo ex ordine duorum ad tertium, sicut<sup>e</sup> ea que participant unam formam, secundum illam assimilari uel conformari dicuntur»<sup>3</sup>. Hoc autem secundo

---

<sup>1</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 arg. 2 («eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed uoluntas Dei in infinitum distat a uoluntate hominum: quantum enim distat Deus ab homine, tantum uoluntas Dei a uoluntate hominis, ut dicit Glossa super illud Psalm. 32, 1: *exultate iusti in domino* et cetera. Ergo uoluntas hominis diuinae uoluntati non conformatur»).

<sup>2</sup> *Ibid.*, sed c. 2.

<sup>3</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, I princ., q. 1, co., f. 239va M-b O («conformitas in quadam assimilatione consistit: assimilatio autem uel similitudo secundum Dionysium, 9<sup>o</sup> *de diuinis nominibus*, triplex esse potest. Primo eiusdem rei ad ipsam. Secundo ex ordine unius ad aliud. Tertio ex ordine duorum ad tertium. Dicitur aliquid simile sibi ipsi cum semper manet immobile et non est assignare in ipso uariationem propter quam sibi dissimile esse possit. Et hec assimilatio proprie reperitur in primo. Nam in omni creatura est aliqua diuersitas et aliqua dissimilitudo, cum quodlibet ens creatum sit alicui uariationi subiectum. Vnde Dionysius, 9 *de diuinis nominibus*, ait quod si quis Deum dicat similem sibi quia secundum se totum semper est sibi idem et similis singulariter et indiuidualiter existens, talis positio non est improbanda. Secundo attenditur conformitas et assimilatio ex ordine unius ad aliud et sic omnes effectus aliquantulum sue cause conformantur et omne representatiuum alterius conformatur ei quod representat. Nam effectus habet ordinem ad suam causam et representatiuum ad id quod representat, ut imago ad id cuius est imago. Et sic accepta conformitas siue assimilatio non est conuersiua: nam licet effectus habeat ordinem ad suam causam, causa tamen secundum quod huiusmodi non habet ordinem ad effectum; nisi intelligatur ordo secundum



modo non potest esse conformitas inter Deum et creaturam, scilicet ex eo quod participant aliquam unam formam, quia oporteret quod illa esset differens ab utroque et quod utrumque illam participet et sic esset aliquid prius Deo et ulterius esset in Deo compositio. Sed primo modo potest esse conformitas creature ad<sup>f</sup> Deum, quia creatura suum creatorem imitatur et tali potest esse conformitas nostre uoluntatis ad diuinam. Eo quod nostra uoluntas potest eam in aliquo imitari. Sed quia, ut dictum est, ista conformitas non est conuersiua, sic uoluntas nostra diuine uoluntati conformatur. Quod tamen non concedimus nostre uoluntati conformari diuinam<sup>4</sup>.

⟨T⟩ Est autem considerandum quod «hec uoluntatis conformitas dupliciter potest intelligi uel de ipsa potentia uoluntatis, que homini est creata ad exemplar diuine uoluntatis, que pertinet ad similitudinem in qua consistit ratio ymaginis et est communis bonis et malis; et de hac non querimus hic. Vel potest intelligi de actu uoluntatis, qui etiam uoluntas dicitur<sup>g</sup> et precipue de actu perfecto et de hac conformitate hic querimus: quia in ista conformitate consistit meritum uel demeritum, eo quod homo est causa actus uoluntatis, sed non potentie, que est uoluntas. Vnde ista<sup>h</sup> conformitas est tantum bonorum»<sup>5</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod «in infinitum distantium non<sup>i</sup> potest esse conformitas per modum equalitatis uel etiam secundum aliquam conuenientiam in aliquo uno participato ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est»<sup>6</sup>.

[Q. 2]

Secundo queritur utrum conformitas uoluntatis nostre ad diuinam precipue attendatur secundum uoluitum. Et uidetur quod sic.

---

rationem, ut quia effectus refertur ad causam, dicatur causa referri ad ipsum. Ideo Dionysus, ubi de tali assimilatione loquitur, ait quod in causis et causatis non recipimus conuersione. Tertio modo attenditur conformitas ex ordine duorum ad tertium. Nam si aliqua duo participant unam formam, secundum illam assimilari dicuntur. Vnde duo alba propter comparisonem quam habent ad aliquod tertium ut ad formam albedinis assimilari dicuntur; talis autem assimilatio uidelicet conformitas semper est conuersiua, quia tunc proprie duo habent aliquem ordinem ad tertium, quando tale tertium est differens a quolibet illorum. Oportet ergo, si propter ordinem ad tertium ut ad formam albedinis duo alba conformari dicuntur, huiusmodi albedinem differre a quolibet alborum et nullum tale album esse suam albedinem, sed habere eam per participationem. Non esset assimilatio inter ea per ordinem ad aliquod tertium, sed per ordinem unius ad alterum, quia semper id quod est per participationem ordinatur ad id quod est per essentiam. Rursus forma albedinis non esset differens a quolibet alborum, quia album per essentiam esset sua albedo; ponere ergo duo alba per essentiam ut duas albedines separatas non est possibile. Oportet ergo que conformantur per comparisonem ad tertium, ut ad unam formam quam habet uel ad unam formam quam imitantur ut ad eam que preexistit in causa communi, quodlibet eorum habere illam per participationem et quia eodem modo comparatur utrumque ad illam, ut quia quodlibet eorum habet illam per participationem et non per essentiam, assimilatio conuertitur, ut qua ratione unum assimilatur alteri, pari ratione alterum assimilatur eidem; propter quod Dionysius ait quod in ordinatis siue in his que sunt eiusdem ordinis assimilatio reperitur secundum conuersionem»).

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>5</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co. («haec conformitas uoluntatis potest intelligi uel de ipsa potentia uoluntatis quae homini est data ad exemplar uoluntatis diuinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu uoluntatis, qui etiam uoluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum uel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus uoluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum»).

<sup>6</sup> *Ibid.*, ad 2.

«Conformitas enim attenditur secundum conuenientiam in forma, sed forma et perfectio uoluntatis est ipsum uolitum, sicut scitum est perfectio scientis. Ergo uidetur quod secundum conuenientiam in uolito sit conformitas uoluntatum»<sup>7</sup>.

«In contrarium tamen est quia duo contraria in quantum huiusmodi non conformantur eidem, sed due<sup>j</sup> sanctorum uoluntates de oppositis uolitis conformantur diuine uoluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam tamen ipse uolebat. Ergo non attenditur conformitas uoluntatum secundum uolitum»<sup>8</sup>.

«E» Ad istam questionem est intelligendum quod sicut dictum est hoc est questio de conformitate actus uoluntatis et precipue actus perfecti. «Perfectio autem actus quadrupliciter potest accipi. Primo ex obiecto, secundo ex fine, tertio ex habitu, quarto ex efficiente. Ex obiecto autem inest perfectio actui cum actio uersatur circa debitam materiam, ut cum<sup>k</sup> aliquis agit que sunt de genere bonorum et uult que secundum se sunt bona. Ex fine uero inest actui bonitas cum aliquis bona intentione et ad bonum finem referendo agit que agit et uult que uult. Ex habitu autem inest perfectio actui, cum delectabile est alicui bene agere. Nam secundum Philosophum in secundo *Ethicorum*<sup>9</sup> signum generati habitus est delectionem uel tristitiam fieri in opere<sup>l</sup>. Nam et ipsa uirtus a qua tanquam a bono habitu procedit actus [60va] actui bonitatem confert quia sicut idem dicit Philosophus uirtus est que bonum facit habentem<sup>m</sup> et<sup>n</sup> opus eius bonum reddit. Ex agente autem inest bonitas actui, cum actus est ab agente cui naturale est bene agere. Et ideo cum uolumus que Deus uult nos uelle, eo ipso<sup>o</sup> quod Deus uult talem actum, quandam bonitatem et perfectionem ipse actus contrahit»<sup>10</sup>.

Omnibus autem istis modis potest<sup>p</sup> actus uoluntatis nostre uoluntati<sup>q</sup> diuine conformari<sup>r</sup>, sed uidendum est «in quo principaliter huiusmodi conformitas attenditur. Sciendum igitur quod licet

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, a. 2, arg. 1 («conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum»).

<sup>8</sup> *Ibid.*, sed c. 1 («Sed contra, duo contraria, in quantum huiusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur diuinae uoluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse uolebat. Ergo non est conformitas secundum volitum»).

<sup>9</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104 b 14-16; 19-21. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles Latinus XXVI, 1-3), p. 166, 15-17: «Adhuc autem si virtutes sunt circa actus et passiones, omni autem passioni et omni actui sequitur delectatio et tristitia, et propter hoc utique erit uirtus circa delectaciones et tristitias. (...) Adhuc et sicut prius diximus, omnis anime habitus, a quibus innatus est fieri deterior et melior, ad hec et circa hec naturam habet».

<sup>10</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, I princ., q. 2, co., f. 240rb GH («Perfectio autem actus quadrupliciter potest accipi. Primo ex obiecto, secundo ex fine, tertio ex habitu, quarto ex efficiente. Ex obiecto autem inest perfectio actui cum actio uersatur circa debitam materiam, ut cum quis agit que sunt de genere bonorum uel uult ea que secundum se bona sunt. Ex fine enim inest ei bonitas, cum aliquis bona intentione ad bonum finem referendo facit que facit. Ex habitu autem inest actui perfectio, cum delectabile est alicui bene agere. Nam signum generati habitus delectionem uel tristitiam fieri in opere, ut dicitur secundo *Ethicorum*. Nam et ipsa uirtus a qua tanquam a bono habitu procedit actus actui bonitatem confert, cum uirtus habentem perficiat et opus suum bonum reddat. Ex agente autem actui bonitas inest, cum actus est ab agente cui naturale est bene agere. Et ideo cum uolumus que Deus uult nos uelle eo ipso quod Deus uult talem actum quandam perfectionem et bonitatem ipse actus contrahit»).

perfectio insit actui ex obiecto et ex habitu, ex efficiente et ex<sup>s</sup> fine, ex obiecto tamen, secundum quod materialiter sumitur, prout ipsum uolitum obiectum uoluntatis dicitur, non considerata ratione uolendi principaliter perfectio actui inesse non potest, cum a materia non sumatur ratio rei simpliciter. Non igitur attenditur talis conformitas principaliter in uolito, ut quia uolumus quod Deus uult, sed ex fine, habitu et efficiente. Conformamur enim uoluntati diuine secundum finem<sup>t</sup> quando ea que uolumus uolumus bona intentione et propter diuinam gloriam; secundum autem habitum conformatur, cum ex caritate uolumus ut Deus uult; cum uero uolumus quod Deus uult nos uelle<sup>u</sup> tunc conformatur nostra uoluntas diuine ratione<sup>v</sup> efficientis. Simpliciter ergo loquendo conformatur diuine uoluntati quia uolumus bona intentione et ex caritate et que Deus uult nos uelle»<sup>11</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium quia uolitum est perfectio uoluntatis et cetera, dicendum quod «uolitum non est perfectio uoluntatis ut obiectum, nisi in quantum stat sub ratione boni, sicut nec color est obiectum uisus et perfectio, nisi secundum<sup>w</sup> quod stat sub actu<sup>x</sup> lucis»<sup>12</sup>.

[Q. 3]

⟨T⟩ Tertio queritur utrum teneamur conformare uoluntatem nostram diuine. Et uidetur quod non.

«Sicut enim rectitudo uoluntatis humane est per conformitatem ad uoluntatem diuinam, ita et rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum diuinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui diuino; alias nullus habens falsam opinionem, saluaretur. Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem uoluntatis»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, f. 240rb H-va K («in quo principaliter conformitas nostra ad uoluntatem diuinam attenditur, quod principaliter questio querere uidebatur. Nam in eo principaliter attenditur talis conformitas in quo principaliter attenditur ratio bonitatis: bonitas autem simpliciter non consideratur secundum naturam rei, sed secundum perfectiones additas. Ideo quod habet naturam humanam et caret uirtute non dicitur bonus simpliciter, sed bonus in eo quod homo. Ergo talis conformitas non attendenda est in uoluntate uel in uelle simpliciter sumpto, que quodammodo naturaliter omnibus conuenire uidentur, sed in perfectione actus. Igitur diuine uoluntati conformamur simpliciter loquendo, non in quantum uoluntatem habemus uel uolumus, sed in eo quod perfecte uolumus. Hec autem perfectio, licet insit actui ex obiecto, ex fine, habitu et efficiente, ex obiecto tamen secundum quod materialiter sumitur, prout ipsum uolitum obiectum uoluntatis dicitur, non considerata ratione uolendi principaliter perfectio actui inesse non potest. Cum a materia non sumatur ratio rei simpliciter. Non ergo attenditur talis conformitas in uolito, ut quia uolumus quod Deus uult, sed ex fine, habitu et efficiente. Conformamur enim diuine uoluntati secundum finem et intentionem, cum uolumus bona intentione et propter diuinam gloriam, que uolumus, secundum autem habitum ei conformatur, cum ex caritate uolumus ut Deus uult. Cum uero uolumus quod Deus uult nos uelle ratione efficientis nostra uoluntas diuine conformatur. Simpliciter ergo loquendo non conformatur diuine uoluntati quia uoluntatem habemus, uel quia simpliciter uolumus, uel etiam quia uolumus quod Deus uult, sed quia uolumus bona intentione et ex caritate et que Deus uult nos uelle»).

<sup>12</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 2 ad 1 («uolitum non est perfectio uoluntatis, vel obiectum, nisi in quantum stat sub ratione boni, sicut nec color obiectum uisus et perfectio, nisi secundum quod stat sub actu lucis»).

<sup>13</sup> *Ibid.*, a. 3, arg. 1.

In contrarium tamen est quia «omnes tenemur ad obediendum Deo et ad habendum rectam uoluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur diuine uoluntati. Ergo ad conformitatem omnes tenemur»<sup>14</sup>.

Ad istam questionem breuiter est dicendum quod «quilibet tenetur suam uoluntatem conformare diuine uoluntati. Cuius ratio<sup>y</sup> ex hoc accipit potest: quia in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium que sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis inuenitur: sicut natura coloris in albedine, que pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, uel ex remotione ad ipsam, ut dicitur in X *Metaphysice*<sup>15</sup>. Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex uerbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum autem quod ei dissimile inuenitur, ad non esse accedit. Et sic etiam de omnibus que in Deo et creaturis pariter inueniuntur, dici oportet. Vnde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis et uoluntas omnis uoluntatis et, ut specialius loquamur, bona uoluntas omnis bone uoluntatis. Ex hoc ergo unaqueque uoluntas bona est, quia diuine bone uoluntati conformatur. Vnde cum quilibet teneatur ad habendam bonam uoluntatem tenetur pariter ad habendam uoluntatem diuine uoluntati conformem»<sup>16</sup>.

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod «non est simile de uoluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus uoluntatis: quia intellectus quandoque uiolenter cogitur rationibus, non autem uoluntas. Et tamen in hiis que necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum diuino conformare, ut in hiis que fidei sunt: quia in hiis si quod in nobis est facimus, diuinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si uoluntarie secundum intellectum<sup>z</sup> uerum impugnaret et falso adhereret»<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, sed c. 1.

<sup>15</sup> ARISTOTELES, *Metaphysica*, X, 1, 1052 b 18-20. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica* (Aristoteles latinus, XXV, 3.2), p. 196, 42-44: «Maxime uero in eo quod est metrum esse primum uniuscuiusque generis et maxime proprie quantitatis; hinc enim ad alia uenit. Metrum etenim est quo quantitas cognoscitur».

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *De ueritate*, q. 23 a. 7 co. («quilibet tenetur suam uoluntatem conformare diuinae. Cuius ratio ex hoc accipi potest: quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis inuenitur: sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, uel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X *Metaph.* Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex uerbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum uero quod ei dissimile inuenitur, ad non esse accedit. Et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inueniuntur, dici oportet. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis, et, ut specialius loquar, bona uoluntas omnis bonae uoluntatis. Ex hoc ergo unaquaeque uoluntas bona est quod diuinae uoluntati conformatur. Unde, cum quilibet teneatur ad habendam bonam uoluntatem, tenetur pariter ad habendam uoluntatem diuinae uoluntati conformem»). Cf. AVERROES, *In Metaph.*, X, text. comm. 2, ff. 251va I-252ra B.

<sup>17</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 3, ad 1.

[Q. 4]

[60vb] Quarto et ultimo queritur utrum teneamur uoluntatem nostram conformare uoluntati diuine in uolito. Et uidetur quod non.

«Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed uolitum diuinum est nobis ignotum, sicut et eius prescitum. Ergo uidetur quod ad hoc non teneamur»<sup>18</sup>.

In contrarium tamen est quia «amicorum est idem uelle et idem nolle secundum Tullium<sup>19</sup>. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo tenemur idem uelle quod Deus uult»<sup>20</sup>.

Ad hoc dicendum quod «ad elucidationem huius questionis, tripliciter est distinguendum. Primo de uoluntate diuina; secundo de humana; tertio de statu hominum habentium uoluntatem. Ex parte uoluntatis diuine distinguendum est, quia quedam est antecedens que respicit naturam ut ordinatur in bonum. Et hec uoluntas potest esse nota cuilibet ratione utenti, quia secundum hanc quilibet ordinatur in finem bonum, ut in gloriam. Et quia talis finis est nobis notus nobis potest esse notum quod Deus hac uoluntate uelit. Quedam autem est consequens, secundum quam opere implentur que Deus uult. Hec autem non est nobis nota simpliciter, sed per signa nobis manifestari potest, ut cum<sup>aa</sup> uidemus aliqua bona fieri arguere possumus Deum ea uelle. Ex parte etiam uoluntatis humane est distinguendum quia cum in homine sit duplex cognitio, sensitua scilicet et intellectualis, est in eo duplex appetitus uel uoluntas extendendo nomine<sup>bb</sup> uoluntatis ad appetitum sensitium. Rursus appetitus intellectualis distinguitur quia quidam est naturalis quidam rationalis. Licet enim uoluntas intellectiua sit in nobis una potentia, possumus tamen secundum eam ferri in bonum ut est nostre nature conueniens et ut est rationi consonum. Et ita est quodammodo in nobis triplex uoluntas, scilicet sensitua, naturalis et rationalis. Ex parte etiam hominum habentium huiusmodi uoluntates est distinguendum, secundum eorum statum, quia quidam est status<sup>cc</sup> uiatorum quidam comprehensorum. Cum ergo queritur utrum teneamur conformare uoluntatem<sup>dd</sup> nostram diuine in uolito, ad talem quesitum nos iuuat prima distinctio, quia si loquimur de uoluntate antecedente, cum secundum eam uelit omnes homines saluos fieri, et nolit alicuius penam uel malum absolute, concedere possumus nos debere uelle quod Deus uult<sup>ee</sup>, potissime secundum eam uoluntatem cui tale uolitum potest esse obiectum ut secundum uoluntatem intellectiuam. Si uero loquamur de uoluntate consequente, tunc ad hoc nos iuuat secunda distinctio, quia homo debet uelle quod eum uelle congruit, sed secundum alium et alium appetitum aliud et aliud congruit eum uelle, quia appetitus sensitivus non tendit nisi in bonum sensibile sibi conueniens; naturalis autem tendit in bonum humanum; rationalis uero tendit in bonum ex fine<sup>ff</sup> uel ex circumstantia. Si ergo quod

<sup>18</sup> *Ibid.*, a. 4, arg. 1.

<sup>19</sup> Cf. GAIUS SALLUSTIUS CRISPUS, *De coniuratione Catilinae* XX, 4, in ID., *Libri de Catilinae coniuratione et De bello iugurthino*, ed. R. Dietsch, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1879, p. 10, 28-29 («Nam idem uelle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est»).

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4, sed c. 2.

Deus uult excedit rationem boni sensibilis uel est contrarium bono nature, ut puta quia Deus uult te mori uel aliquem tibi coniunctum, appetitu sensitio et naturali non teneris id uelle cum naturaliter omne animal desideret esse et uiuere. Vnde dicit Damascenus<sup>21</sup> quod res quelibet naturaliter desiderat esse et quod<sup>gg</sup> Deus factus homo hoc desiderium habuit et mori timuit. Si uero loquamur de uoluntate deliberatiua et rationali que respicit bonum ex circumstantia uel ex fine secundum quam uolumus etiam que nature dissonant ut uolumus abscissionem alicuius membri ut sequamur sanitatem secundum hanc uoluntatem. Si nobis est notum diuinum uoluntatum debemus id uelle et si non ratione sui tamen ratione huius ordinis quia est a Deo uoluntatum secundum quem quandam bonitatem contrahit. Vnde tamen plene appareat quomodo secundum talem uoluntatem in uolito Deo conformari debemus. Tertia distinctio facta de statu hominum est adducenda quia in uiatoribus appetitus deliberatiuus, secundum quem debemus Deo conformari, in uolito est dupliciter imperfectus. Primo ex parte cognitionis quia diuina uoluntata non sunt nobis<sup>hh</sup> ad plenum nota. Secundo ex parte affectionis quia propter passiones retardamur ne libere feramur in<sup>ii</sup> id quod Deus uult. Comprehensores autem habent ipsum appetitum deliberatiuum<sup>jj</sup> perfectum, tum quia sunt eis magis nota diuina uoluntata, tum quia non habent retardantia ex parte affectionis. Ideo non oportet uiatores adeo conformari diuinis uoluntatibus appetitu deliberatiuo ut comprehensores. Nam si Deus uult mortem patris alicuius, bonus filius tenetur eam uelle in quantum est a Deo uoluntata. Sed non oportet quod in uolendo eam de ea gaudeat, sed sufficit non tristari. Sicut non oportet forte gaudere in periculis bellicis, sed sufficit non tristari, secundum Philosophum <in> III *Ethicorum*<sup>22</sup>. Beati autem cum cognoscunt aliquid a Deo uoluntatum, deliberate id uolunt et se gaudent uelle. Dicamus igitur quod diuinum uoluntatum antecedenter debemus simpliciter uelle; quod autem uult consequenter si nobis est notum non oportet nos id uelle appetitu sensitio uel uoluntate naturali; uoluntate autem deliberata dum sumus uiatores sufficit de ea non tristari, sed cum erimus comprehensores de tali uoluntatum etiam gaudere poterimus<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* 67, pp. 542-544 (= ID., *Expositio fidei orthodoxae* III, 23: PG 94, coll. 1088C-1089A: text. lat. coll. 1087C-1090A).

<sup>22</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1115 a 32-33; 34. ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea* (Aristoteles Latinus XXVI, 1-3), p. 191, 22-23: «Principaliter autem dicitur utique fortis, qui circa bonam mortem inpavidus. (...) Talia autem maxime, que secundum bellum».

<sup>23</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 48, II princ., q. 2, co., f. 241va D-b H («ad elucidationem ueritatis quesite, tripliciter est distinguendum. Primo de uoluntate diuina; secundo de humana; tertio de statu hominum habentium uoluntatem. Ex parte uoluntatis diuine distinguendum est, quia quedam est antecedens que respicit naturam ut ordinatur in bonum; et hec uoluntas potest esse nota cuilibet ratione utenti, quia secundum hanc quelibet ordinatur in finem bonum, ut in gloriam. Et quia talis finis est nobis notus nobis notum potest existere quod Deus hac uoluntate uelit. Quedam est consequens, secundum quam opere implentur que Deus uult. Hec autem non est nobis nota simpliciter, sed per signa nobis manifestari potest, ut cum uidemus aliqua bona fieri arguere possumus Deum ea uelle. Ex parte etiam uoluntatis humane est etiam distinguendum quia cum in homine sit duplex cognitio, sensitio scilicet et intellectualis, est in eo duplex appetitus uel etiam duplex uoluntas extendendo nomine uoluntatis ad appetitum sensitio. Nam cum appetitus uel uoluntas sit quedam inclination sequens formam apprehensam, erit in nobis duplex appetitus, sensitio et intellectio secundum duplicem apprehensionem. Rursum appetitus intellectio distinguitur quia quidam est naturalis quidam rationalis. Nam si uoluntas intellectio in nobis est solum una potentia, possumus tamen secundum eam ferri in

Ad illud ergo quod obicitur in contrarium, dicendum quod «uoluitum diuinum, quantum ad uoluntatem antecedentem, est notum nobis ex ipsa naturali inclinatione; sed uoluitum uoluntatis consequentis innotescit nobis uel per operationem uel in quantum nobis reuelatur ab ipso Deo»<sup>24</sup>, in quo sit finis et consummatio nostri sermonis<sup>25</sup>.

Qui existentium<sup>kk</sup> omnium principium adque finis<sup>26</sup>, sine principio et sine fine uiuit et regnat unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit et cetera.

«Longas curro uias, uestigia nulla relinquo»<sup>27</sup> II.

---

<sup>a</sup> Quattuor] iiii<sup>of</sup>.

<sup>b</sup> Quia] *lectio dubia*.

<sup>c</sup> Aliquam] *lectio dubia*.

<sup>d</sup> Quod] *nec scrib. et del.*

<sup>e</sup> Sicut] *ill(am) scrib. et del.*

<sup>f</sup> Ad] *add. in marg.*

---

bonum ut est nostre nature conueniens et ut est rationi consonum. Et ita est quodammodo in nobis triplex uoluntas, sensitua, naturalis et rationalis. Ex parte etiam hominum habentium huiusmodi uoluntates etiam distinguendum est, secundum eorum statum, quia quidam est status uiatorum quidam comprehensorum. Cum ergo queritur utrum debeamus conformare uoluntatem nostram diuine in uolito, ad talem quesitum nos iuuat prima distinctio, quia uel loquimur de uoluntate antecedente uel consequente. Si de antecedente cum secundum eam uelit omnes homines saluos fieri, et noluit alicuius penam uel malum absolute, concedere possumus nos debere uelle quod Deus uult, potissime secundum eam uoluntatem cui tale uoluitum potest esse obiectum. Si uero loquamur de uoluntate consequente, tunc ad hoc nos iuuat secunda distinctio, quia homo debet uelle quod eum uelle congruit, sed secundum alium et alium appetitum aliud et aliud congruit eum uelle, quia appetitus sensituius non tendit nisi in bonum sensibile sibi conueniens; naturalis autem tendit in bonum humanum; rationalis uero tendit in bonum ex fine uel ex circumstantia. Si ergo quod Deus uult excedit rationem boni sensibilis uel est contrarium bono nature, ut puta quia Deus uult te mori uel aliquem tibi coniunctum, appetitu sensituius et naturali non teneris id uelle, cum naturaliter omne animal desideret esse et uiuere. Vnde et Damascenus, lib. 3, cap. 22, uult quod quelibet res naturaliter desideret esse et quod Deus factus homo hoc desiderium habuit et mori timuit. Si uero loquamur de uoluntate deliberatiua et rationali que respicit bonum ex circumstantia uel ex fine secundum quam uolumus ea que nature dissonant ut uolumus abscissionem pedis ut sequamur sanitatem secundum hanc uoluntatem. Si nobis est notum [*ms. notus*] diuinum uoluitum debemus id uelle et si non ratione sui ratione tamen huius ordinis quia est a Deo uoluitum secundum quem quandam bonitatem contrahit. Vnde tamen plene appareat quomodo secundum talem uoluntatem in uolito Deo conformari debemus. Tertia distinctio facta de statu est adducenda quia in uiatoribus appetitus deliberatiuus, secundum quem debemus Deo conformari, in uolito est dupliciter imperfectus. Primo ex parte cognitionis quia diuina uolita non sunt nobis ad plenum nota. Secundo ex parte affectionis quia propter passiones retardamur ne libere feramur in id quod Deus uult. Comprehensores autem habent ipsum perfectum, tum quia sunt eis magis nota diuina uolita, tum quia non habent retardantia ex parte affectionis. Ideo non oportet uiatores adeo conformari diuinis uolitis appetitu deliberatiuo ut comprehensores. Nam si Deus uult mortem patris alicuius, bonus filius tenetur eam uelle in quantum est a Deo uolita. Sed non oportet quod in uolendo eam de ea gaudeat, sed sufficit non tristari. Sicut non oportet forte secundum Philosophum 3<sup>o</sup> *Ethicorum* gaudere in periculis bellicis, sed sufficit non tristari. Beati autem cum cognoscunt aliquid a Deo uoluitum, deliberate id uolunt et se gaudent uelle. Dicamus ergo quod diuinum uoluitum antecedenter debemus simpliciter uelle; quod autem uult consequenter non oportet nos id uelle appetitu sensituius uel uoluntate naturali; uoluntate autem deliberata dum sumus uiatores sufficit de ea non tristari: cum erimus comprehensores de tali uolito gaudere poterimus»).

<sup>24</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 48 q. 1 a. 4, ad 1 («uoluitum diuinum, quantum ad uoluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed uoluitum uoluntatis consequentis innotescit nobis uel per reuelationem uel per operationem»).

<sup>25</sup> Cf. ID., *De ente et essentia*: «in quo sit finis et consummatio huius sermonis».

<sup>26</sup> Cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De diuinis nominibus* V, 10 p. 189, 7-8.

<sup>27</sup> Il verso che chiude il manoscritto riprende l'ultimo esametro di un enigma di Sinfosio (vissuto forse tra il IV ed il V secolo d.C.), cui si deve una raccolta di cento enigmi di tre esametri ciascuno compresi nell'*Anthologia Latina* e ampiamente noti nel Medioevo: Cf. SYMPHOSIUS, *Aenigmata*, XIII: CCSL 133A, p. 634, 1-3: «Longa feror uelox formosae filia siluae. / Innumeris pariter comitum stipata cateruis. / Curro uias multas, uestigia nulla relinquens». Soluzione dell'enigma è la *nave*: probabilmente la citazione dell'ultimo verso da parte di Giacomo è da intendere come formula di umiltà.

- 
- <sup>g</sup> Dicitur] *add. in marg.*  
<sup>h</sup> Ista] *lectio dubia.*  
<sup>i</sup> Non] *potest scrib. et del.*  
<sup>j</sup> Due] s(anctorum) *scrib. et del.*  
<sup>k</sup> Cum] a(liquis) *scrib. et del.*  
<sup>l</sup> Opere] *nam scrib. et del.*  
<sup>m</sup> Habentem] *et scrib. et del.*  
<sup>n</sup> Et] *suprascr.*  
<sup>o</sup> Ipso] *ipso ipso.*  
<sup>p</sup> Potest] *uoluntas scrib. et del.*  
<sup>q</sup> Actus... uoluntati] *add. in marg.*  
<sup>r</sup> Conformari] *quantum ad quantum scrib. et del.*  
<sup>s</sup> Ex] *add. in marg.*  
<sup>t</sup> Finem] *que scrib. et del.*  
<sup>u</sup> Velle] *add. in marg.*  
<sup>v</sup> Ratione] *eff(icientis) scrib. et del.*  
<sup>w</sup> Secundum] *s(tat) scrib. et del.*  
<sup>x</sup> Actu] *actu scrib. et corr. cum u suprascr.*  
<sup>y</sup> Ratio] *est scrib. et del.*  
<sup>z</sup> Intellectum] *uerum scrib. et del.*  
<sup>aa</sup> Cum] *lectio dubia.*  
<sup>bb</sup> Nomine] *nomen.*  
<sup>cc</sup> Status] *uia(torum) scrib. et del.*  
<sup>dd</sup> Voluntatem] *natura scrib. et del.*  
<sup>ee</sup> Vult] *add. in marg.*  
<sup>ff</sup> Ex fine] *add. in marg.*  
<sup>gg</sup> Quod] *Deus scrib. et del.*  
<sup>hh</sup> Nobis] *a p(leno) scrib. et del.*  
<sup>ii</sup> Feramur in] *feramur id scrib. et corr. cum in suprascr.*  
<sup>jj</sup> Appetitum deliberatium] *add. in marg.*  
<sup>kk</sup> Existentium] *existens.*

<sup>ll</sup> Relinquo] *Iste libellus abreuiationis domini Egidii super primo Sententiarum per dominum Iacobum de Viterbio est Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini. Mag. Andreas de Alexandria scripsit alia manus in marg. inf.*



## BIBLIOGRAFIA

### *Fonti*

*Acta Capitulum Generalium Ordinis Praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, 9 voll., Ex typographia polyglotta S.C. de propaganda fide, Romae 1898-1904.

*Acta Sanctorum, Martii, I*, Apud Iacobum Meursium, Antverpiae 1668.

AEGIDIUS ROMANUS, *De cognitione angelorum*, in ID., *De ente et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, Per Simonem de Luere, Venetiis 1503 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968), ff. 76rb-119rb.

—, *De ecclesiastica potestate*, in ID., *On Ecclesiastic Power. A medieval Theory of world government*, ed. R. W. Dyson, Columbia University Press, New York 2004 (tr. it. parziale, a c. di G. Briguglia, Marietti, Genova - Milano 2009).

—, *De gradibus formarum*, in ID., *In libros de physico auditu Aristotelis commentaria.... Eiusdem questio de gradibus formarum*, Per Bonetum Locatellum, Venetiis 1502 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968), ff. 199ra-216rb.

—, *De motu angelorum*, ed. G. Bruni, in «Analecta Augustiniana» 17 (1939-1940), pp. 22-66.

—, *De Regimine Principum Lib. III per Fr. Hieronymum Samaritanum Senensem in Sac. Theol. Magistr. summa diligentia nuper recogniti, et una cum vita Auctoris in lucem editi*, Apud Bartholomaeum Zannettum, Romae 1607.

—, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, Marquette University Press, Milwaukee 1944.

—, *In I Sententiarum (Ordinatio)*, impressus sumptibus & expensis heredum quondam domini Octauiani Scoti, Venetiis 1521.

—, *In II Sententiarum (Ordinatio)*, Apud Franciscum Zilettum, Venetiis 1581 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968).

—, *In III Sententiarum (Ordinatio)*, Ex Typographia Alexandri Zannetti, Romae 1623.

—, *Quodlibeta*, in ID., *Quodlibeta et Theoremata de corpore Christi*, Per Simonem de Luere, Venetiis 1502, ff. 3ra-88vb.

- , *Reportatio lecturae super libros I-IV Sententiarum*, ed. C. Luna, in ID., *Opera omnia* (in corso di pubblicazione), 10 voll., Olschki - SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1985-2003 (U.A.N. - Corpus Philosophorum Medii Aevii - Testi e studi, 17), III.2.
- , *Super librum de causis*, Apud Iacobum Zoppinum, Venetiis 1550 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1968).
- , *Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, Louvain 1930 (Museum Lessianum - Section philosophique, 12).
- AELREDUS RIEVALLENSIS, *Speculum Charitatis*: CCCM 1, ed. A. Hoste - C. H. Talbot - R. Vander Plaeste, in ID., *Opera omnia* (in corso di pubblicazione), Brepols, Turnhout 1971ss, I, pp. 1-161.
- ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in I librum Sententiarum*, ed. P. Jammy, in ID., *Opera omnia*, 21 voll., Lugduni 1651, XIV.
- ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, 4 voll., Ex typographia Collegii s. Bonaventurae, Quaracchi (Florentiae) 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15).
- , *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, 3 voll., Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Florentiae) 1960 (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevii, 19-21).
- ALGAZEL, *Philosophia*, in ID., *Logica et Philosophia Algazelis arabis*, opus impressum ingenio et impensis Petri Liechtenstein, Venetiis 1506.
- AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto*: PL 16, coll. 731-850.
- AMMONIUS, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin 1897 (rist. 1960) (CAG 4, 5).
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De Grammatico*, ed. F. S. Schmitt, in ID., *Opera omnia*, 6 voll., Nelson, Roma - Edinburgh 1946-1961, I, pp. 145-168.
- , *De libertate arbitrii*, ed. F. Schmitt, I, pp. 201-226.
- , *De veritate*, ed. F. Schmitt., I, pp. 173-199.

- , *Monologion*, ed. F. S. Schmitt cit., I, pp. 5-87.
- , *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae dei cum libero arbitrio*, ed. F. S. Schmitt cit., II, pp. 233-276.
- ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Sententiae divinae paginae*, ed. F. B. Blumentzrieder, in *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Aschendorff, Münster i. W. 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 18, 2-3).
- ARISTOTELES, *Opera*, ed. Academia Regia Borussica (I. Bekker), 5 voll., Reimer, Berlin 1831-1870 (rist. W. de Gruyter, Berlin 1960-1961).
- ARISTOTELES LATINUS, *De generatione animalium*, translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles latinus XVII, 2.V).
- , *De sophisticis elenchis*, translatio Boethii, ed. B. G. Dod, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1975 (Aristoteles latinus, VI, 1-3).
- , *Ethica Nicomachea*, translatio lincolniensis: recensio pura, ed. R. A. Gauthier, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1974 (Aristoteles latinus XXVI, 1-3).
- , *Metaphysica*, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, Brill, Leiden 1995 (Aristoteles latinus, XXV, 3.2).
- , *Physica*, translatio vetus, ed. F. Bossier - J. Brams, Brill, Leiden - New York 1990 (Aristoteles latinus, VII, 1.2).
- , *Rhetorica*, translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. B. Schneider, Brill, Leiden 1978 (Aristoteles latinus XXXI, 1-2).
- , *Topica*, translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruxelles - Paris 1969 (Aristoteles latinus, V, 1-3).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*: CCSL 44, ed. A. Mutzenbecher, Brepols, Turnhout 1970.
- , *Contra Gaudentium donatistarum episcopum*: CSEL 53, ed. M. Petschenig, Wien - Leipzig 1910, pp. 199-274.
- , *De civitate Dei*: CCSL 47-48, ed. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955.
- , *De correptione et gratia*: PL 44, coll. 915-946.
- , *De diversis quaestionibus LXXXIII*: CCSL 44A, ed. A. Mutzenbecher, Brepols, Turnhout 1975.
- , *De dono perseverantiae*: PL 45, coll. 993-1034.

- , *De Genesi ad litteram*: CSEL 28/1, ed. I. Zycha, Praha - Wien - Leipzig 1894.
- , *De libero arbitrio*: CCSL 29, ed. W. M. Green - K. D. Dauer, Brepols, Turnhout 1970, pp. 211-321.
- , *De musica*: PL 32, coll. 1081-1194.
- , *De natura et gratia*: CSEL 60, ed. C. F. Urbani - I. Zycha, Wien - Leipzig 1913, pp. 230-299.
- , *De praedestinatione sanctorum*: PL 44, coll. 959-992.
- , *De Spiritu et littera*: CSEL 60, ed. C. F. Urbani - I. Zycha, Wien - Leipzig 1913, pp. 153-229.
- , *De Trinitate*: CCSL 50-50A, ed. W. J. Mountain - F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968-2001.
- , *Enarratio in Psalmos*: CCSL 40, ed. E. Dekkers - J. Fraipont, Turnhout 1990<sup>2</sup>.
- , *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*: CCSL 46, ed. E. Evans, Brepols, Turnhout 1969, pp. 21-114.
- , *Epistulae I (1-30)*: CSEL 34/1, ed. A. Goldbacher, Praha - Wien - Leipzig 1895.
- , *Epistulae IV (185-270)*: CSEL 57, ed. A. Goldbacher, Wien - Leipzig 1911.
- , *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*: CCSL 36, ed. R. Willems, Brepols Turnhout 1954.
- , *Sermo de Symbolo ad catechumenos*: CCSL 46, ed. R. Vander Plaetse, pp. 185-199.
- , *Sermones*: PL 38.

AVERROES, *Commentaria in Metaphysicam et Epitome*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, VIII, Apud Iunctas, Venetiis 1562.

AVICENNA, *Metaphysica*, testo latino ed. S. Van Riet, in ID., *Metafisica*, a c. di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002.

—, *Sufficientia*, in ID., *Opera*, Venetiis 1508 (rist. anast. Minerva, Frankfurt a. Maim 1961), ff. 13r-36v.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS ABBAS, *De consideratione ad Eugenium Papam*, in ID., *Opere*, ed. F. Gastaldelli, 8 voll., Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984-1987, I, pp. 725-939.

—, *Liber de gratia et libero arbitrio*, ed. F. Gastaldelli, I, pp. 333-423.

*Biblia Sacra cum glossa interlineari, ordinaria et Nicolai Lyrani postilla*, Venetiis 1588.

BOETHIUS, *De arithmetica*: PL 63, coll. 1079A-1168A.

—, *In librum Aristotelis De interpretatione*, editio prima: PL 64, coll. 293D-392D; editio secunda: PL 64, coll. 393A-640A.

—, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona (De hebdomadibus)*: PL 64, coll. 1311A-1314C.

BOETIUS DACUS, *Opuscula: De eternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N. G. Green-Pedersen, G.E.C. Gad, København 1976 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6, 2).

BONAVENTURA, *In Hexaëmeron Collatio*, in ID., *Opera omnia*, cura pp. Collegii S. Bonaventurae, 10 voll., Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1882-1902, V, pp. 328-454.

—, *In IV libros Sententiarum*, in ID., *Opera theologica selecta* (editio minor), cura pp. Collegii S. Bonaventurae, 5 voll., Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1934-1964, I-IV.

#### *Capitula antiqua prouincie Romane.*

*Capitulum prouinciale celebratum in loco Corano, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1283*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), pp. 246-247.

*Capitulum prouinciale de Verulis, Mense Martii, in festo Sancti Vrbani pape 1294*, in «Analecta Augustiniana» 2 (1907/8), pp. 363-367.

*Capitulum prouinciale de Vrbeueteri, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1293*, in *ibid.*, pp. 343-347.

*Capitulum prouinciale loci Sancti Nicholai de Stricto, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1288*, in *ibid.*, pp. 271-273.

#### *Capitula Generalia.*

*Capitulum Generale de Bononia, Mense Iunio 1306*, in *ibid.* 3 (1909/10), pp. 53-58.

*Capitulum Generale de Neapoli, In Kalendis Madii, scilicet in festo Apostolorum Phylippi et Iacobi 1300*, in *ibid.* 3 (1909/10), pp. 14-20.

*Capitulum Generale de Florentia, Mense Madii, in die Sancto Pentecostes 1287*, in *ibid.* 2 (1907/8), pp. 274-277.

*Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle - A. Chatelain, 4 voll., Ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889-1897.

*Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, ed. Bénédictins du Bouveret, 6 voll., Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1965-1982 (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 7), VI (Lieux anonymes: 18952-23774).

*Constitutiones Ratisponenses*, Venetiis 1508.

*Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, ed. P. Chevallier, 2 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1937.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, 2 voll., W. de Gruyter, Berlin - New York 1990-1991, I.

GAIUS SALLUSTIUS CRISPUS, *De coniuratione Catilinae*, in ID., *Libri de Catilinae coniuratione et De bello iugurthino*, ed. R. Dietsch, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1879, pp. 1, 1-37, 4.

GILBERTUS PICTAVIENSIS, *In librum De Trinitate*: PL 64, coll. 1255B-1300C.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - A. Pelzer, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 2).

—, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, ed. M. De Wulf - J. Hoffmans, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 3).

—, *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 4,1).

- , *Le neuvième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1928 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 4,2).
- , *Les Quodlibets Onze, Douze, Treize et Quatorze*, ed. J. Hoffmans, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1932-1935 (Les Philosophes Belges - Textes et études, 5).
- GREGORIUS MAGNUS, *Dialogorum Libri IV*, in ID., *Dialogues*, ed. A. de Vogüé, 3 voll., Cerf, Paris 1969-1980 (Sources chrétiennes, 251, 260 e 265).
- GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De universo*, in ID., *Opera omnia*, Apud Emundum Couterot, Parisiis 1674 (rist. anast. Minerva, Frankfurt 1963), I, pp. 593-1074.
- GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, 7 voll., Editions du C.N.R.S. - Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aqua, Paris - Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20).
- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, V, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1979 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,5).
- , *Quodlibet II*, ed. R. Wielockx, in ID., *Opera omnia*, VI, Leuven University Press, Leuven 1983 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,2).
- , *Quodlibet IV*, ed. G. A. Wilson - G. J. Etzkorn, in ID., *Opera omnia*, VIII, Leuven University Press, Leuven 2007 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,8).
- , *Quodlibet VI*, ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, X, Leuven University Press, Leuven 1987 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,10).
- , *Quodlibet VII*, ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, XI, Leuven University Press, Leuven 1991 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,11).
- , *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press, Leuven 1983 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,13).
- , *Quodlibet X*, ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, XIV, Leuven University Press, Leuven 1981 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,14).
- , *Quodlibet XIII*, ed. J. Decorte, in ID., *Opera omnia*, XVIII, Leuven University Press, Leuven 1985 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,18).

- , *Quodlibeta*, Iodocus Badius, Parisiis 1518.
- , *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. 1-5, ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, XXI, Leuven University Press, Leiden 2005 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,21).
- , *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. 31-34, ed. R. Macken, in ID., *Opera omnia*, XXVII, Leuven University Press, Leuven 1991 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,27).
- , *Summa (Quaestiones ordinariae)*, aa. 35-40, ed. G. A. Wilson, in ID., *Opera omnia*, XXVIII, Leuven University Press, Leuven 1994 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,28).
- , *Summa (Quaestiones ordinariae)*, Iodocus Badius, Parisiis 1520.
- , *Tractatus super facto praelatorum et fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31)*, in, ed. L. Hödl - M. Haverlas, in ID., *Opera omnia*, XVII, Leuven University Press, Leuven 1989 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 2,17).

HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*: CCSL 62-62A, ed. P. Smulders, Brepols, Turnhout 1979-1980.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christiane fidei* ed. R. Berndt, Aschendorff, Münster 2008 (Corpus Victorinum – Textus historici, 1).

HUGUCCIO PISANUS, *Derivationes*, ed. E. Cecchini, 2 voll., Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004 (Edizione nazionale dei testi mediolatini 11 - serie 1,6).

IACOBUS DE VITERBIO

*DE REGIMINE CHRISTIANO*

—, *De regimine christiano*, in JAMES OF VITERBO, *De regimine christiano. A critical edition and translation*, ed. R. W. Dyson, Brill, Leiden - Boston 2009.

Altre edizioni:

H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Beauchesne, Paris 1926 (Études de théologie historique).



G. L. PERUGI, *Il De regimine christiano di G. Capocci viterbese*, Arti Grafiche 'Universo', Roma 1915.

*DE EPISCOPALI OFFICIO*

—, ed. C. Scanzillo, in «Asprenas» 15 (1968), pp. 188-199.

*LECTURA SUPER PRIMUM SENTENTIARUM*

—, *Lectura super primum Sententiarum* (cosiddetta *Abbreuiatio in primum Sententiarum Egidii Romani*), ed. P. Giustiniani, in «Asprenas» 26 (1979), pp. 45-57 (Principium); in «Analecta Augustiniana» 42 (1979), pp. 325-338 (Prologus); in «Asprenas» 27 (1980), pp. 169-188 (d. 36, II pars).

*QUAESTIONES DISPUTATAE*

- , *Disputatio prima de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinus - Verlag, Würzburg 1968 (Cassiciacum – Supplementband, 1) - (tr. fr. parziale a c. di A. Côté, Vrin, Paris 2010).
- , *Disputatio secunda de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinus - Verlag, Würzburg 1969 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,2).
- , *Disputatio tertia de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1973 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,3).
- , *Disputatio quarta de quolibet*, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1975 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 1,4).
- , *Quaestiones de divinis praedicamentis*, I-X, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1983 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 5,1).
- , *Quaestiones de divinis praedicamentis*, XI-XVII, ed. E. Ypma, Augustinianum, Romae 1986 (Corpus Scriptorum Augustinianorum, 5,2).
- , *Quaestiones de divinis praedicamentis*, XVIII-XXV, ed. E. Ypma, in «Augustiniana» 38 (1988), pp. 67-98; 39 (1989), pp. 154-185; 42 (1992), pp. 351-378; 44 (1994), pp. 177-208; 45 (1995), pp. 299-318; 46 (1996), pp. 147-176, 339-369; 48 (1998), pp. 131-163.
- , *Quaestio prima de Verbo*, ed. C. Scanzillo, in «Asprenas» 19 (1972), pp. 41-61.
- , *Quaestiones disputatae de habitu*, ed. A. Côté, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 79 (2012), pp. 302-311.

SERMONES

- , *In morte regine Ungarie sororis regis*, ed. G. Tavolaro, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 81 (2014), pp. 91-92.
- , *In morte domini Raymundi filii regis*, ed. G. Tavolaro, in *ibid.*, pp. 93-98.

SUMMA DE PECCATORUM DISTINCTIONE

- , *Summa de peccatorum distinctione*, ed. D. Ambrasi, in «Asprenas» 6 (1959), pp. 189-218 (Incipit, Prologus e varia).

IGNOTUS AUCTOR, *De humanitate Christi*, in THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico. Additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus*, ed. R. Busa, 7 voll., Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980, VII, pp. 687-706.

IOANNES SARESBERIENSIS, *Policraticus I-IV*: CCCM 118, ed. K. S. B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1993.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum Libri*: PL 82, coll. 73-728.

JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, ed. B. Kotter, in ID., *Esposizione della fede*, a c. di M. Andolfo, Edizioni San Clemente - Edizioni Studio Domenicando, Bologna 2013 (I talenti, 13).

JOHANNES DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum*. Prologi. Quaestiones ultimae, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, 16).

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, ed. C. Balic, 7 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950-1973.

JOHANNES PECKHAM, *Tractatus de anima*, ed. G. Melani, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1948.

JOHANNES QUIDORT, *Tractatus de potestate regia et papali*, ed. J. Leclerq, in *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIème siècle*, Vrin, Paris 1942 (tr. it. parziale, a c. di G. Briguglia, Marietti, Genova - Milano 2009).

JOHANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ed. I. J. Mueller, Clarendon Press, Oxford, 1985.

JORDANUS DE SAXONIA, *Liber Vitasfratrum*, ed. R. Arbesmann - W. Humpfner, Cosmopolitan Science & Art Service Co., New York 1943.

*Les premières polémiques thomistes.*

I. *Le Correctorium corruptorii 'Quare'*, ed. P. Glorieux, Le Saulchoir, Kain (Belgium) 1927.

II. *Le Correctorium corruptorii 'Sciendum'*, ed. P. Glorieux, Vrin, Paris 1956.

*Liber de causis*, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 134-203.

*Liber viginti quattuor philosophorum: CCCM 143A*, ed. F. Hudry, Brepols, Turnhout 1997.

*Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita*, ed. G. Fussenegger, in «Archivum franciscanum historicum» 47 (1954), pp. 45-53.

LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1965 (Bibliotheca Oxoniensis).

MAIMONIDE, *Guida dei PerpleSSI*, a c. di M. Zonta, UTET, Torino 2003.

MARCUS TULLIUS CICERO, *Academici libri*, ed. C. F. W. Müller, in ID., *Scripta quae mansuerunt omnia*, ed. C. F. W. Müller - G. Friedrich, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1814ss, IV/1, pp. 1-86.

—, *De inventione*, ed. G. Friedrich, in *ibid.*, I/1, pp. 117-236.

—, *Orator*, ed. G. Friedrich, in *ibid.*, I/2, pp. 314-382.

—, *Topica*, ed. G. Friedrich, in *ibid.*, pp. 425-449.

ODO RIGALDUS, *Lectura super quattuor libros Sententiarum*. Liber primus, distinctiones 35, 36 et 39, in L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011.

ODO SUESSIONENSIS, *Quaestiones*, ed. J. B. Pitra, in *Analecta Novissima Spicilegi Solesmensis, altera continuatio*, 2 voll., Typis Tusculanis, Paris 1885-1888, II, pp. 3-187.

PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio*. Prologus, ed. F. Ruello, Olschki, Firenze 1980 (Corpus Philosophorum Medii Aevii, 1).

PETRUS ABAELARDUS, *Introductio ad theologiam*: PL 178, coll. 979-1114.

—, *Sic et non*: PL 178, coll. 1339-1610.

—, *Theologia christiana*: CCCM 12, ed. E. M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969, pp. 5-372.

PETRUS DAMIANUS, *De divina omnipotentia*, in ID., *Lettre sur la toute-puissance divine*, ed. A. Cantin, Cerf, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 191), pp. 384-489.

PETRUS DE TARANTASIA, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, Apud Arnaldum Colomerium, Tolosae 1603.

PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta*, ed. D. Laberge, in «Archivum franciscanum historicum» 28 (1935), pp. 130-155; 374-407 (= *Responsio secunda*).

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 3 voll., Editiones Collegii s. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5).

—, *In epistolam I ad Thimotheum*, in ID., *Collectanea in omnes divi Pauli apostoli Epistolas pars II*: PL 192, coll. 325C-362D.

PETRUS PICTAVIENSIS, *Sententiae*, in *Sententiae Petri Pictaviensis*, ed. P. Moore - J. Garvin - M. Dulong, The University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana) 1950 (Publications in Mediaeval Studies, 11).

PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, 2 voll., Editions A. Francke, Berna 1985 (Corpus philosophorum Medii Aevii, 2).

PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, ed. L. Cohn, in ID., *Opera quae supesunt*, ed. L. Cohn - P. Wendland - S. Reiter, 6 voll., Reimer, Berlin 1896-1915 (rist. W. De Gruyter, Berlin 1962), I, pp. 1-60.

*Platonis Opera*, ed. J. Burnet, 5 voll. Oxonii 1900-1907.

PROCLUS DIADOCHUS, *De providentia et fato* XVI, 62-62, in ID., *Tria opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaaci Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. H. Boese, W. De Gruyter, Berlin 1960 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1), pp. 109-171.

—, *Elementatio theologica*, in ID., *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963<sup>2</sup>.

—, *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Moerbecca, ed. H. Boese, Leuven University Press, Leuven 1987 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 1,5).

—, *In Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (rist. an. Hildesheim 1961).

—, *In Parmenidem*, translata a Guillelmo de Moerbecca, ed. C. Steel, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1982 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre, Series 1,3).

PROSPERUS AQUITANUS, *Liber Sententiarum*: CCSL 68A, ed. P. Callens, Brepols, Turnhout 1972, pp. 213-365.

RABANUS MAURUS, *De ecclesiastica disciplina*: PL 112, coll. 1191A-1262C.

RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum*, Brixiae 1591.

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*: PL 196, coll. 991B-994D.

ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Olschki, Firenze 1981 (U.A.N. Corpus Philosophorum Medii Aevii – Testi e studi, 2).

ROBERTUS PULLUS, *Sententiae*: PL 186, coll. 639B-1010B.

ROGERUS BACO, *De multiplicatione specierum*, in *Roger Bacon's Philosophy of Nature*, Critical edition with English translation, introduction and notes of the *De multiplicatione specierum* and *De speculis comburentibus*, ed. D. Lindberg, Clarendon Press, Oxford 1983.

*Sentences of the School of Laon*, ed. O. Lottin, in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 voll., Abbaye de Mont-César - Duculot, Louvain - Gembloux 1942-1960, V.

SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, in *Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique*, ed. C. A. Graiff, Béatrice-Nauwelaerts - Publications Universitaires, Louvain - Paris 1948 (Philosophes médiévaux, 1).

—, *Quaestiones in tertium de anima*, in *Siger de Brabant, Écrits de logique. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva*, ed. B. Bazán, Béatrice-Nauwelaerts - Publications Universitaires, Louvain - Paris 1972 (Philosophes médiévaux, 11), pp. 1-69.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, translatio Guillelmi de Moerbecca, in ID., *Commentaire sur les catégories d'Aristote* (traduction de Guillaume de Moerbeke), ed. A. Pattin, 2 voll., Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971 (Centre De Wulf-Mansion - Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 5/1).

*Summa fratris Alexandri*, studio et cura PP. Collegii s. Bonaventurae, 6 voll., Ex typographis Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924-1979.

*Summa Sententiarum*: PL 176, coll. 41C-174A.

SYMPHOSIUS, *Aenigmata*: CCSL 133A, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968, pp. 621-723.

THOMAS DE AQUINO, *Catena aurea in quattuor evangelia*, II (*Expositio in Lucam et Ioannem*), ed. A. Guarienti, Marietti, Taurini-Romae 1953.

—, *Compendium theologiae*, pars I, ed. H. F. Dondaine; pars II, ed G. de Grandpré, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 5-205.

—, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 1-47.

—, *De regno ad regem Cypri*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLII, pp. 449-471.

- , *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XL D, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1968.
- , *Epistola ad ducissam Brabantiae*, ed. H. F. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLII, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 375-378.
- , *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, cum textu et recensione leonina, cura et studio R. M. Spiazzi, Marietti, Torino 1964<sup>2</sup>, pp. 145-404.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala - R. M. Spiazzi, Marietti, Taurini - Romae 1950 (1977<sup>3</sup>).
- , *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, I, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1882, pp. 129-403.
- , *Quaestiones disputatae de malo*, ed. P.-M. Gils, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXIII, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1982.
- , *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, in ID., *Quaestiones disputatae*, Marietti, Taurini - Romae 1965, II, pp. 1-276.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. A. Dondaine, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXII, 3 voll., Ad Sanctae Sabinae - Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.
- , *Quaestiones de quodlibet*, ed. R.-A. Gauthier, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XXV, Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris 1996.
- , *Scriptum super Sententiis*, ll. 1-2, ed. P. Mandonnet, 2 voll., Lethielleux, Paris 1929.
- , *Scriptum super Sententiis*, ll. 3-4, ed. M. F. Moos, 2 voll., Lethielleux, Parisiis 1933-1947.
- , *Sententia libri Ethicorum*, IX, 4 in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XLVII, 2 voll., Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969, II,
- , *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, XIII-XV, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918-1930.
- , *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, in ID., *Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, IV-XII, Ex

Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1906 (tr. it., a c. dei domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984).

—, *Super Librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Vrin, Paris 2002 (Textes philosophiques du Moyen Age, 21) - (tr. it., a c. di C. D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986).

*Letteratura secondaria*  
(in ordine alfabetico)

D. AMBRASI, *La Summa de peccatorum distinctione del b. Giacomo da Viterbo dal ms. VII G 101 della Biblioteca nazionale di Napoli*, in «Asprenas» 6 (1959), pp. 47-78; 189-218; 288-308.

—, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, a c. di E. Pontieri, 10 voll., Società editrice Storia di Napoli, Napoli 1967-1978, III, pp. 437-573.

J. F. ANDERSON, *The Creative Ubiquity of God*, in «The New Scholasticism» 25 (1951), pp. 139-162.

L. J. BATAILLON, *Quelques utilisateurs des textes rares de Moerbeke (Philopon, tria Opuscula) et particulièrement Jacques de Viterbe*, in *Guillaume de Moerbeke, Recueil d'études à l'occasion du 700<sup>e</sup> anniversaire de sa mort (1286)*, ed. J. Brams - W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1989, p. 107-112.

W. BEIERWALTES, '*Deus est esse-esse est Deus*'. *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972 (Philosophische Abhandlungen, 40), pp. 5-82.

J. BENES, *Valor 'possibilium' apud s. Thomam, Henricum Gandavensem, b. Iacobum de Viterbio*, in «Divus Thomas-Placentia» 30 (1927), pp. 333-355.

M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, *Più cose in cielo e in terra*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, a c. di M. Beonio-Brocchieri Fumagalli, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 17-29.

C. BERMÚDEZ, *Predestinazione, grazia e libertà nei commenti di san Tommaso alle lettere di san Paolo*, in «Annales theologici» 4 (1990), pp. 399-421.

L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

L. BIANCHI - E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg - Paris 1993.



- I. BOH, *Divine Omnipotence in the Early Sentences*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, a c. di T. Rudavsky, Reidel Publishing Company, Dordrecht - Boston - Lancaster 1985, pp. 185-211.
- V. BOLAND, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996.
- G. BONAFEDE, *L'attività delle cause seconde in S. Tommaso*, in *Problemi Metafisici*. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale V, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982 (Studi tomistici 14), pp. 315-319.
- E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Aschendorff, Münster i. W. 1940 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 35, 4/5).
- M. BORGIO, *Les raisons séminales entre théologie et philosophie: d'Alexandre de Halès à Thomas d'Aquin*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 23 (2012), pp. 143-172.
- , *Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle Sentenze*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 24 (2013), pp. 153-189.
- J. G. BOUGEROL, *La question de fato au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), a c. di C. Wenin, 2 voll., Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, II, pp. 652-667.
- H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944.
- O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *Le contemplateur et les idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, a c. di O. Boulnois - J. Schmutz - J. L. Solère, Vrin, Paris 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), pp. 45-78.
- , *L'affirmation de la puissance. Pierre Lombard*, in *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, a c. di O. Boulnois, Aubier, Paris 1994 (Bibliothèque philosophique), pp. 69-95.
- , *L'histoire, le corps, l'architecture*, in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, a c. di J. Greisch, Beauchesne, Paris 1993, pp. 83-100.
- , *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002 (Épiméthée).
- H. BOURGEOIS, *Revoir nos idées sur Dieu*, Paris - Montréal 1975.

- C. BOYER, *De l'accord de S. Thomas et de S. Augustin sur la prédestination*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Roma - Napoli 17-24 aprile 1974), 2 voll., Edizioni domenicane italiane, Napoli 1976, I, pp. 217-221.
- M. BRINZEI, *Le premier commentaire cistercien sur les 'Sentences' de Pierre Lombard par Humbert de Preuilly (m. 1298)*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale» 53 (2011), pp. 81-148.
- G. BRUNI, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 26 (1934), pp. 239-251.
- F. BRUNNER, *Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au moyen âge*, in «Revue de théologie et de philosophie» 5 (1955), pp. 179-192.
- D. BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscan persécuté*, Traduction et préface de F.-X. Putallaz, Éditions Univeritaires - Cerf, Fribourg - Paris 1997.
- A. CAMPODONICO, *Il carattere immediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 76 (1984), pp. 244-268.
- F. CASADO, *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo*, in «La Ciudad de Dios» 164 (1952), pp. 301-331; 165 (1953), pp. 103-144, 283-302, 489-500.
- , *Quaestiones de quodlibet, de Santiago de V. (Quodlibet I, q. 12)*, in «Archivo teológico agustiniano» 2 (1967), pp. 109-129.
- V. CELLUPRICA, *Il Capitolo 9 De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1970*, Il Mulino, Bologna 1977.
- D. CHARDONNENS, *L'homme sous le regard de la providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littéraire sur le livre de Job de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1997.
- M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales - Vrin, Montréal - Paris 1993.
- P. CHERUBINI - A. PRATESI, *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano 2010 (Littera antiqua, 16).
- B. CHIOCCARELLI, *Antistitum praeclarissimae Neapolitanae Ecclesiae Catalogus*, Neapoli 1643.
- M. CHOSSAT, *La Somme des Sentences. Oeuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, Champion, Paris - Louvain 1923 (Spicilegium Sacrum Lovaniense).
- M. L. COLISH, *Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero cit.*, pp. 296-306.

- , *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa. Parisian Scholastic Theology, 1130-1215*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993), a c. di J. Hamesse, Brepols, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 9-29.
- , *Peter Lombard*, 2 voll., Brill, Leiden - New York - Köln 1994.
- V. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, a c. di L. Bianchi, Brepols, Turnhout 2011, pp. 65-114.
- A. CÔTÉ, *Deux questions inédites de Jacques de Viterbe sur les habitus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 79 (2012), pp. 289-311.
- , *La critique de la doctrine de l'abstraction de Jacques de Viterbe*, in «Medioevo» 38 (2013), pp. 235-262.
- , *Le progrès à l'infini des perfections créées selon Godefroid de Fontaines et Jacques de Viterbe*, in «Les Études Philosophiques» 4 (2009) [= *Actualité de l'infinité divine aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*], a c. di D. Arbib, pp. 505-530.
- , *Le Quodlibet I, question 17 de Jacques de Viterbe: introduction, traduction et notes*, in «Augustiniana» 62 (2012), pp. 45-76.
- , s. v. *James of Viterbo*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014 (<http://plato.stanford.edu/entries/james-viterbo/>).
- , *Simplicius and James of Viterbo on Propensities*, in «Vivarium» 47 (2009), pp. 24-53.
- W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990 (Quodlibet, 8).
- , *Epilogue*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, a c. di K. Emery, Jr. - W. J. Courtenay - S. M. Metzger, Brepols, Turnhout 2012 (S.I.E.P.M. Rencontres de philosophie médiévale, 15), pp. 725-734.
- , *Johannes de Fonte's Conclusiones in libros Sententiarum. The Wolfenbüttel Manuscripts*, in *Florilegium Medievale. Études offerts à Jaqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, a c. di J. Meirinhos - O. Weijers, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2009 (Textes et études du Moyen Âge, 50), pp. 109-127.

- , *Program of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993), a c. di J. Hamesse, Institut d'études médiévales, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 325-350.
- , *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in *Divine Omniscience and Omnipotence cit.*, pp. 243-269.
- W. L. CRAIG, *Boethius on theological fatalism*, in «Ephemerides theologicae lovanienses» 64 (1988), pp. 324-347.
- , *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*, Brill, Leiden - New York - Köln 1988.
- A. D'ALÈS, *Jacques de Viterbe, théologien de l'Eglise*, in «Gregorianum» 7 (1926), pp. 339-353.
- C. D'ANCONA COSTA, *Proclus, Denys, le Liber de causis et la science divine*, in *Le contemplateur et les idées cit.*, pp. 19-44.
- P. DELHAYE, *Rapport sur le mémoire de M. R. Hissette*, in «Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques» 64 (1978), pp. 72-74.
- A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden - New York 1991.
- , *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Vrin, Paris 2007<sup>2</sup> (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- F. DEL PUNTA - S. DONATI - C. LUNA, s.v. *Egidio Romano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, a c. dell'Istituto della Enciclopedia italiana-Treccani, 42, Roma 1993, pp. 319-341.
- H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Lethielleux, Paris 1991.
- L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'Être*, Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946.
- C. J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden 1986.
- L. DEWAN, *St. Thomas, James Ross, and Exemplarism: A Reply*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 65 (1991), pp. 221-234.
- M. DE WULF, *Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie» 33 (1932), pp. 5-20.
- S. DONATI, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I: Le opere prima del 1285 – I commenti aristotelici*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1 (1990), pp. 1-111.
- G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2008.

- J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Sigier de Brabant*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1954.
- E. DURAND, *Évangile et providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Cerf, Paris 2014.
- J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, F. Alcan, Paris 1919.
- L. J. ELDERS, *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin. De l'être à la cause première*, Pierre Téqui, Paris 1995.
- C. FABRO, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris 1961.
- M. J. FARRELLY, *Predestination, grace and Free Will*, The Newman Press, Westminster - Maryland 1964.
- F. FIORENTINO, *L'agostinismo tardo-medievale. Tentativo di definizione*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII. Studi per il VII centenario della morte*, a c. di P. Giustiniani - G. Tavolaro, Edizioni del Centro Culturale Agostiniano, Roma 2011 (Subsidia Augustiniana Italica, 2,2), pp. 63-80.
- R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of Religious Orders, and the Test Case of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, I, a c. di G. R. Evans, Brill, Leiden - Boston (MA) - Köln 2002, pp. 41-128.
- A. FUERST, *An Historical Study of the Doctrine of the Omnipresence of God in Selected Writings between 1220-1270*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1951.
- D. GANZ, *The Debate on Predestination*, in *Charles the Bald, Court and Kingdom*, a c. di T. M. Gibson - J. L. Nelson, Aldershot, Chicago 1990, pp. 283-302.
- R. GASKIN, *Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 79 (1997), pp. 273-291.
- R.-A. GAUTHIER, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 19 (1952), pp. 271-326.
- L.-B. GEIGER, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires de Fribourg - Éditions du Cerf, Suisse - Paris 2000.
- É. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday & Co., New York 1960.
- , *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011 (Biblioteca di Cultura Medievale).
- , *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960.
- , *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1969<sup>2</sup> (Études de philosophie médiévale, 33).

- , *Le christianisme et la tradition philosophique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 30 (1941-1942), pp. 249-266.
- G. GIRARDI, *Metafisica della causa esemplare in san Tommaso d'Aquino*, Scuola Grafica Salesiana, Torino 1954.
- P. GIUSTINIANI, *Due questioni inedite sullo statuto epistemologico della teologia nella Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani di Giacomo da Viterbo*, in «Asprenas» 26 (1979), pp. 23-57.
- , *Giacomo da Viterbo nel clima di transizione culturale dal XIII al XIV secolo*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII cit.*, pp. 27-62.
- , *Il problema delle idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo, OESA*, in «Analecta Augustiniana» 42 (1979), pp. 283-346.
- , *La teologia studiata secondo le 4 cause aristoteliche in un'opera inedita di Giacomo da Viterbo O.E.S.A.*, in «Asprenas» 27 (1980), pp. 161-188.
- P. GLORIEUX, s. v. *Sentences* (commentaire sur les), in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, Letouzey et Ane, Paris 1941, XIV/2, coll. 1860-1884.
- H. J. M. J. GORIS, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination and Human Freedom*, in *The Theology of Thomas Aquinas*, a c. di R. Van Nieuwenhove - J. Wawrykow, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, pp. 99-122.
- M. D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate concerning the Reality of the Possibles*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 74 (2007), pp. 483-522.
- , *James of Viterbo on the Relationship between Essence and Existence*, in «Augustiniana» 49 (1999), pp. 73-107.
- M. GRABMANN, *Des hl. Augustinus quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung*, in «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 43 (1930), pp. 297-307.
- , *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder, Freiburg i. B. 1933.
- , *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Herder, Munich 1936, pp. 413-423.
- , *Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg im Breisgau 1928.

- , *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 40).
- D. L. GREENSTOCK, *Exemplar Causality and Supernatural Order*, in «The Tomist» 16 (1953), pp. 1-31.
- H. GRZONDZIEL, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Inaugural-Dissertation, Breslau 1926.
- G. GUERRIERI, *Mostra bibliografica per la storia della Chiesa in Campania e in Calabria* [Catalogo a stampa], Giannini & Figli, Napoli 1950.
- F. GUILLAUD, *Les idées divines selon saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 103 (2003), pp. 385-410.
- D. GUTIÉRREZ, *De b. Iacobi Viterbiensis O.E.S.A. vita, operibus et doctrina theologica*, Romae 1939 (Bibliotheca Augustiniana Medii Aevi, 2, 1), p. 35.
- , *De vita et scriptis beati Iacobi de Viterbio*, in «Analecta Augustiniana» 16 (1937-1938), pp. 282-305.
- , *La Biblioteca di S. Agostino di Roma nel secolo XV. B. Inventario del 1478*, in «Analecta Augustiniana» 28 (1965), pp. 57-153.
- , *Los Agustinos en la edad media (1256-1356)*, 2 voll., Institutum historicum ordinis fratrum S. Augustini, Roma 1977-1980.
- B. HACKETT, *The Foundation of the Augustinian studia generalia at Paris, Oxford and Cambridge*, in *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Congresso internazionale di Studi. Assisi, 11 - 13 ottobre 2001*, C.I.S.A.M., Spoleto 2002, pp. 151-174.
- H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, 2 voll., Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1967 (Studia graeca et latina gothoburgensia, 20), II, pp. 569-588.
- M.-R. HAYOUN - A. DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, Paris 1991 (Que sais-je?).
- R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Nijhoff, The Hague 1956.
- P. HENQUINET, *Un brouillon autographe de saint Bonaventure sur le commentaire des Sentences*, in «Études franciscaines» 44 (1932), pp. 633-655; 45 (1933), pp. 59-81.
- R. HISSETTE, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, in *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, a c. di A. Zimmermann, W. de Gruyter, Berlin - New York 1982 (Miscellanea Mediaevalia, 15), pp. 226-246.
- , *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977.

- , *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 64, 1 (1997), pp. 3-31.
- , *Philosophie et théologie en conflit. Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?*, in «Revue Théologique de Louvain» 28 (1997), pp. 216-226.
- , *Saint Thomas et l'intervention épiscopale du 7 mars 1277*, in *Studi 1995*, a c. di D. Lorenz - S. Serafini, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 1995, pp. 204-258.
- , *Thomas d'Aquin compromis avec Gilles de Rome en mars 1277?*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 93 (1998), pp. 5-26.
- E. HOCÉDEZ, *Gilles de Rome et saint Thomas*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Vrin, Paris 1930 (Bibliothèque thomiste, 13), I, pp. 385-409..
- , *La condamnation de Gilles de Rome*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 4 (1932), pp. 34-58.
- L. HÖDL, *Geistesgeschichtliche und literarkritische Erhebungen zum Korrektorienstreit (1277-1287)*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 33 (1966), pp. 81-114.
- F. J. M. HOENEN, *The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in de la Mare's Correctorium (1278-9) and the Correctoria corruptorii (1279-ca 1286)*, in *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, a c. di J. B. M. Wissink, Leiden - New York - Copenhagen - Cologne 1990, pp. 39-68.
- G. J. HUGHES, rec. di L. MOONAN, *Divine Power* (Oxford 1994), in «Religious Studies» 31,2 (1995), pp. 269-271.
- R. IMBACH, *Le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, in «Revue de théologie et de philosophie» 110 (1978), pp. 427-448.
- A. L. IVRY, *Providence, Divine Omniscience and Possibility: the Case of Maimonides*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., pp. 143-159.
- G. JALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et che ses prédécesseurs*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1961.
- M. D. JORDAN, *The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas*, in «Review of Metaphysics» 38 (1984), pp. 17-32.
- G. A. JUÁREZ, *Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Doctrina de la Epístola 187 de san Agustín a Dárdano sobre la ubicuidad y la inhabitación*, in «Estudios Trinitarios» 38/3 (2004), pp. 453-485.



- , *La doctrina sobre la omnipresencia divina en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás de Aquino*, in «*Studium*» 18 (2007), pp. 423-450.
- , *Los presupuestos de la doctrina sobre la omnipresencia divina en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás de Aquino*, in «*Studium*» 17 (2006), pp. 141-167
- P. KALLIGAS, *Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination*, in «*Phronesis*» 42 (1997), pp. 206-227.
- R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Kraus International Publications, Milwood (N.Y.) 1982.
- S. KNUUTTILA, *The 'Statistical' Interpretation of Modality in Averroes and Thomas Aquinas*, in «*Ajatus*» 37 (1977), pp. 79-98.
- , *Time and modality in scholasticism*, in ID., *Reforging the great chain of being. Studies in the history of modal theories*, Reidel, Dordrecht 1981, pp. 163-257.
- B. S. KOGAN, *Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, in *Divine Omniscience and Omnipotence cit.*, pp. 95-101.
- I. KOŁODZIEJCZYK, *L'ubiquité de dieu 'per potentiam, praesentiam, essentiam' selon l'ontologie de S. Thomas d'Aquin*, in «*Divus Thomas-Placentia*» 75 (1972), pp. 137-148.
- C. KÖNIG-PRALONG, *Être, Essence et Contingence: Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Le Belles-Lettres, Paris 2006.
- N. KRETZMANN, 'Nos ipsi principia sumus': *Boethius and the Basis of Contingency*, in *Divine Omniscience and Omnipotence cit.*, pp. 23-50.
- A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 voll., Pustet, Regensburg 1952-1956.
- R. Z. LAUER, *St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election*, in «*The New Scholasticism*» 28 (1954), pp. 299-319.
- M. LEONE, *Henry of Ghent and the Ethics of Intention*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, a c. di P. d'Hoine - G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 571-589.
- O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont Cesar - Duculot, Louvain - Gembloux 1942-1960.
- A. LOVEJOY, *The Great Chain of Being, A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1936.
- R. MACKEN, *La doctrine de S. Thomas concernant la volonté et les critiques d'Henri de Gand*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero cit.*, II, pp. 84-91.

- , *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 42 (1975), pp. 5-51.
- P. MAGNARD - O. BOULNOIS - B. PINCHARD - J.-L. SOLÈRE, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, Vrin, Paris 1990.
- E. P. MAHONEY, *Duns Scotus and Medieval Discussions of Metaphysical Hierarchy: the Background of Scotus's 'essential order' in Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso scotistico internazionale (Roma, 9–11 marzo 1993), a c. di L. Sileo, 2 voll., PAA-Edizioni Antonianum, Roma 1995, I, pp. 359-374.
- , *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and Other Thirteenth Century Philosophers ('Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate')*, in «Augustiniana» 23 (1973), pp. 422-467.
- A. MAIERÙ, *Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicanti*, in *Studio e studia cit.*, pp. 3-31.
- , *La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII*, in *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, a c. di R. Martínez, Armando editore, Roma 1994, pp. 23-39.
- P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 4 (1910), pp. 480-499.
- J. MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience divine de Boèce à Thomas d'Aquin*, cur. I. Rosier-Catach, Vrin, Paris 2005.
- U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del XIV secolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957.
- M. E. MARMURA, *Divine Omniscience and future contingents in Alfarabi and Avicenna*, in *Divine Omniscience and Omnipotence cit.*, pp. 81-94.
- J. MARRONE, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent*, in «Mediaeval Studies» 36 (1974), pp. 7-22.
- A. MAURER, *Reflections on Thomas Aquinas's Notion of Presence*, in *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of James A. Weisheipl OP*, a c. di R. J. Long, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1991, pp. 109-128.
- A. S. MAZZOCCHI, *De sanctorum Neapolitanae Ecclesiae episcoporum cultu*, 2 voll., Neapoli 1753.
- B. MCGINN, *The development of the thought of Thomas Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action*, in «The Thomist» 39 (1975), pp. 741-752.
- L. MEIER, *De schola franciscana Erfordiensis*, in «Antonianum» 5 (1930), pp. 157-202.

- H. MEYERHOFF, *On the Platonism of St. Augustin's 'Quaestio de ideis'*, in «The New Scholasticism» 16 (1942), pp. 16-45.
- M. MIGNUCCI, *Boezio e il problema dei futuri contingenti*, in «Medioevo» 13 (1987), pp. 1-50.
- D. MONGILLO, *La fin dernière de la personne humaine*, in «Revue Thomiste» 92 (1992), pp. 123-140.
- B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1963.
- L. MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to Its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- B. NARDI, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Internationalis Romae Anno Sancto MCML celebrati*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, pp. 607-626.
- , *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni italiane, Roma 1945.
- P. W. NASH, *Giles of Rome: A Pupil but not a Disciple of Thomas Aquinas*, in *Ancient and Medieval Philosophy*, a c. di J. Collins, Newman Press, Westminster 1960, pp. 251-257.
- , *Giles of Rome: Auditor and Critic of S. Thomas*, in «The Modern Schoolman» 28 (1950-1951), pp. 1-20.
- G. NEVES PINTO, *La science du futur contingent chez Thomas d'Aquin*, in *Le contemplateur et les idées cit.*, pp. 79-106.
- J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complément: De l'univers à la Trinité*, Éditions Universitaires - Beauchesne, Fribourg - Paris 1993.
- C. NORMORE, *Contingenti futuri*, in *La logica nel Medioevo*, a c. di N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Jaca Book, Milano 1999 (Biblioteca di Cultura Medievale), pp. 309-336.
- , *Future Contingents*, in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, a c. di N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 358-381.
- L. OBERTELLO, *Introduzione*, in BOEZIO, *Consolazione della filosofia*, a c. di L. Obertello, Rusconi, Milano 1996, pp. 5-24.
- , *Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge*, in «Dionysius» 5 (1981), pp. 127-164.
- On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, a c. di E. P. Bos - P. A. Meijer, Brill, Leiden - New York - Köln 1992.
- F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 32).
- L. OTT, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Aschendorff, Münster i. W. 1937 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 34).

- M. PALUCH, *God permits the evil for the good. Two different approaches to the History of salvation in Aquinas and Bonaventure*, in «Angelicum» 80 (2003), pp. 327-336.
- , *La profondeur de l'amor divin. Evolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004.
- L. PARASCANDOLO, *Memorie storiche, critiche e diplomatiche della Chiesa di Napoli*, 4 voll., Dalla Tipografia di P. Tizzano, Napoli 1849.
- M. PARODI, *Improprietas verborum*, in *Sopra la volta del mondo cit.*, pp. 123-128.
- A. PATTIN, *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, in «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 90-203.
- J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 13 (1942), pp. 323-358.
- A. PELZER, *Prosper de Reggio Emilia des Ermites de S. Augustin et le manuscrit lat. 1086 de la Bibliothèque Vaticane*, in «Revue Néo-Scholastique de Philosophie» 30 (1928), pp. 316-351.
- J. PÉPIN, *La quaestio De ideis de saint Augustin et la doxographie platonicienne*, in *Philosophy and doxography in the imperial Age*, a c. di A. Brancacci, Olschki, Firenze 2005 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria' - Studi 228), pp. 131-155.
- , *Le maniement des prépositions dans la théorie augustiniennne de la création*, in «Revue des Études Augustiniennes» 35 (1989), pp. 251-274.
- J. PEREÑA LUIS, *Analisis de la voluntad antecedente*, in «Salmanticensis» 7 (1960), pp. 633-666.
- M.-A. PÉNOUD, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, in «Antonianum» 47 (1972), pp. 69-95.
- M. PHELPS, *The Theory of Seminal Reasons in James f Viterbo*, in «Augustiniana» 30 (1980), pp. 271-283.
- D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999 (Sic et Non).
- M. PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277-ca. 1320): A Forest Map*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, a c. di C. Schabel, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 17-79.
- G. PINI, *Building the Augustinian Identity: Giles of Rome as Master of the Order*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders cit.*, pp. 409-425.
- , *Le letture dei maestri dei frati agostiniani: Egidio Romano e Giacomo da Viterbo*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII Convegno

- internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2005 (S.I.S.F. Convegna, 32,15), pp. 79-113.
- S. K. PINNOCK, *Charles Hartshorne's Critique of Thomas Aquinas' Concept of Divine Power*, McMaster University, Hamilton (Ontario) 1992 [Dissertation].
- Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, ed. W. Beierwaltes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung - Band 197).
- R. PLEVANO, *Exemplarity and Essence in the Doctrine of the Divine Ideas: Some Observations on the Medieval Debate*, in «Medioevo» 25 (1999-2000), pp. 653-711.
- P. PORRO, *Angelic Measures: Aevum and Discrete Time*, in *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, a c. di P. Porro, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 131-159.
- , *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility cit.*, pp. 553-570.
- , *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf - Mansion Centre - Seris 1,16).
- , *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 96/3 (2012), pp. 401-450.
- , *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, a c. di W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.
- , *Predestinazione e merito. Agostino e la teologia medievale*, in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 59), pp. 249-278.
- , *The University of Paris in the thirteenth century. Proclus and the Liber de causis*, in *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, a c. di S. Gersh, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 264-298.
- , *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- , *Un tempo per le cose. Il problema della durata dell'essere sostanziale nella recezione scolastica di Aristotele*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a c. di L. Ruggiu, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 142-181.

- J. PRADES, *'Deus specialiter est in sanctis per gratiam'. El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993 (Analecta gregoriana, 261).
- A. PRATESI, *Genesi e forme del documento medievale*, Jouvence, Roma 1999<sup>3</sup>.
- F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverse et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions Universitaires - Cerf, Fribourg - Paris 1995 (Vestigia 15).
- , *Les idées divines dans la censure: le cas Olivi (1248-1298)*, in «Revue Thomiste» 103 (2003), pp. 411-434.
- E. RANDI, *Potentia Dei conditionata. Una questione di Ugo di San Chér sull'onnipotenza divina (Sent. I, d. 42, q. 1)*, in «Rivista di storia della filosofia» n.s. 1 (1984), pp. 521-536.
- J. B. REICHMANN, *Aquinas, God and Historical Process*, in *Atti del Congresso internazionale (Roma - Napoli, 17-24 aprile 1974)*, 11 voll., Edizioni Domenicane, Napoli 1975-1978, IX (*Il cosmo e la scienza*), pp. 427-436.
- , *Immanently, Transcendent and Subsistens Esse: A comparison*, in «The Thomist» 38 (1974), pp. 332-369.
- Repertorium fontium historiae Medii Aevi III, Fontes: C*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Romae 1970.
- M. RETAILLEAU, *La Sainte Trinité dans les Ames Justes*, Université Catholique d'Angers, Angers 1932.
- A. RIZZACASA, *L'agostinismo di Giacomo da Viterbo e di Egidio Romano*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII cit.*, pp. 81-106.
- A. ROBERT, *L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), pp. 363-393.
- A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- P. W. ROSEMANN, *Conclusion: the Tradition of the Sentences*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. P. W. Rosemann, 3 voll., Brill, Leiden - Boston 2001-2015, II, pp. 495-523.
- , *Omne agens agit sibi simile. A 'Repetition' of Scholastic Metaphysics*, Leuven University Press, Leuven 1996 (Louvain Philosophical Studies, 12).
- , *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004 (Great Medieval Thinkers).

- E. R. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951.
- J. F. ROSS, *Response to Maurer and Dewan*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 65 (1991), pp. 213-220.
- P. ROUSSELOT, *The Intellectualism of St Thomas*, Sheed & Ward, London 1935.
- F. RUELLO, *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe*, Quodlibet I, Quaestio I, in «Augustiniana» 20 (1970), pp. 145-180.
- , *Les fondaments de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A.* Disputatio Prima de Quolibet, q. VII (1293), in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 283-347; 25 (1975), pp. 114-142.
- H. RÜSSMANN, *Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jacob von Viterbo*, Herder, Freiburg 1938.
- M. E. SACCHI, *Utrum Deus cognoscat alia a se. La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino*, in «Divinitas» 26 (1982), pp. 123-161.
- J. SANTELER, *Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 52 (1928), pp. 1-39; 183-201.
- J. I. SARANYANA, *La creación ab aeterno. Controversia de Santo Tomás con San Bonaventura*, in «Scripta Theologica» 5 (1973), pp. 127-174.
- , *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo*, in «Miscellanea Mediaevalia» 25 (1998), pp. 365-374.
- , *Santo Tomás. De aeternitate mundi contra murmurantes*, in «Anuario Filosófico» 9 (1976), pp. 399-424.
- C. SCANZILLO, *Il 'De episcopali officio' del codice 793 O. di Montecassino*, in «Asprenas» 15 (1968), pp. 158-199.
- , *La prima quaestio disputata 'de Verbo' del codice A.971 della Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna*, in «Asprenas» 19 (1972), pp. 25-61.
- T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel 'anima forma corporis' in sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster i. W. 1973 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters - Neue Folge, 8).
- A.-D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophes*, 2 voll., Aubier, Paris 1939-1941.
- L. SILEO, *Escatologia, renovatio spirituale e utopia del sapere*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., III, pp. 157-225.
- , *Il Libro: forme d'insegnamento e generi letterari*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, a c. di G. d'Onofrio, 3 voll., Piemme Casale Monferrato 1996, II, pp. 551-601.

- , *Il ruolo della dottrina delle idee nel quadro epistemologico di Bonaventura e Pecham*, in *Unità e autonomia del sapere* cit., pp. 41-70.
- A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la Question 'De ideis'*, in «Augustinus Magister» 1 (1954), pp. 307-315.
- A. SPEER, *Divine government and human freedom*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., pp. 517-537.
- C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et saint Thomas*, in *Guillaume de Moerbeke* cit., pp. 57-82.
- A. STRENNNA, *Saint Augustin et la littérature païenne. Notes de lecture*, in «Revue des Études Latines» 45 (1967), pp. 181-193.
- P. A. STREVELER, *The Problem of Future Contingents: A Medieval Discussion*, in «The New Scholasticism» 47/2 (1973), pp. 233-247.
- E. STUMP, *Petitionary Prayer*, in «American Philosophical Quarterly» 16 (1979), pp. 81-91.
- L. STURLESE, *Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, in *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel (juin 1985), a c. di G. Boss - G. Seel, GMB Editions du Grand Midi, Zurich 1987, pp. 261-285.
- G. TAGLIALATELA, *Il B. Giacomo Capocci da Viterbo*, Napoli 1887.
- G. TAVOLARO, *Opus nature est opus Dei. Potestas regalis et potestas sacerdotalis nel pensiero di Giacomo da Viterbo*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 81 (2014), pp. 39-98.
- R. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection of the Principle: 'Omne quod movetur ab alio movetur'*, in *Proceedings from the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, a c. di W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 279-308.
- R. TE VELDE, *On Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., pp. 539-552.
- J.-P. TORRELL, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 101 (2001), pp. 167-202.
- , *Tommaso d'Aquino, L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.
- A. TRAPÉ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano*, Tolentino 1942.
- K. UBL - L. VINX, *Kirche Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, OP († 1306)*, in *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten für österreichische Geschichtsforschung*, a c. di C. Egger - H. Weigl, Oldenbourg Verlag, Wien - München 2000, pp. 304-344.
- F. VAN STEENBERGHEN, *Connaissance divine et liberté humaine*, in «Revue théologique de Louvain» 2 (1971), pp. 49-50.



- , *L'averroïsme latin*, in *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain-la-Neuve 1974 (Philosophes médiévaux 18).
- , *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Éditions Peeters, Louvain - Paris 1991.
- , *Maitre Sigier de Brabant*, Publications universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977.
- , *Ontology*, tr. L. Moonan, Publications universitaires - Wagner, Louvain - New York 1970.
- G. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus*, in «Revue Philosophique de Louvain» 51 (1953), pp. 349-373.
- J.-M. VERNIER, *Théologie et métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin*, Pierre Téqui, Paris 1994.
- P. VIAN, *Giacomo da Viterbo: vita e opere. Una rassegna bibliografica*, in *Giacomo da Viterbo al tempo di Bonifacio VIII* cit., pp. 11-26.
- H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971.
- P. VON MOOS, *Le Secret de la prédestination*, in *Il segreto. The Secret*, SISMEL. Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006 = «Micrologus» 14 (2006), pp. 9-40.
- E. YPMA, *À propos d'un exposé sur Jacques de Viterbe*, in «Augustiniana» 30 (1980), pp. 43-45.
- , *Jacques de Viterbe lecteur attentif de Gilbert de la Porrée*, in «Recherche de Théologie ancienne et médiévale» 54 (1987), pp. 257-261.
- , *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1265 à 1354: un nouvel ordre à ses débuts théologiques*, Centre d'études des Augustins, Paris 1966.
- , *La méthode de travail de Jacques de Viterbe*, in «Augustiniana» 30 (1980), pp. 254-270.
- , *Recherches sur la carrière scolaire et la bibliothèque de Jacques de Viterbe († 1308)*, in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 247-282.
- , *Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'à 1300*, in «Augustiniana» 25 (1975), pp. 223-282.
- R. T. WALLIS, *Divine omniscience in Plotinus, Proclus, and Aquinas*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, a c. di H. J. Blumenthal - R. A. Markus, Variorum Publications Ltd., London 1981, pp. 223-235.
- H. P. WEBER, *The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences* cit., pp. 79-109.
- O. WEIJERS, *Conclusio*, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, a c. di I. Atucha - D. Calma - C. König-Pralong - I. Zavattero, FIDEM, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), pp. 175-184.
- J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca book, Milano 1988.

- R. WIELOCKX, *Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Opera omnia*, III.1. *Apologia*, ed. R. Wielockx, Olschki, Firenze 1985, pp. 179-224.
- G. A. WILSON, *Henry of Ghent on Fatalism and Naturalism*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility* cit., pp. 591-603.
- J. F. WIPPEL, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence* cit., pp. 213-241.
- , *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence*, in *Sapientiae procerum amore: mélanges médiévistes offerts à dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974)*, a c. di T. W. Koehler - J. P. Müller, Editrice Anselmiana, Roma 1974 (Studia Anselmiana, 63), pp. 289-321.
- , *James of Viterbo on the Essence-Existence Relationship (Quodlibet 1, q. 4), and Godfrey of Fontaines on the Relationship between Nature and Supposition (Quodlibet 7, q. 5)*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Bonn 29 August - 3 September 1977), a c. di W. Kluxen - J. P. Beckmann - L. Honnefelder - G. Jüssen - B. Münxelhaus - G. Schrimpf - G. Wieland, W. de Gruyter, Berlin - New York 1981 (Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas - Instituts der Universität zu Köln, 13, 1-2), pp. 777-787.
- , *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2007 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47).
- , *The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII*, in «Augustiniana» 24 (1974), pp. 348-386.
- , *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth Century Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1981, pp. 89-99.
- , *The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines*, in «Review of Metaphysics» 34 (1981), pp. 729-758.
- , *The Relationship between Essence and Existence in Late Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo*, in *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, a c. di P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, pp. 131-164.
- , *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1993.

- H. A. WOLFSON, *Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas*, in «Journal of the History of Ideas» 22 (1961), pp. 3-32.
- R. WOOD, *Distinct Ideas and Perfect Solitude: Alexander of Hales, Richard Rufus and Odo Rigaldus*, in «Franciscan Studies» 53 (1993), pp. 7-46.
- É. ZUM BRUNN, *La 'Métaphisique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin*, in *ibid.*, pp. 245-269.
- , *L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la 'Métaphisique de l'Exode'*, in *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Etudes Augustiniennes, Paris 1978, pp. 141-164.

## INDICE DEI MANOSCRITTI

- Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio A. 971, ff. 64r-79v (IACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones disputate de Verbo*).
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. del Capitolo di S. Pietro, D. 213, ff. 1r-126v (IACOBUS DE VITERBIO, *Sermones de diversarum rerum*).
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 9850, ff. 2r-89v (THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*).
- Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Lat. 573, ff. 2r-302v (HUGO DE SANCTO CARO, *Commentarius in IV Sententiarum*).
- Montecassino, 793 Plut. O, ff. 1r-43v (IACOBUS DE VITERBIO, *De confessione; De episcopali officio*).
- Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 4, ff. 15r-86v (IACOBUS DE VITERBIO, *Quaestiones de divinis praedicamentis*).
- Napoli, Biblioteca Nazionale 'Vittorio Emanuele III', VII C 52, ff. 1r-60v (IACOBUS DE VITERBIO, *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*).
- Reims, Bibliothèque municipale, 0480 (F. 402), ff. 1r-268v (THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententias*).
- Reims, Bibliothèque municipale, 0494 (F. 388), ff. 9r-106v (HUMBERTUS DE PRULLIACO, *Commentarius in Petri Lombardi sententias*).
- Reims, Bibliothèque municipale, 0501 (F. 458), ff. 1r-60v (HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Petri Lombardi Sententias*).

### 1. Introduzione

Nel 1975, Eelcko Ypma, il principale editore delle opere dell'Eremitano di sant'Agostino Giacomo da Viterbo<sup>1</sup>, pubblicava nella rivista «Augustiniana» un articolo dedicato alla ricostruzione dell'attività letteraria di Giacomo, dall'inizio della sua carriera sino al 1300, anno in cui il maestro agostiniano lasciava Parigi per recarsi a Napoli in qualità di *lector principalis* dello *studium generale* dell'Ordine. Questo articolo mirava a completare le indicazioni fornite da David Gutiérrez in merito a otto opere che Ypma riteneva essere state composte a Parigi tra il 1285 e il 1300. Tra le opere analizzate da Ypma, figura anche l'opera conosciuta con il titolo di *Abbreuiatio in I Sententiarum Aegidii Romani*: come Gutiérrez, Ypma riconosceva questa opera come autentica, ma, diversamente da lui (che considerava l'*Abbreuiatio* composta a Napoli tra il 1300 e il 1302), la collocava al tempo in cui Giacomo era lettore semplice presso uno dei conventi agostiniani della provincia romana – forse quella della Santa Trinità di Viterbo (1283-1285). In effetti, né Ypma né Gutiérrez avevano a disposizione un'edizione dell'*Abbreuiatio*, opera trasmessa in un unico manoscritto autografo, il VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Questa, tuttavia, non è la sola questione sollevata dall'*Abbreuiatio*<sup>2</sup>, giacché il titolo è stato apposto sul recto del primo e sul verso dell'ultimo foglio da due mani successive, tra il XV ed il XVI secolo.

Scopo di questo lavoro è affrontare le questioni 'aperte' relative al manoscritto napoletano VII C 52, tentando di offrirne una più precisa collocazione all'interno dell'attività letteraria del Viterbese (capitolo 1) e presentando l'analisi delle distinzioni 35-48 sulla scienza, la potenza e la volontà divine (capitoli 2-4). L'edizione delle distinzioni è fornita in appendice.

---

<sup>1</sup> Giacomo da Viterbo nasce nella città papale di Viterbo intorno al 1255 e muore a Napoli alla fine del 1307 o all'inizio del 1308. Studia a Parigi (1278-1283) prima che l'Ordine abbia un proprio *studium generale*. Tra il 1283 e il 1285 torna in Italia come lettore presso un convento della provincia romana degli Agostiniani. Nel 1285 viene inviato di nuovo a Parigi per completare gli studi: dagli Atti dei Capitoli generali dell'Ordine sappiamo che egli diviene baccelliere formato nel 1288, al termine di tre anni di studi (dei quali due dedicati alla lettura della Scrittura e uno solo a quella delle *Sentenze*, secondo il *cursus studiorum* previsto per gli studenti degli Ordini Mendicanti). Giacomo diventa *magister in sacra theologia* nel 1293 e nello stesso anno subentra a Egidio Romano come *magister regens* dello studio parigino degli Agostiniani, carica che egli ricoprirà fino al 1296 o al 1297. Nel 1300 il Capitolo generale di Napoli lo nomina *lector principalis* dello studio generale napoletano. Nel mese di settembre del 1302 viene nominato arcivescovo di Benevento da papa Bonifacio VIII, che nel mese di dicembre lo designa come arcivescovo di Napoli, città dove resterà fino alla morte.

<sup>2</sup> L'opera non è ancora edita, a eccezione delle questioni introduttive sulla scienza teologica e della distinzione 36 sulle idee divine.

## 2. *Abbrevisatio* o *Lectura*?

Il manoscritto napoletano VII C 52 si compone di 60 fogli pergamenei, recto/verso. Esso è interamente autografo, a eccezione del titolo e di alcune delle glosse in margine. La prima volta che il titolo compare in un catalogo delle opere di Giacomo è alla fine del XVI secolo, nel catalogo redatto dall'agostiniano Maurizio Terzo da Parma.

Le ipotesi relative al periodo e al luogo di composizione sono, al momento, due.

La prima è quella di Gutiérrez, ripresa più di recente da Pasquale Giustiniani. Questa ipotesi, come si è detto, considera l'*Abbrevisatio* composta a Napoli tra il 1300 e il 1302, quando Giacomo era *lector principalis* dello studio napoletano. Essa può essere ricondotta a tre argomenti:

- 1) L'argomento principale è quello della piena conformità delle dottrine dell'*Abbrevisatio* a quelle di Tommaso d'Aquino. Questa conformità può essere dedotta, secondo i sostenitori di tale ipotesi, dall'utilizzo di testi di Tommaso, più numerosi di quelli di Egidio<sup>3</sup>. Una tale posizione dottrinale, secondo Gutiérrez e Giustiniani, non può risalire agli anni dell'insegnamento parigino<sup>4</sup>, quando Giacomo era giovane ed è più probabile che dovesse restare fedele all'insegnamento di Egidio, suo maestro e dottore ufficiale dell'Ordine a partire dal 1287<sup>5</sup>. Il criterio dottrinale della *plena conformitas* alle opinioni di Tommaso non corrisponde, tuttavia, a ciò che risulta dall'analisi del manoscritto o di altre opere del periodo napoletano, benché in queste sia possibile verificare un utilizzo più libero di testi e di dottrine tommasiani (come nella *Summa de peccatorum distinctione*).
- 2) Secondo Giustiniani, è fortemente improbabile che Giacomo abbia composto l'*Abbrevisatio* del commento sentenziario di Egidio negli stessi anni in cui componeva il suo commento alle *Sentenze*, individuato da Gutiérrez nel manoscritto G.V.15 della Biblioteca Comunale di Siena e trasmesso sotto il titolo di *Lectura super quattuor Sententiarum*. A questo proposito, non bisogna dimenticare che Ypma ha dimostrato che questa *Lectura* non è opera di Giacomo da Viterbo, ma di un autore di ambiente domenicano, forse Romano di Roma.

---

<sup>3</sup> Ciò è facilmente verificabile, in considerazione del fatto che in margine al corpo del testo si trovano le iniziali 'E' e 'T' per indicare rispettivamente i testi di *Egidius*/Egidio e quelli di *Thomas*/Tommaso.

<sup>4</sup> Sia Gutiérrez che Giustiniani non ammettono altre possibilità al di fuori della composizione dell'opera a Parigi o a Napoli.

<sup>5</sup> A Egidio gli Eremitani avevano affidato l'incarico di fornire all'Ordine un'identità culturale e intellettuale, di cui esso non disponeva ancora verso l'inizio degli anni '80 del XIII secolo.

3) La composizione dell'*Abbreviatio* a Napoli tra il 1300 e il 1302, presso lo *studium* napoletano, risulterebbe confermata dallo stile e dal linguaggio chiari e familiari: a questo proposito, bisogna notare che il linguaggio familiare è rinvenibile unicamente nelle questioni introduttive sulla scienza teologica, in cui Giacomo invita ad aderire all'opinione che si giudica più ragionevole. Questo genere di linguaggio sarebbe più appropriato al contesto napoletano che a quello parigino: questo argomento, tuttavia, non ha valore, se si considera che, in effetti, lo *studium* di Napoli era uno *studium generale*, esattamente come quello di Parigi.

La seconda ipotesi è quella di Ypma. L'*Abbreviatio* sarebbe stata composta tra il 1283 e il 1285, quando Giacomo era lettore semplice presso un convento della provincia romana dell'Ordine. Ypma scarta l'ipotesi di Gutiérrez, giacché ritiene che un *lector principalis* non potesse dedicarsi alla lettura delle *Sentenze* e ancor meno a quella del commento di altri, sotto forma di abbreviazione. Il compito del lettore principale era quello di spiegare la Santa Scrittura e di tenere lezioni di contenuto filosofico. A questo proposito, bisogna sottolineare che a Napoli Giacomo ha composto opere di diversi generi letterari e non soltanto opere sulla Santa Scrittura (come le *Concordantiae Psalmorum David, ad Carolum II regem*) o scritti filosofici (come il *De perfectione specierum*). Ad esempio, il *De regimine christiano* (la più celebre delle sue opere) non è legato alle attività di insegnamento ordinario di Giacomo, essendo stato composto in seno al conflitto tra il papa Bonifacio VIII e il re Filippo il Bello; o, ancora, la *Summa de peccatorum distinctione* è una *summa* 'tematica', tipica dell'ambiente religioso tra il XIII e il XIV secolo. Ci si potrebbe riferire anche ai *Sermoni*, redatti a partire dalla nomina ad arcivescovo di Napoli. È molto improbabile, tuttavia, che egli abbia composto un'opera che, per sua natura, era strettamente legata all'attività d'insegnamento, ma che non rientrava nelle sue competenze di lettore. Per questa ragione, Ypma colloca la composizione dell'*Abbreviatio* prima del conseguimento del titolo di maestro in teologia, ma anche prima di quello di baccelliere sentenziario, dal momento che i regolamenti dell'Università di Parigi si opponevano a che i baccellieri leggessero sugli appunti di altri. È per questo che Ypma pensa agli anni in cui Giacomo era lettore semplice presso la provincia romana.

Anche se resta valido l'argomento utilizzato da Ypma circa le competenze del lettore principale, esso non implica necessariamente la collocazione da lui ipotizzata. Infatti, sembra più probabile che la composizione dell'*Abbreviatio* sia posteriore alla reintegrazione di Egidio nell'insegnamento, nel 1285, in particolare successivamente alla decisione dell'Ordine di nominarlo dottore ufficiale degli Agostiniani, nel 1287. Non sembra impossibile collocare la composizione dell'*Abbreviatio* tra il 1287 ed il 1288, vale a dire nell'anno accademico in cui Giacomo leggeva le *Sentenze*, secondo la ricostruzione biografica di Ypma: l'*Abbreviatio*, infatti, potrebbe rimandare

direttamente alla lettura delle *Sententze* con la quale Giacomo si preparava a diventare baccelliere formato. E, in effetti, i cataloghi più antichi mai parlano di *Abbreuiatio*, ma di *Lectura*, di *Commentarii* e, più tardi, di *Notabilia*, o *Liber Divisionis super Sententias*. Le opere che corrispondono a questi titoli non hanno una corrispondenza documentale verificabile: nessun manoscritto le trasmette. È possibile che esse siano andate perdute; ma è molto probabile che questi differenti titoli siano il risultato di un errore di trasmissione del titolo di una medesima opera relativa alle *Sententze*, tenuto conto del fatto che l'opera conservata nel ms. VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli non presenta i caratteri propri di un'abbreviazione.

Ludger Meier ha dedicato un articolo alla scuola francescana di Erfurt nel XV secolo, individuando una ricca tradizione di abbreviazioni del commento alle *Sententze* di Bonaventura. Sulla base di questa tradizione, egli ha classificato le forme abbreviate in due categorie, vale a dire le *abbreviationes brevissimae* e le *abbreviationes breues*. Le prime sono le più brevi, giacché riportano solo l'opinione dell'autore al quale si riferiscono. Un esempio di questo genere di abbreviazioni è quello delle *Conclusiones* (1290-1294) di Humbert de Preuilly, un maestro cistercense, attivo a Parigi tra il 1290 e il 1298. Humbert utilizza Tommaso ed Egidio: per il primo libro, il cistercense riassume il commento di Egidio; per gli altri tre libri, egli abbrevia il commento di Tommaso. Tuttavia, contrariamente all'*Abbreuiatio*, non si trovano mai testi egidiani e tommasiani all'interno dello stesso articolo o della stessa questione. Talvolta, Humbert utilizza altre opere di Egidio, come nel prologo dove si serve di una delle sue questioni quodlibetali, definendo la teologia come *organum felicitatis*. Mai, però, egli combina insieme testi di Egidio e di Tommaso, come fa Giacomo, dal momento che un'abbreviazione utilizza solo testi di uno stesso autore. Monica Brinzei ha ipotizzato che l'impiego del commento di Tommaso accanto a quello di Egidio dipenda dal fatto che, quando Humbert scriveva le *Conclusiones*, Egidio aveva pubblicato solo il primo libro del suo commento<sup>6</sup> e, molto probabilmente, Humbert non ha esitato a servirsi del commento di Tommaso per gli altri libri in ragione dell'adesione di Egidio a diverse dottrine tommasiane. Ad ogni modo, l'opera di Giacomo non ha neppure una struttura semplice come quella delle *Conclusiones*: essa, infatti, non si limita a presentare la soluzione proposta nel testo sintetizzato, ma fornisce diversi argomenti *pro* e *contra*, la risposta e le risposte a ogni argomento, secondo una struttura che è tipica di un commento sentenziario. Questa è piuttosto la struttura delle *abbreviationes breues*, come, ad esempio, il *Super primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreuiatio* di Paolo Veneto (1405). Se, però, nelle abbreviazioni 'brevi' è possibile ravvisare dei tratti personali in relazione alla fonte, ciò è il risultato di alcune omissioni rispetto all'opera da abbreviare e non dell'aggiunta di testi di altri. L'opera di Giacomo si differenzia da questo genere di

---

<sup>6</sup> Infatti, anche Giacomo utilizza l'*ordinatio* del commento di Egidio al primo libro delle *Sententze*.



abbreviazioni per la presenza di diverse fonti (Egidio e Tommaso; per Tommaso le opere sono diverse e le soluzioni proposte non sono sempre quelle condivise da Egidio, come si può verificare nella seconda parte della distinzione 37, *de loco angeli*). Inoltre, analizzando la struttura delle 48 distinzioni, ci si rende conto che essa non è sempre fedele a quella del commento di Egidio; e ancora, anche la struttura di ciascuna questione o di ciascun articolo non è la stessa che si trova nell'opera di Egidio. Queste differenze si spiegano talvolta con la dipendenza da Tommaso; ma il riferimento agli scritti di Tommaso non spiega tutto. Sia dal punto di vista del contenuto che della struttura, dunque, l'opera di Giacomo non è assimilabile a una forma abbreviata, dato che manca della caratteristica essenziale delle abbreviazioni, che è il riferimento a un modello unico.

Tornando al manoscritto, si può osservare che il recto del primo foglio presenta una glossa nel margine superiore. Si tratta di un'invocazione: *Adsit principio Virgo Maria meo*. Questa invocazione è rinvenibile in diversi manoscritti di epoca scolastica: di solito, essa è dovuta al copista o al committente, che chiede aiuto alla Vergine Maria per l'opera che si accinge ad intraprendere<sup>7</sup>. Una forma di questo tipo si trova, ad esempio, in tre manoscritti contenenti dei commenti sentenziari (quello di Tommaso d'Aquino, quello di Erveo Natale, quello dello pseudo-Humbert de Preuilly), ma questi manoscritti non sono autografi. Il manoscritto VII C 52, invece, è autografo e la formula sembra indicare una richiesta di aiuto in occasione del *principium*, vale a dire la lezione inaugurale che il baccelliere sentenziario doveva tenere all'inizio del suo corso di lettura delle *Sentenze* (secondo gli Statuti del 1253). In effetti, alla fine della seconda colonna del verso del primo foglio, si può notare nel margine inferiore una glossa che non è stata trascritta dall'editore (Giustiniani): «Ista sufficient ad presens. Rengrator uobis et cetera». È questo il segno di un discorso che doveva evidentemente terminare a questo punto. Ciò che l'editore aveva indicato come il prologo di un'abbreviazione è, in realtà, il *principium* di un commento: qui Giacomo non si limita a menzionare le diverse opinioni di Egidio e di Tommaso: egli offre agli ascoltatori il suo giudizio sull'opinione che si può considerare come la più ragionevole o la più probabile. Senza dubbio, il testo è molto sintetico e le parti dovute direttamente a Giacomo (quelle, cioè, che non sono delle citazioni dirette o delle sintesi di Egidio o di Tommaso) non sono numerose. Tuttavia, non è di un'abbreviazione che si tratta: il testo si presenta con i caratteri di una 'minuta' utilizzata da Giacomo per la sua lettura sentenziaria, un testo analogo a quello del manoscritto 186 della Biblioteca Comunale di Assisi, attribuito a Bonaventura. In effetti, nelle 48 distinzioni che seguono il *principium* e il *prologus* non si trova più, generalmente, un confronto tra opinioni differenti, ma di volta in volta Giacomo sceglie dei testi di Egidio o di Tommaso che egli utilizza come argomenti o

---

<sup>7</sup> Talvolta la preghiera è rivolta a Cristo o alla Santa Trinità.

come risposte e, sulla base delle questioni introduttive, si può supporre che l'opinione presentata nei testi citati sia quella ritenuta la più ragionevole.

Ciò che la tradizione conosce come *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani* è piuttosto la lettura delle *Sentenze* che Giacomo ha tenuto a Parigi come baccelliere sentenziario tra il 1287 e il 1288. Si può fissare la data del *principium* tra il 15 settembre (il giorno successivo alla festa dell'Esaltazione della Croce) e l'8 ottobre (il giorno prima della festa di san Dionigi), secondo le indicazioni degli Statuti universitari del 1335. Questa *Lectura super primum Sententiarum* corrisponde alla prima fase di redazione di un commento (quella che si chiama la *lectura lecta*), dato che spesso diversi anni potevano essere richiesti prima di un'edizione corretta della lettura.

Diverse sono le ragioni di interesse per quest'opera:

- Anzitutto, la lettura risale agli anni in cui, secondo Russell Friedman, l'opposizione tra le tradizioni domenicana e francescana era già definita (a partire dal 1285). Quest'opera offre delle indicazioni molto interessanti sulla *formazione dell'identità intellettuale e culturale dell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino*: in effetti, essa risente fortemente dell'autorità di Egidio, ma anche di quella di Tommaso. Inoltre, la presenza di dottrine francescane nelle opere successive di Giacomo permette di farsi un'idea della complessità della 'scuola agostiniana', che si presenta come il risultato della convergenza di diverse tradizioni filosofiche e teologiche. La *Lettura* di Giacomo può offrire anche delle indicazioni sulla recezione delle dottrine dello stesso Egidio all'interno del suo Ordine.
- Ancora, la lettura di Giacomo offre una testimonianza abbastanza singolare della prima fase di composizione di un commento sentenziario. Ciò è particolarmente significativo nel caso del Viterbese, a motivo della mancanza di un commento edito, di cui si dispone per altri teologi scolastici. Poiché la *Lettura* è la prima opera di Giacomo, si potrà anche verificare l'evoluzione di certe dottrine, che egli riprenderà in seguito.

### 3. Gli attributi divini di scienza, potenza e volontà

La seconda parte del lavoro (capitoli 2-4) è dedicata allo studio di una sezione del manoscritto: a motivo della sua lunghezza, infatti, sarebbe stato impossibile lavorare a un'analisi integrale della *Lettura* durante gli anni del dottorato. Si è scelto, pertanto, di trascrivere e analizzare le ultime quattordici distinzioni, dalla 35 alla 48: esse corrispondono alle distinzioni conclusive del primo libro delle *Sentenze* e sono dedicate alla dottrina degli attributi divini della scienza, della potenza e della volontà. La scelta di queste distinzioni è stata dettata dalle seguenti considerazioni:

- Anzitutto, l'intento di analizzare una sezione di manoscritto ben delimitata, in sé compiuta e sufficientemente estesa da risultare effettivamente significativa.
- In secondo luogo, la consapevolezza di poter trovare alcuni dei temi ivi anche trattati nelle successive questioni parigine (per esempio, la questione delle idee divine). Ciò appare molto interessante al fine di valutare il progresso del pensiero del Viterbese.
- Ancora, la possibilità di disporre di una trascrizione e di un commento della distinzione 36 sulle idee divine, edita da Giustiniani nel 1979.
- Infine, la considerazione che l'argomento in questione riguarda un ambito che, ben più che la dottrina trinitaria, è filosofico non meno che teologico: in prospettiva cristiana, infatti, la dottrina degli *attributi divini*, avendo a che fare con l'unica e indivisa essenza divina, si colloca a livello delle argomentazioni strettamente razionali, vale a dire a livello del razionalmente dimostrabile piuttosto che dell'oggettivamente credibile (come, per esempio, nel caso della dottrina delle persone divine)<sup>8</sup>.

Per queste ragioni si è scelto di scartare lo studio delle distinzioni di argomento trinitario (anche se, all'occorrenza, se ne è tenuto conto): si tratta di una sezione troppo lunga (dalla distinzione 2 alla 34) e, inoltre, vi sono ancora delle questioni sul Verbo divino non edite (salvo che la prima, trascritta da Ciriaco Scanzillo nel 1972).

Secondo le indicazioni metodologiche che si possono dedurre dal *principium* e dal *prologus*, come si è visto, le opinioni che sono presentate come risposte delle questioni sono quelle che Giacomo ritiene essere le più ragionevoli, le più probabili o le più convenienti. Anche se un tale procedimento metodologico non è più esplicitamente richiamato dopo il prologo, esso sottende alla struttura di ciascuna questione e di ciascun articolo, dove la risposta, che è introdotta da una formula del tipo «Ad istam questionem dicendum est», esprime l'opinione che Giacomo condivide.

Per quel che riguarda i testi di Tommaso e di Egidio, di cui Giacomo si serve, il criterio della ragionevolezza o della probabilità è utilizzato sia nel caso in cui le opinioni dei maestri sono essenzialmente differenti<sup>9</sup>, sia nel caso in cui esse concordano nel difendere una medesima tesi (anche se differiscono in ragione degli argomenti utilizzati per sostenerla)<sup>10</sup>. Quando gli argomenti

---

<sup>8</sup> Per questo nella *Summa theologiae* di Tommaso le questioni sugli attributi divini precedono quelle sulle persone divine.

<sup>9</sup> È il caso della dottrina della presenza degli angeli in un luogo indivisibile, dottrina che Giacomo condivide con Tommaso e che comporta delle omissioni nell'impiego della fonte egidiana: cf. D. 37, II pars, I princ., q. 2, co.

<sup>10</sup> Diversi sono i casi a questo proposito: nella q. 1 del *I principale* della d. 35, ad esempio, per affermare che la scienza e l'intelligenza convengono a Dio, Giacomo mette insieme testi del commento egidiano, della *Summa theologiae* e del *Compendium theologiae* di Tommaso.

proposti sono i medesimi<sup>11</sup>, è plausibile che la scelta sia dovuta a motivi di natura didattica, in ragione (a seconda dei casi) di un'esposizione più chiara o concisa<sup>12</sup>.

In rapporto a Egidio, non vi è che una sola opera di cui Giacomo si serve, vale a dire il commento alle *Sentenze*<sup>13</sup>. La situazione relativa alle opere di Tommaso d'Aquino è ben più complessa, giacché Giacomo utilizza il suo commento sentenziario, la *Summa theologiae* (I pars), il *De veritate*, il *Compendium* (I pars). Tuttavia, il Viterbese mostra di conoscere anche delle altre opere dell'Angelico; per esempio:

- nella risposta della q. 2 del *I principale* della prima parte della d. 37 si può identificare una citazione del *De humanitate Christi* (un trattato che compare nel catalogo di Gilles Emery come opera di dubbia autenticità);
- nella risposta della q. 2 del *II principale* della d. 36, si trova il sintagma 'imitabilitatis modi' che Tommaso utilizza solo una volta nella prima redazione della *Summa contra Gentiles* (lib. 1) e che manca in Egidio.

In relazione ai testi di Tommaso selezionati da Giacomo, sembra che la prospettiva del Viterbese sia analoga a quella degli 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'<sup>14</sup>, una raccolta di posizioni tommasiane che, secondo il redattore, sarebbero state meglio formulate nella *Summa* che nel commento sentenziario. Questa raccolta, di un anonimo discepolo di Tommaso della prima generazione, circolava nell'ambiente domenicano parigino a partire dall'inizio degli anni '80 del XIII secolo. Anche se non è possibile dimostrare che Giacomo dipenda direttamente da questi articoli – dal momento che mai il Viterbese si riferisce esplicitamente ad essi e dato che non sempre egli preferisce la *Summa* al Commento –, nondimeno anch'egli cerca all'interno delle opere di Tommaso (soprattutto quelle di 'sintesi') le risposte a suo avviso meglio formulate, mostrando una chiara consapevolezza del progresso di talune dottrine tommasiane.

In relazione alle fonti antiche, gli autori più citati sono Aristotele e Agostino: nessun'altra fonte viene aggiunta da Giacomo a quelle che sono presenti nei testi di Tommaso e di Egidio, anche se egli mostra di avere una conoscenza diretta delle fonti, offrendo talvolta delle indicazioni precise che mancano nei testi dei due dottori. In ogni caso, l'utilizzo delle medesime fonti di Tommaso e di Egidio non diminuisce il valore da accordare a queste autorità, ma ne rivela il carattere di

---

<sup>11</sup> Si può pensare, ad esempio, alla conoscenza degli *enuntiabilia*: cf. D: 38, q. 3, co.

<sup>12</sup> È un caso frequente nella d. 37.

<sup>13</sup> La lettura delle *Sentenze* di Egidio risale agli anni 1272-1273. La mancanza di riferimenti al *De praedestinatione et praescientia* (composto tra il 1286 e il 1289) potrebbe essere dovuta, molto probabilmente, al fatto che l'opera non era ancora terminata quando Giacomo era baccelliere sentenziario.

<sup>14</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'* cit., pp. 271-326.

funzionalità rispetto all'obiettivo prevalentemente teologico-sistematico proprio di un commento sentenziario. Come tutti gli scolastici, Giacomo non è interessato alla ricostruzione storiografica delle fonti e delle dottrine del passato, ma al loro possibile impiego come *rationes* in seno al dibattito contemporaneo.

A livello strettamente dottrinale, ci si imbatte nelle opinioni comuni che, in materia, si possono trovare tanto in Tommaso quanto in Egidio. Si tratta di posizioni dottrinali che, dopo le censure del 1270 e del 1277, dovevano tener conto degli errori condannati dall'autorità ecclesiastica, a motivo dell'impiego sconsiderato della tradizione peripatetica greco-araba<sup>15</sup>.

In generale, le tesi sostenute da Giacomo non sono originali: è possibile tuttavia trovare una coerenza speculativa e una chiarezza espositiva che sono il risultato di un'attenta selezione di testi. I capitoli 2-4 della tesi tentano di presentare dettagliatamente le strutture del mosaico realizzato da Giacomo.

### 3.1 La scienza divina

Per quanto riguarda la prima sezione, la più ampia, a fare da elemento unificante è la nozione dionisiana di preesistenza in Dio di ogni cosa come nella sua causa<sup>16</sup>: a sua volta, la preesistenza nell'intelletto divino rimanda alla causalità agente esercitata da Dio, al quale sono dovuti il venire all'esistenza e il permanere nell'essere di ogni cosa. La scienza divina non è, dunque, il risultato di un'acquisizione dall'esterno a partire da qualcosa di esterno, ma è piuttosto il fondamento dell'attualità esistenziale delle realtà create. Per conoscere ciò che è 'altro' da sé, Dio non ha bisogno che questo 'qualcosa' sia in atto: basta che lo conosca nella Sua propria essenza, in quanto questa è imitabile e partecipabile in molti modi. La scienza divina, anche se considerata in relazione a ciò che è *aliud*, si risolve nell'autoconoscenza divina (Dio conosce se stesso e le altre cose mediante la Sua propria essenza).

---

<sup>15</sup> A questo proposito, nella seconda parte della distinzione 37, sulla localizzazione degli angeli, si può verificare la distanza più evidente da Egidio. Il Viterbese, come Tommaso, afferma che la presenza locale di un angelo non è necessaria (come invece sostiene Egidio, in considerazione della connessione dell'universo, che comporta il contatto di tutte le sue parti, spirituali e corporali). Si potrebbe ravvisare la ragione di questa opzione per la posizione tommasiana nello sforzo di sottrarre le sostanze separate all'errore di quanti ritengono che esse debbano essere presenti in qualche luogo come il motore delle realtà corporali. Cf. *CUP* I, p. 548, n. 473, art. 77: «si esset aliqua substantia separata, que non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo».

<sup>16</sup> La nozione di preesistenza serve per dimostrare che a Dio conviene la scienza (cf. D. 35, I princ., q. 1, co.); essa è utilizzata per dimostrare che Dio conosce *alia a se* (cf. D. 35, I princ., q. 3 e 4, co.); essa serve per mostrare che Dio conosce i singoli (cf. D. 36, I princ., q. 1, co.); essa implica anche la preesistenza in Dio del piano che dispone tutti gli esseri verso il loro fine, vale a dire la provvidenza (cf. D. 39, II princ., q. 1, co.). L'utilizzo di questa nozione non è egualmente frequente all'interno delle sezioni sulla scienza divina nei commenti di Tommaso e di Egidio e neppure all'interno delle questioni dedicate al medesimo argomento nella *Summa* e nel *De veritate*. Giacomo ritorna sulla preesistenza nell'intelletto divino nella sezione sulla volontà, che è strettamente legata a quella sulla scienza.

L'autoconoscenza divina<sup>17</sup> indica il potere divino di creare qualcosa, indipendentemente dal fatto che quella cosa sia effettivamente creata. In effetti, la potenza creatrice di Dio non è limitata a ciò che Egli produce: Egli pensa *uno simplici intuitu* tutto ciò che è in Suo potere pensare, ma non è detto che tutto ciò esista necessariamente, poiché non viene all'essere tutto quanto Dio pensa. La preesistenza nella causa non implica un determinismo che obbliga Dio a produrre tutto quanto è oggetto del Suo pensiero, anche se tutto ciò che è prodotto non è altrimenti da come Dio lo pensa.

Le idee, secondo l'insegnamento di Platone<sup>18</sup> (ripreso dalla tradizione neoplatonica e agostiniana), sono dei principi di conoscenza e di produzione delle cose:

- in quanto principio creativo, l'idea è un *exemplar* che riguarda la scienza pratica e tutte le cose che Dio produce in ogni tempo:
- in quanto principio conoscitivo, l'idea è una *ratio*, che riguarda la scienza speculativa e abbraccia tutte le cose, anche quelle che mai saranno realizzate.

La relazione che Dio stabilisce con gli oggetti del Suo pensiero è allora duplice: essa è una relazione *pratica*, nella misura in cui è finalizzata alla produzione di qualcosa; essa è *speculativa*, nella misura in cui è finalizzata alla conoscenza di tutto ciò che può essere.

La duplice valenza della scienza divina e, dunque, delle idee divine non è simmetrica per Giacomo:

Est autem diligenter notandum quod ydea, proprie loquendo, respicit cognitionem practicam. Ydea enim secundum propriam nominis significationem idem est quod forma. Forma autem semper uidetur importare rationem principii. Et propter hoc potest sic distingui quod ydea dupliciter potest accipi uno modo proprie, secundum nominis significationem prout est forma et sic pertinet solum ad cognitionem practicam; alio modo communiter et large pro ratione uel similitudine. Et sic potest pertinere ad speculatiuam<sup>19</sup>.

In senso proprio, l'idea concerne la scienza pratica e indica soprattutto un *exemplar*: in senso lato, essa può essere compresa come *ratio* o *similitudo*. Giacomo ritorna più avanti su questo concetto utilizzando un testo del *De veritate*:

'ydea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu uel uirtute. Vnde, cum Deus de hiis que facere potest, quamuis non sint facta nec factura, habeat

<sup>17</sup> Secondo Doolan, occorre individuare nel pensiero di Tommaso tre argomenti che dimostrano la conoscenza che Dio ha delle creature: quello della preesistenza, quello teleologico (utilizzato nel commento sentenziario: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co.) e quello della somiglianza (utilizzato nel *De veritate*: cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 3 co.). Il primo di questi argomenti include gli altri due. Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 60-64.

<sup>18</sup> Cf. PLATO, *Phaedo* 99 d 4-102 a 9.

<sup>19</sup> D. 36, II princ., q. 3, co.

cognitionem uirtualiter practicam, relinquitur quod ydea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit. Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas<sup>20</sup>.

L'idea non riguarda solo la conoscenza pratica in atto, dato che Dio può avere una conoscenza *virtualmente pratica* delle cose che può fare, anche se non le farà mai. In Dio, può esserci l'idea di qualcosa che non è stato, che non è e che mai sarà, anche se idee di questo tipo non sono nell'intelletto divino alla stessa maniera delle altre: esse possono essere definite idee indeterminate.

L'esposizione della dottrina delle idee divine in Giacomo è sostenuta, in generale, dai testi della *Summa* (in particolare I, q. 15) e del *De veritate* (q. 3), ma è soprattutto di quest'ultimo che il Viterbese si serve, quando si chiede se le idee si rapportino alla scienza speculativa o piuttosto a quella pratica. Il *De veritate* offre a proposito delle idee divine una sintesi che non è semplicemente una ripresa di quella del commento tommasiano: essa è piuttosto il risultato di una progressiva elaborazione e di un'ulteriore precisazione della dottrina tommasiana, come dimostrato da Gregory Doolan. Nel commento sentenziario, infatti, l'idea viene considerata come appartenente alla conoscenza pratica e a quella speculativa, in quanto *forma* di qualcosa; nel *De veritate*, l'idea è invece in senso generale (*communiter*) una somiglianza formale di qualche cosa e concerne *proprie loquendo* la conoscenza pratica, virtuale o attuale. Ciò vuol dire che le idee sono soprattutto degli *esemplari*<sup>21</sup>. È questa la medesima posizione che si trova nella *Summa* (I, q. 15 a. 3), a eccezione

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 6 co.

<sup>21</sup> G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas*, p. 11.

|   |            |               |  |                               |
|---|------------|---------------|--|-------------------------------|
|   |            | Speculativa → | <i>Idea contemplans</i>                                    |                               |
| <i>Super I Sent.</i><br>d. 36 q. 2 a. 1 co. | Conoscenza |               |  | 'Idea'                        |
|   |            | Pratica →     | <i>Exemplar</i>  |                               |
|   |            |               |  |                               |
|   |            | Speculativa → | di ciò che non è<br>producibile                            | 'Idea', in senso<br>improprio |
|   |            | Speculativa → | di ciò che è<br>producibile, ma non<br>è pensato come tale |                               |
| <i>De veritate</i><br>q. 3 a. 3 co.         | Conoscenza |               |  | <i>Similitudo vel ratio</i>   |
|   |            | Pratica →     | virtualmente pratica                                       |                               |
|   |            | Pratica       |  | 'Idea' o<br>'exemplar'        |

del fatto che, in quest'ultimo caso, la conoscenza pratica alla quale gli esemplari appartengono è considerata unicamente come attuale, ma non come virtuale<sup>22</sup>. È il riferimento alla deliberazione della volontà l'elemento discriminante tra le cose che dovevano, devono e dovranno essere e quelle che non furono, non sono e non saranno.

Giacomo riprenderà e chiarirà questa concezione delle idee nel corso della sua produzione successiva: infatti vi sono altri luoghi delle questioni parigine nei quali egli parla delle idee divine, come, ad esempio, nella q. 15 della *III de quolibet*. Qui egli si interessa della relazione tra l'idea (*idea*) e l'ideato (*ideatum*), precisando che si può considerare questa relazione *secundum rationem unitatis* (e in tal senso rinvia all'assimilazione), *secundum rationem causalitatis* (e in tal senso rinvia alla produzione) e *secundum rationem cognoscibilitatis* (e in tal senso rinvia alla *quidditas*). Nei primi due casi, bisogna che l'idea sia in atto, ma nel terzo basta che sia possibile:

Sed sciendum est quod secundum primum et secundum modum relationis idea respicit ideatum ut est actu ideatum, quia produci et assimilari conveniunt rei ut est actu in se; quamvis forte diceret aliquis non inconvenienter quod huiusmodi relationes possunt accipi non solum secundum actum sed etiam secundum potentiam, prout aliquid dicitur productibile et assimilabile, et productum et assimilatum. Secundum vero tertium modum relationis idea respicit artificiatum non solum ut est actu ideatum, sed etiam ut est possibile in sua causa<sup>23</sup>.

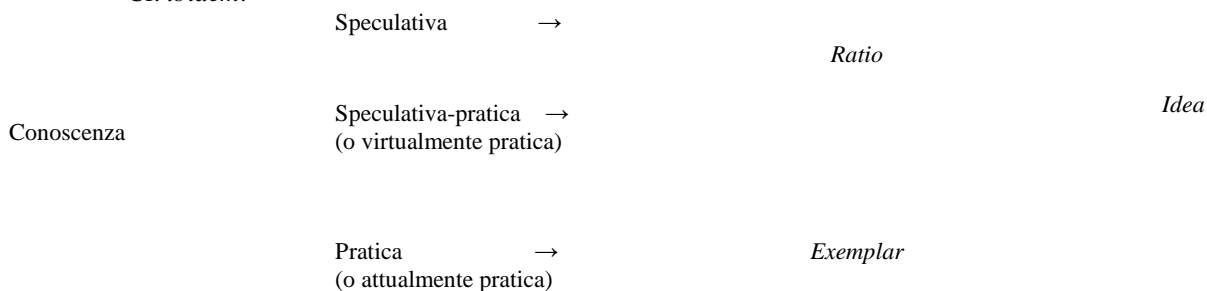
Le idee divine, dunque, si riferiscono a ciò che esiste in atto, se con il termine *idea* si indica ciò a cui una realtà somiglia o ciò che produce quella realtà; ma se con il termine *idea* si indica l'essenza di una cosa così come questa è presente nell'intelletto dell'artigiano, allora essa riguarda tutti gli artefatti, in atto o in potenza nella loro causa.

Ritornando alla d. 36 della *Lettura*, la posizione scelta da Giacomo non dipende da Egidio, che preferisce la medesima posizione 'simmetrica' che si trova nel commentario di Tommaso:

---

→ attualmente pratica

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*:



Secondo Doolan, il passaggio dalla posizione della *De veritate* a quella della *Summa* può essere spiegato alla luce dell'interpretazione della dottrina dionisiana dell'esemplarismo nel *Commento ai Nomi Divini*, dove Tommaso interpreta gli esemplari come *voluntates*.

<sup>23</sup> *III de quolibet*, q. 15, p. 199, 118-125.



quia idea est id quo Deus cognoscit modo quo dictum est et est id ad cuius imitationem alia formantur, cum scire diuinum sit causa rerum inquantum Deus agit per cognitionem, non necessitate nature, idea potest pertinere ad scientiam practicam et speculatiuam<sup>24</sup>.

Il carattere sintetico della *Lettura* non permette, comunque, di verificare fino a che punto Giacomo abbia spinto la dottrina dell'esemplarismo, che, come Pasquale Porro ha scritto,

in senso forte (...) si lega almeno implicitamente alla dottrina della pluralità delle forme, che è in questi stessi anni il grande terreno di scontro tra i francescani e Tommaso<sup>25</sup>.

Dato che la *Lettura* è un'opera giovanile, è abbastanza probabile che, al tempo della sua composizione, Giacomo non avesse ancora messo a fuoco tutti gli aspetti di ciascuna delle questioni discusse e delle dottrine ivi presentate. Esaminando la produzione successiva, ad esempio, è possibile verificare nelle questioni disputate (*quodlibetali* e *de divinis predicamentis*) che Giacomo condivide la dottrina tommasiana dell'unicità della forma sostanziale, che sembra indicare un esemplarismo più moderato di quello francescano. Tuttavia, a livello gnoseologico, diversamente da Tommaso, Giacomo arriverà a identificare le idee divine con le *rationes aeternae* nelle quali si conosce:

beatus Augustinus in pluribus locis ait, quia omnia cognoscimus in luce primae veritatis et in rationibus aeternis. Prima autem veritas Deus est; rationes vero aeternae sunt ideae rerum in Deo<sup>26</sup>.

È questa una dottrina molto diffusa all'interno di una certa tradizione teologica medievale, anche se essa non si trova mai in Tommaso<sup>27</sup>: l'allontanamento dalla posizione tommasiana non sorprende, se si considera che molto spesso Giacomo si distaccherà dalle soluzioni di Tommaso nelle opere della maturità. Un esempio particolarmente interessante è, al riguardo, quello della dottrina dell'astrazione, che nella *Lettura* egli sembra abbracciare<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, co., f. 188vb O.

<sup>25</sup> P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 104.

<sup>26</sup> *I de quolibet*, q. 12, p. 176, 631-634 (cf. anche *ibid.*, p. 167, 363-366: «ab Augustino et Boetio, et aliis antiquis doctoribus, non fit huiusmodi distinctio agentis et possibilis circa intellectum, magis quam circa sensum, nisi quod ipsum Deum dicunt esse agentem principaliter in intellectum»).

<sup>27</sup> Tommaso, che pure ha condiviso la concezione agostiniana delle idee divine come esemplari, non ha mai abbracciato la dottrina agostiniana della conoscenza *in rationibus aeternis*: cf. L. B. GEIGER, *Les idées divines* cit., pp. 64-65 («Il suffit que celles-ci constituent les raisons éternelles de l'intelligence divine, raisons qui sont comme le modèle dont s'inspire l'artisan dans son travail, sans qu'elles soient appelées à illuminer notre connaissance intellectuelle pour lui fournir, à défaut de l'abstraction, les principes de ses jugements»). Giustiniani ha riconosciuto che, a questo proposito, il Viterbese sembra più vicino alla tradizione francescana e all'agostinismo di certi teologi come Enrico di Gand (P. GIUSTINIANI, *Il problema delle idee in Dio* cit., p. 322).

<sup>28</sup> Il Viterbese criticherà questa dottrina nelle quodlibetali successive, sulla base dell'adesione alla dottrina delle *idoneitates* e della *excitatio* esercitata dai sensi sull'attività dell'intelletto.

In generale, la scelta di testi tommasiani rivela la coscienza con la quale Giacomo si accosta a dei materiali che, essendo espressione di un pensiero in evoluzione, a partire dal *Commento alle Sentenze* fino alla *Summa*, non potevano essere utilizzati come fossero equivalenti. La nozione di idea divina è solo uno degli esempi a questo proposito.

### 3.2 La potenza divina

La sezione sulla potenza divina, che abbraccia le distinzioni 42-44, è strutturata intorno a tre temi principali: 1) la potenza divina e la nozione di possibile; 2) la potenza divina e la nozione di infinità; 3) la potenza divina in relazione alle realtà create. Come per Tommaso e per Egidio, il *possibile* viene definito come ciò che non ripugna all'essere. Pensare l'estensione del *potere* come equivalente a quella dell'*essere* significa pensare la possibilità a partire da Dio, che è l'essere assoluto e perfetto, la cui permanenza nell'esistenza non è sottomessa ad alcuna limitazione. L'infinità della potenza divina esige un'infinità che non è solo nella *virtus*, ma anche nella *duratio*:

potentia uel uirtus actiua alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Vtroque autem modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum mensuratur eternitate que 'principio et fine caret'. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. 'In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita'<sup>29</sup>.

Giacomo utilizza un duplice argomento a sostegno della tesi dell'infinità della potenza divina: quello della durata infinta e quello del vigore infinito.

- Poiché la potenza di una realtà dipende dall'essere, bisogna che la sua durata corrisponda a quella dell'essere. Nel caso di Dio, l'essere è misurato dall'eternità<sup>30</sup>, che non ha origine né termine<sup>31</sup>. Il potere di Dio è, dunque, infinito.

<sup>29</sup> D. 43, q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co. e q. 25 a. 2 co.

<sup>30</sup> Cf. D. 38, q. 4, co.: «'Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate mensuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia que sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter'» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 9 co.).

<sup>31</sup> Nel commento sentenziario la distinzione tra eternità ed *aevum* si basa su criteri essenzialmente ontologici: l'eternità si riferisce all'essere che non ha bisogno d'altro e che non è limitato da altro; nella *Summa* Tommaso propone una distinzione che si basa su di un elemento accidentale, vale a dire la concomitanza di operazioni mutevoli (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., pp. 113-114).

- Un agente è dotato di potenza attiva in maniera proporzionale alla forma in virtù della quale esso agisce. Dato che Dio possiede un'essenza infinita, anche la Sua potenza sarà infinita.

Se questo secondo argomento è tratto dalla *Summa* di Tommaso, il primo non trova una precisa corrispondenza né in Tommaso né in Egidio. Quest'ultimo, in effetti, cita l'opinione di Aristotele, secondo il quale l'infinità *in duratione* indica solo la potenza di muovere qualcosa per un tempo infinito e si limita a precisare che questa dottrina è vera solo nella misura in cui essa *sottintende* che un agente che può muovere per un tempo infinito non è mosso né conservato nell'essere da altro:

Hec autem demonstratio si solum superficialiter inspiciatur solum uidetur arguere Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore. Nam si aliqua uirtus in mouendo non lassaretur qua ratione moueret per diem posset mouere per annum et per infinitum tempus, propter quod aliqui crediderunt de intentione Aristotelis et sui Commentatoris esse Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore, sed predicta Philosophi uia requirit ulteriorem intellectum quam uerba sonent. Nam cum sol secundum ipsum per infinitum tempus ista inferiora moueat, si hoc arguere infinitatem uirtutis in corpore esset uirtus infinita, quod est contra Philosophum. Si ergo uia predicta ueritatem habere debet, quod mouens uel habens potentiam ad mouendum in tempore infinito habet uirtutem infinitam, subintelligendum est quod moueat principaliter non ab alio motus nec ab alio in esse conseruatus, et sic solum Deum ponimus infinite potentie, quia alia ab ipso uel mouent mota uel non mouent principaliter, sed secundario et uel ut ab alio in esse conseruata<sup>32</sup>.

Per Giacomo il primo argomento si fonda sulla durata dell'essere, mentre il secondo sulla pienezza dell'essenza. I due argomenti, dunque, rinviano alla costituzione ontologica dell'agente, composto di essere ed essenza, che, in Dio, non sono realmente distinti. Solo Dio è l'essere puramente permanente nell'essere. Tutte le creature cambiano e ciò avviene secondo differenti aspetti: nelle realtà temporali, ad esempio, è l'essere sostanziale a cambiare; nelle realtà cosiddette *aeviternae* la mutabilità non riguarda direttamente l'essere sostanziale, ma tali realtà hanno una certa trasmutabilità attuale o potenziale. I corpi celesti, ad esempio, sono permanenti in relazione all'essere sostanziale, ma essi hanno una certa potenzialità rispetto al luogo (*l'ubi*). Nel caso degli angeli, la mutabilità riguarda gli atti dell'intelligenza e l'uso del libero arbitrio.

---

<sup>32</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 1, co., f. 223rb FG. L'argomentazione di Egidio (che Giacomo utilizza nella questione successiva) si fonda sull'infinità della *virtus* divina: essa non è ricevuta in una materia, non rientra in qualche genere o specie né dipenda della *virtus* di un altro (*ibid.*, 223rb G-va I).

Secondo l'argomento proposto da Giacomo, la durata della potenza non è infinita in ragione della sua azione infinita verso l'esterno, ma in ragione di un modo (*modus*) dell'essere divino, su cui si fonda ogni altra durata. L'argomento dell'infinità nella durata suppone evidentemente la concezione tommasiana dell'eternità che manca di origine e di termine (e Giacomo cita a questo proposito un testo della *Summa*)<sup>33</sup>: il grado di perfezione di un essere non è indipendente dalla sua durata. Ciò che è più perfetto permane più a lungo nell'essere. Questo argomento può essere spiegato soprattutto alla luce di certe suggestioni neoplatoniche che Giacomo ha potuto trarre direttamente dall'*Elementatio theologica* di Proclo<sup>34</sup>, come anche dal commento di Tommaso al *De causis*<sup>35</sup>.

### 3.3 La volontà divina

Per quanto riguarda la sezione riservata all'esposizione della dottrina della volontà divina, essa è strutturata secondo tre nuclei tematici principali: 1) la volontà divina in sé; 2) l'(in)efficacia della volontà di Dio; 3) la conformazione della volontà umana alla divina.

La prospettiva adottata da Giacomo è perfettamente coerente con l'«intellettualismo moderato», che è possibile riscontrare altrove nella *Letture* e che indica la profonda influenza esercitata sul pensiero di Giacomo dal sistema speculativo di Tommaso<sup>36</sup>:

necesse est uoluntatem in Deo esse. Quod ex tribus apparet. Primo quidem quia 'uoluntas consequitur intellectum'. Ostensum est autem supra quod Deus est maxime intelligens, quare 'necesse est ipsum esse maxime uolentem. Secundo quia ipse Deus se ipsum intelligit ut bonum perfectum. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per uoluntatem. Necesse est igitur Deum esse uolentem. Tertio quia, ut supra dictum est, Deus est primum mouens et per suum intellectum mouet. Intellectus autem non mouet nisi mediante appetitu, ut

<sup>33</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co.

<sup>34</sup> Si rimanda alle proposizioni 84 («Omne semper ens infinite potentie est»), 85 («Omne quod semper fit infinitam ipsius fieri habet potentiam») e 86 («Omne enter ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam»). L'*Elementatio* era un'opera ben nota ad Egidio già prima del 1285: cf. G. PINI, *Le letture dei maestri dei frati agostiniani* cit., p. 107.

<sup>35</sup> Si rimanda al commento di Tommaso alle proposizioni 4 e 16 del *De causis*, dove si parla dell'infinità nella durata (vale a dire della permanenza infinita nell'essere) in termini di potenza infinita e una tale potenza d'essere è attribuita a Dio: Dio solo è immutabile nell'essere e non riceve l'essere per partecipazione. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Librum de causis expositio*, prop. 4, p. 30, 12-14: «si enim quod potest magis durare in esse est maioris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est, quantum ad hoc, infinitae potentiae». Cf. *ibid.*, prop. 16, pp. 94, 8-12 e 95, 4-6: «(...) infinita potentia dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in 4<sup>a</sup> propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam. (...) secundum intentionem huius AUCTORIS [Dionysii], hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus».

<sup>36</sup> È una prospettiva che si può trovare anche in Egidio: cf. *De mensura angelorum*, q. 9, co. f. 68vb.

dicitur in III *De anima*. Appetitus autem sequens intellectum est uoluntas. Oportet itaque Deum esse uolentem<sup>37</sup>.

Che la volontà sia un *appetito razionale* – che rimanda al bene conosciuto e da cui dipende un’attività produttiva – e che essa, in Dio, non sia altro dalla Sua essenza è opinione comune e condivisa dai maestri di teologia del XIII secolo. Più problematica appare, invece, la relazione tra il bene appreso (che riguarda un’attività dell’intelletto) e l’atto della volontà. La volontà è davvero libera rispetto al bene appreso? È possibile stabilire una superiorità dell’intelletto e dei suoi atti sulla volontà e sui suoi atti o, invece, bisogna ammettere una superiorità della volontà sull’intelletto? Quando Giacomo, seguendo Tommaso, dice che la *volontà segue l’intelletto*, egli intende dire che la volontà, per quel che concerne la determinazione del suo agire, non produce il suo oggetto (il ‘bene’), ma lo riceve dall’intelletto: è questo un principio appreso a partire dalle realtà spirituali creati e in Dio, nel quale la volontà non è altro dal Suo intelletto, esso significa che la volontà vuole il medesimo contenuto dell’intelletto, che, a sua volta, è la Sua stessa essenza. Bisogna ammettere che la volontà divina non ha altra causa che se stessa, ma ha una *ratio*, che è la bontà divina. In generale, tra intelletto e volontà bisogna riconoscere una reciprocità, una circolarità: ciò si deve al fatto che il bene è primo nell’ordine della causa finale, mentre il vero è primo nell’ordine della causa formale. Ma, in definitiva, la volontà non è senza rapporto con gli oggetti che le vengono presentati dall’intelletto, dal momento che a essa compete perseguire e realizzare il bene appreso<sup>38</sup>. L’eccellenza dell’intelletto e della scienza – di cui Giacomo parla sulla scia di Tommaso – significa che l’atto dell’intelletto, che apprende qualcosa come ‘bene’, precede l’atto della volontà, anche se è essa che realizza il bene appreso. A questo proposito, bisogna precisare che non si trova qui la distinzione tommasiana tra esercizio e specificazione dell’atto<sup>39</sup>; ma Giacomo sembra risolvere la questione della relazione tra intelletto e volontà in questa stessa direzione. La prospettiva adottata è coerente con l’anteriorità riservata nella *Letture alla ratio veri* rispetto alla *ratio boni*:

ratio ueri est prior quam ratio boni, sicut *cognitio naturaliter preedit appetitum*<sup>40</sup>.

Bisogna sottolineare a questo proposito il capovolgimento di questa prospettiva nelle quodlibetali:

---

<sup>37</sup> D. 45, q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 co.; ID., *Compendium theologiae* lib. 1 cap. 32 co.

<sup>38</sup> Per questo motivo Giacomo parla di una superiorità dell’attività intellettuale e conoscitiva sulle altre perfezioni dell’essere: «inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores» (D. 35, I princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.).

<sup>39</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

<sup>40</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 rb. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 16 a. 4 co. Si rimanda all’intero *respondeo*: cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 ra-b.

ratio boni sumitur ex unitate; ratio autem veri ex actualitate. Ratio autem unius est prima ratio omnium rationum quae fundantur in ente, sicut potest haberi a Philosopho, in *IV Metaphysicae*. Unde et post divisionem entis, qua dividitur in decem praedicamenta, prima divisio ipsius est in unum et multa. Et haec sunt prima inter omnia quae consequuntur ens, et quae insunt ei. Et sic ratio unius prior est quam ratio actus, et per consequens ratio boni prior est quam ratio veri. Hinc est quod Plato primam ideam posuit esse ideam unitatis et bonitatis, et sub ipsa collocavit ideam entis, intelligens nomine entis solum illud quod actu est. Unde materiam primam, quae est potentia, vocavit non ens. Et hunc modum sequens beatus Dionysius, in libro *De Divinis Nominibus*, inter divina nomina primo agit de bono, et consequenter de ente<sup>41</sup>.

A partire da questa inversione di tendenza, si può comprendere il passaggio dall'intellettualismo tommasiano a una forma di volontarismo altrettanto moderato: esso è il risultato dell'assunzione di una prospettiva più genuinamente dionisiana (e, più in generale, neoplatonica), in ragione della quale Giacomo avrebbe aderito alla concezione del bene come assolutamente originario rispetto all'essere e, dunque, al vero. Ciò sembra aver determinato in Giacomo una presa di distanza dalla 'metafisica dell'Esodo' che pure aveva condiviso al tempo del baccellierato sentenziario<sup>42</sup>.

#### 4. Conclusione

Recentemente, in un articolo dedicato alla formazione dell'identità culturale dell'Ordine agostiniano nel XIII secolo, Giorgio Pini ha ripreso la più comune ipotesi sul manoscritto VII C 52 della Biblioteca Nazionale di Napoli: l'ipotesi Gutiérrez-Giustiniani. Credendo che esso contenga la forma abbreviata del commento di Egidio al primo libro delle *Sentenze*, Pini ritiene che la mancanza di originalità di quest'opera sia dovuta alla posizione di Giacomo presso lo *studium generale* di Napoli, dove egli era chiamato a rappresentare la teologia ufficiale degli Agostiniani e, dunque, la dottrina del loro principale maestro:

It is in that role [*scil.* of lector in the general *studium* of Naples] that he wrote an *Abbreviatio lecturae super primum Sententiarum Aegidii Romani*. As the title indicates, this is not an original work. (...) Notice that James wrote this work *after* being a master in Paris and after writing the works where he displayed considerable originality in respect of Giles' teachings. Should we interpret this fact as some sort of repentance of a formerly independent pupil in his old age? I do not think so. All becomes clear if we take into account the different position that

1. <sup>41</sup> *I de quolibet*, q. 8, p. 123, 368-379; cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 1, pp. 143, 9-144,

<sup>42</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 1, co., f. 13va-b.

James was occupying and the different audience he was addressing in Paris and in Naples, respectively<sup>43</sup>.

La posizione di Pini non è più sostenibile una volta che l'opera del manoscritto napoletano sia stata identificata con la minuta della lettura di Giacomo del primo libro delle *Sentenze* e dopo aver rilevato che le opinioni del Viterbese dipendono soprattutto da Tommaso, piuttosto che da Egidio. In assenza di riscontri documentali, che permettano di risolvere la questione, si può sostenere che molto probabilmente Giacomo deve aver studiato presso i Domenicani, in un tempo in cui l'Ordine degli Agostiniani non aveva ancora a disposizione uno *studium generale* nella città, essendo lo studio agostiniano successivo al 1288/1289. Fino ad allora, gli Agostiniani studiavano presso i maestri secolari o presso i maestri di altri Ordini religiosi, anche se Egidio era maestro dal 1285 e dottore ufficiale dell'Ordine a partire dal 1287: ciò vuol dire che bisogna pensare al ruolo di Egidio in termini di responsabilità sugli studenti dell'Ordine, una sorta di supervisione, dunque, che comportava il loro accompagnamento nel corso degli studi e la costante vigilanza sulla loro formazione. Bisogna inoltre tener presente che, a partire dal Capitolo di Parigi del 1286, anche i Domenicani dovevano incoraggiare e difendere l'insegnamento di Tommaso, considerato come normativo per i maestri dell'Ordine solo dopo il 1309, in seguito al Capitolo di Saragozza. Sembra abbastanza normale, dunque, che Giacomo abbia utilizzato dei testi di Tommaso e di Egidio come base su cui costruire il proprio corso di lettura delle *Sentenze*. Gli *Statuti* della Facoltà di teologia di Parigi consentivano ai baccellieri di servirsi di *auctoritates* per l'esposizione delle questioni, ma non permettevano di condurre una lettura delle *Sentenze* sugli scritti di altri:

(...) nullus legens Sententias [egat quest]ionem suam aut suum principium per quaternum aut alias in scriptis. Non tamen prohibetur vel inhibetur quin bacalarius possit portare ad cathedram aliquid, ex quo possit si necesse fuerit sibi reducere ad memoriam aliquas difficultates tangentes questionem suam aut argumenta seu auctoritates ad ipsam questionem aut aliquam expositionem pertinentes<sup>44</sup>.

In questa prima fase della formazione didattica, Giacomo non sembra conoscere dottrine di ambiente francescano, con le quali solo più tardi mostrerà grande familiarità, come attestano le successive questioni quodlibetali. Lo stesso vale per le dottrine di Enrico di Gand e di Goffredo di Fontaines<sup>45</sup>.

La 'conversione' di Giacomo a Tommaso (di cui parla Giustiniani) non è, dunque, il risultato di un'evoluzione del pensiero del Viterbese nel senso stretto del termine: l'eredità delle

---

<sup>43</sup> G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., pp. 416-417.

<sup>44</sup> *CUP* II, p. 698, n. 1189 (8) [Statuta Facultatis theologiae].

<sup>45</sup> Per questo sembra improbabile che Giacomo abbia studiato presso Enrico di Gand, come Ypma ipotizza.

dottrine tommasiane era già fortemente presente al tempo della *Lectura* e, se è possibile registrare un uso frequente di posizioni e testi tommasiani nella fase dell'insegnamento napoletano<sup>46</sup>, ciò sembra piuttosto una ripresa di quanto era già presente durante i primi anni della formazione. In generale, bisognerebbe leggere le *quodlibetali* e le questioni de *divinis praedicamentis* prestando maggiore attenzione al loro retroterra tommasiano, mentre, di solito, tali questioni sono spiegate soprattutto alla luce delle dottrine di Egidio Romano, di Enrico di Gand e di Goffredo di Fontaines.

L'evidente prossimità di Giacomo alle posizioni di Tommaso è tale che, come la *Lectura* mostra, il Viterbese mai perde totalmente di vista l'eredità platonizzante e dionisiana di cui lo stesso pensiero tommasiano era portatore e alla quale la 'debuttante' teologia degli Agostiniani s'ispirava, nello sforzo di darsi una precisa identità culturale, soprattutto nel contesto della polarizzazione delle tradizioni domenicana e francescana che, secondo Friedman, come si diceva, si sarebbe determinata intorno al 1285<sup>47</sup>. Di qui (senza troppo enfatizzarle) le piccole *nuances*, che fanno della *Lectura* di Giacomo qualcosa di più che una semplice giustapposizione di testi di Tommaso e di Egidio. In effetti, suggestioni aristoteliche e (neo)platoniche interagiscono nel pensiero di Giacomo, che se ne serve all'occorrenza e con assoluta libertà, allo scopo di sottrarsi alle derive alle quali l'assolutizzazione delle une o delle altre avrebbe potuto esporlo e dalle quali neppure la recente reintegrazione di Egidio sarebbe bastata a preservarlo.

---

<sup>46</sup> È soprattutto il caso della *Summa de peccatorum distinctione*.

<sup>47</sup> R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320* cit., p. 56.



## Résumé

### 1. Introduction

En 1975 Eelcko Ypma, le principal éditeur des oeuvres de l'Ermite de saint Augustin Jacques de Viterbe<sup>1</sup>, publiait dans la revue «Augustiniana» un article dédié à la reconstruction de l'activité littéraire de Jacques, dès le début de sa carrière jusqu'au 1300, année où le maître augustin quittait Paris pour rejoindre Naples comme *lector principalis* du *studium generale* de l'Ordre. Cet article visait à compléter les indications données par David Gutiérrez à l'égard d'huit oeuvres que Ypma estimait composées à Paris entre 1285 et 1300. Parmi les oeuvres analysées par Ypma, il y en a une connue sous le titre de *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani*: comme Gutiérrez, Ypma reconnaissait cette oeuvre comme authentique, mais contrairement à lui (qui estimait l'*Abbreviatio* composée à Naples entre 1300 et 1302) Ypma la plaçait à la période où Jacques était lecteur simple chez un des couvents augustiniens de la province romaine – peut-être celui de la Sainte Trinité de Viterbe (1283-1285). En effet, Ypma comme Gutiérrez ils n'avaient pas à leur disposition une édition de l'*Abbreviatio*<sup>2</sup>, oeuvre transmise dans un seul manuscrit autographe, le VII C 52 de la Bibliothèque Nationale de Naples. Mais cela n'est pas la seule question soulevée par l'*Abbreviatio*, étant donné que le titre a été apposé au recto de la première et au verso la dernière feuille par deux mains successives entre les siècles XV et le XVI.

Le but de ce travail de thèse est d'aborder les questions 'ouvertes' relatives au manuscrit napolitain VII C 52, en essayant d'en donner une plus précise collocation à l'intérieure de l'activité littéraire du Viterbien (chapitre 1) et en présentant l'analyse des distinctions 35-48 sur la science, la puissance et la volonté divines (chapitres 2-4).

L'édition des distinctions est donné en appendice.

---

<sup>1</sup> Jacques de Viterbe est né dans la ville papale de Viterbe vers le 1255 et il est mort à Naples à la fin du 1307 ou au début du 1308. Il a étudié à Paris (1278-1283) avant que l'Ordre eût son propre *studium generale*. Entre 1283 et 1285 il est revenu en Italie comme *lector* chez un couvent de la province romaine des Augustins. En 1285 il est envoyé de nouveau à Paris pour achever les études: d'après les Actes des Chapitres généraux de l'Ordre nous savons qu'il est devenu bachelier formé en 1288, à la fin de trois années d'études (dont deux dédiées à la lecture de la Sainte Écriture et une seule à la lecture des *Sentences*, selon le *cursus studiorum* prévu pour les étudiants des Mendiants). Jacques est devenu *magister in sacra theologia* en 1293 et dans la même année il a succédé à Gilles de Rome comme *magister regens* du *studium* parisien des Augustins, charge qu'il tiendra jusqu'au 1296 ou 1297. En 1300 le Chapitre général de Naples le nomme *lector principalis* du *studium generale* napolitain. Au mois de septembre du 1300, il est nommé archevêque de Bénévent par le Pape Boniface VIII, qui en décembre le nomme archevêque de Naples, ville où il restera jusqu'à la mort.

<sup>2</sup> L'oeuvre n'est pas encore éditée, à l'exception des questions introductives sur la science théologique et de la distinction 36 sur les idées divines.

## 2. *Abbreviatio* ou *Lectura*?

Le manuscrit VII C 52 se compose de 60 feuilles de parchemin, recto/verso. Il est un autographe, sauf que pour le titre et pour certaines des gloses marginales. La première fois qu'on trouve ce titre dans un catalogue des oeuvres de Jacques est à la fin du XVI siècle, dans le catalogue rédigé par l'Augustin Maurizio Terzo de Parma.

Les hypothèses relatives à la période et au lieu de composition de l'oeuvre sont deux, jusqu'ici.

La première est celle de Gutiérrez: elle a été reprise plus récemment par Pasquale Giustiniani. Elle, comme en vient de le dire, estime l'*Abbreviatio* composée à Naples entre 1300 et 1302, quand Jacques était *lector principalis* du *studium* napolitain. On peut réduire cette hypothèse à trois arguments:

- 1) L'argument principal est celui de la pleine conformité des doctrines de l'*Abbreviatio* à celles de Thomas d'Aquin. Cette conformité peut être déduite, selon les partisans de cette hypothèse, de l'utilisation de textes de Thomas, plus nombreux que ceux de Gilles<sup>3</sup>. Une telle position doctrinale, selon Gutiérrez et Giustiniani, ne peut pas remonter aux années de l'enseignement parisien<sup>4</sup>, lorsque Jacques était jeune et il est plus probable qu'il devait se tenir fidèle à l'enseignement de Gilles, son maître et *doctor* officiel de l'Ordre dès le 1287<sup>5</sup>. Néanmoins, le critère doctrinale de la *plena conformitas* aux opinions de Thomas ne correspond pas à ce qui résulte de l'analyse du manuscrit ou d'autres oeuvres de la période napolitaine, même si dans ces oeuvres on peut vérifier une utilisation plus libre de textes et de doctrines thomasiennes (comme dans la *Summa de peccatorum distinctione*).
- 2) Selon Giustiniani, il est fortement improbable que Jacques ait composé une *Abbreviatio* du commentaire sententiaire de Gilles dans les mêmes années où il composait son Commentaire aux *Sentences*, individué par Gutiérrez dans le manuscrit G.V.15 de la Bibliothèque Municipale de Sienne et transmise sous le titre de *Lectura super quattuor Sententiarum*. À cet égard, il ne faut pas oublier que Ypma a démontré que cette *Lectura* n'est pas oeuvre de Jacques de Viterbe, mais d'un auteur du milieu dominicain, peut-être Roman de Rome.

---

<sup>3</sup> Cela n'est pas difficile à vérifier, en considération du fait que en marge au corps du texte on trouve les initiales 'E' et 'T' pour indiquer respectivement les textes de *Egidius*/Gilles et ceux de *Thomas*/Thomas.

<sup>4</sup> Gutiérrez comme Giustiniani ils ne admettent pas d'autres possibilités que la composition à Paris ou à Naples.

<sup>5</sup> C'est à Gilles que les Ermites avaient confié la tâche de donner à l'Ordre une identité culturelle et intellectuelle dont il ne disposait pas encore vers le début des années '80 du XIII siècle.

- 3) La composition de l'*Abbreviatio* à Naples entre 1300 et 1302, chez le *studium* napolitain, serait confirmée par le style et le langage qui sont très clairs et familiers: à ce propos, il faut relever que le langage familier on peut le trouver uniquement dans les questions introductives sur la science théologique, où Jacques invite à retenir l'opinion qu'on juge plus raisonnable. Ce genre de langage serait plus approprié au contexte napolitain qu'à celui parisien: mais, en effet, cet argument n'a aucune valeur, si on considère que le *studium* de Naples était un *studium generale*, exactement comme celui de Paris.

La deuxième hypothèse est celle de Ypma. L'*Abbreviatio* aurait été composée entre 1283 et 1285, lorsque Jacques était lecteur simple chez un couvent de la province romaine de l'Ordre. Ypma écarte l'hypothèse de Gutiérrez, car il estime que un *lector principalis* ne pouvait pas se consacrer à la lecture des *Sentences* et encore moins à celle du commentaire d'autrui, sous la forme d'un abrégé: la tâche du lecteur principal était d'expliquer l'Écriture sainte et de donner des leçons de sujet philosophique. À cet égard, il faut souligner qu'à Naples Jacques a composé oeuvres de différents genres littéraires et pas seulement des ouvrages sur l'Écriture sainte (comme les *Concordantiae Psalmorum David, ad Carolum II regem*) ou des écrits philosophiques (comme le *De perfectione specierum*). On connaît le traité *De regimine christiano* (la plus célèbre parmi ses oeuvres), qui n'est pas lié aux activités d'enseignement ordinaire de Jacques, ayant été produit au sein du conflit entre le Pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel; ou encore, il faut se souvenir de la *Summa de peccatorum distinctione*, qui est une somme 'thématique', très typique du milieu religieux aux siècles XIII et XIV. On pourrait également rappeler les *Sermons*, rédigés dès qu'il fut nommé archevêque de Naples. C'est fortement improbable, cependant, qu'il ait composé une oeuvre qui, par sa nature, était strictement lié à l'activité d'enseignement, mais que ne relèvait pas de sa compétence de lecteur. Pour cette raison Ypma pose la composition de l'*Abbreviatio* avant l'obtention du titre de maître de théologie, mais avant même celle de bachelier sententiaire, étant donné que les règlements de l'Université parisienne s'opposaient à ce que les bacheliers lussent sur les notes d'autrui. C'est pour ça que Ypma pense aux années où Jacques était lecteur simple chez la province romaine.

Or, même si l'argument des compétences du lecteur principal utilisé par Ypma reste valable, il n'implique pas nécessairement la collocation hypotisée par lui. En effet, il semble plus probable que la composition de l'*Abbreviatio* soit postérieure à la réintégration de Gilles dans l'enseignement en 1285 et, en particulier, après la décision de l'Ordre de le nommer théologien officiel des Augustins, en 1287. Il ne paraît pas impossible de placer la composition de l'*Abbreviatio* entre 1287 et 1288 (il s'agit de l'année scolaire où Jacques lisait les *Sentences*, selon la reconstruction biographique d'Ypma): alors, l'*Abbreviatio* pourrait renvoyer directement à la lecture des *Sentences*

par laquelle Jacques s'est préparé à devenir bachelier formé. En effet, les catalogues plus anciens jamais parlent de *Abbreviatio*, mais de *Lectura*, de *Commentarii* et, plus tard, de *Notabilia*, ou *Liber Divisionis super Sententias*. Les oeuvres qui correspondent à ces titres n'ont pas une correspondance documentaire vérifiable: aucun manuscrit ne les a transmises. Il est possible qu'elles aient été perdues; mais il est fortement probable que ces différents titres soient le résultat d'un erreur de transmission du titre d'une même oeuvre relative aux *Sentences*, compte tenu du fait que l'oeuvre qui est conservée dans le ms VII C 52 de la Bibliothèque Nationale de Naples ne présente pas les caractères propres à un abrégé.

Ludger Meier a consacré un article à l'école franciscaine de Erfurt au XV siècle, en individuant une riche tradition d'abrégés du Commentaire des *Sentences* de Bonaventure. Sur la base de cette tradition, il a classifié les formes abrégées en deux catégories, c'est à dire les *abbreviationes brevissimae* et les *abbreviationes breves*. Les premières sont les plus brèves, car elles mentionnent seulement l'opinion de l'auteur auquel elles se réfèrent. Un exemple de ce genre d'abrégés est celui des *Conclusiones* (1290-1294) d'Humbert de Preuilly, un maître cistercien, actif à Paris entre 1290 et 1298. Humbert utilise textes de Thomas et de Gilles: pour le premier livre, le cistercien résume le Commentaire de Gilles; pour les autres trois il abrège le commentaire de Thomas. Mais, contrairement à l'*Abbreviatio*, on ne trouve jamais des textes de Gilles et de Thomas dans le même article ou dans la même question. Parfois, Humbert utilise des autres ouvrages de Gilles, comme dans le prologue où il se sert d'une des ses questions quodlibétiques, en définissant la théologie comme *organum felicitatis*. Mais jamais il mélange des textes de Gilles et de Thomas, comme le fait Jacques, puisque un abrégé utilise seulement des textes du même auteur. Monica Brinzei a hypotisé que l'utilisation du commentaire de Thomas à côté de celui de Gilles dépende du fait que, au moment de la composition des *Conclusiones*, Gilles avait édité seulement le premier livre de son commentaire<sup>6</sup> et, avec toute probabilité, Humbert n'a pas exité à utiliser le commentaire de Thomas pour les autres livres en raison de l'adhésion de Gilles à plusieurs doctrines thomasiennes. De toute façon, l'oeuvre de Jacques n'a pas non plus une structure simple comme celle des *Conclusiones*: elle ne se limite pas à présenter la solution proposée dans le texte résumé, mais elle donne plusieurs arguments *pro* et *contra*, la réponse et les réponses a chacun des arguments, selon une structure qui est typique d'un commentaire sententiaire. C'est plutôt la structure des *abbreviationes breves*, comme, par exemple, le *Super primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio* de Paul de Venice (1405). Mais, si dans les abrégés brefs on peut bien remarquer des traits personnels en relation à sa source, ceci est le résultat de certaines omissions par rapport à l'oeuvre à abrégé et non pas de l'ajout de textes d'autrui. L'oeuvre de Jacques diffère de

---

<sup>6</sup> En effet, Jacques aussi utilise l'*ordinatio* du commentaire de Gilles au premier livre des *Sentences*.

ce genre d'abrégés pour la présence de plusieurs sources (Gilles et Thomas; pour Thomas les oeuvres sont plusieurs et les solutions proposées ne sont pas toujours celles partagées par Gilles, comme on peut vérifier dans la deuxième partie de la distinction 37, *de loco angeli*). En plus, en analysant la structure des 48 distinctions, on trouve qu'elle n'est pas toujours fidèle à celle du commentaire de Gilles; ou encore, même la structure de chaque question ou de chaque article n'est pas la même que celle qu'on trouve dans l'oeuvre de Gilles. Ces différences s'expliquent parfois par la dépendance de Thomas; mais la référence aux écrits de Thomas n'explique pas toute chose. En définitive, du point de vue du contenu comme de celui de la structure, l'oeuvre de Jacques n'est pas assimilable à une forme abrégée, étant donné qu'elle manque de la caractéristique essentielle des abréviations, qui est la référence à un modèle unique.

En revenant au manuscrit, on peut observer que le recto de la première feuille présente une glose dans la marge supérieure. Il s'agit d'une invocation: *Adsit principio Virgo Maria meo*. Cette invocation on peut la trouver sur plusieurs manuscrits de la période scholastique: habituellement elle est due au copiste ou à l'acquéreur, qui demandent aide à la Vierge Marie pour l'oeuvre qu'ils vont commencer<sup>7</sup>. On trouve une telle formule, par exemple, dans trois manuscrits contenant des commentaires aux Sentences (celui de Thomas d'Aquin, celui de Hervé de Nédellec, celui du pseudo-Humbert de Preuilley), mais ces manuscrits ne sont pas des autographes. Au contraire, le manuscrit VII C 52 est autographe et l'invocation pourrait indiquer une demande d'aide en occasion du *principium*, c'est à dire de la leçon inaugurale que le bachelier sententiaire devait tenir au début de son cours de lecture des *Sentences* (selon les Statuts du 1253). En effet, à la fin de la deuxième colonne du verso de la première feuille, on peut observer dans la marge inférieure une glose, qui n'a pas été transcrite par l'éditeur (Giustiniani): «Ista sufficient ad presens. Rengrator uobis et cetera». Ceci est le signe d'un discours qui devait évidemment terminer ici. Ce que l'éditeur avait indiqué comme le prologue d'une abréviation est plutôt le *principium* d'un commentaire: ici Jacques ne se limite pas à mentionner les différentes opinions de Gilles ou de Thomas: il donne aux auditeurs son jugement sur l'opinion qu'on peut considérer comme la plus raisonnable ou probable. Sans doute, le texte est très synthétique et les parties dues directement à Jacques (celles qui ne sont pas des citations directes ou des résumés de Gilles ou de Thomas) ne sont pas nombreuses. Mais ce n'est d'une abréviation qu'il s'agit: le texte semble plutôt une sorte de 'brouillon' utilisé par Jacques pour sa lecture sententiaire, un texte analogue à celui du manuscrit 186 de la Bibliothèque Municipale d'Assise, attribué à Bonaventure. En effet, dans les 48 distinctions qui suivent le *principium* et le *prologus*, on ne trouve plus (en général) une comparaison entre opinions différentes, mais de temps en temps Jacques choisit des textes de Gilles ou de Thomas qu'il utilise comme arguments ou

---

<sup>7</sup> Parfois la prière est adressée à Christ ou à la Sainte Trinité.

comme reponses et, sur la base des questions introductives, on peut supposer que l'opinion donnée dans les textes mentionnés est celle estimée comme la plus raisonnable.

Ce que la tradition connaît comme *Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani* est plutôt la lecture des *Sentences* que Jacques a donné à Paris comme bachelier sententiaire entre 1287 et 1288. On peut fixer la date du *principium* entre le 15 septembre (le jour après la fête de l'Exaltation de la Croix) et le 8 octobre (le jour avant la fête de saint Denis), selon les indications des Statuts universitaires du 1335. Cette *Lectura super primum Sententiarum* correspond à la première phase de rédaction d'un commentaire (celle qu'on appelle la *lectura lecta*), étant donné que souvent plusieurs années pouvaient être exigées avant d'une édition corrigée de la lecture.

Les raisons de l'intérêt pour cette oeuvre sont plusieurs:

- Tout d'abord, la lecture remonte aux années où, selon Russell Friedman, l'opposition entre les traditions dominicaine et franciscaine était déjà établie (à partir de 1285). Cette oeuvre donne des indications très intéressantes sur la *formation de l'identité intellectuelle et culturelle de l'Ordre des Ermites de saint Augustin*: en effet, elle ressent fortement de l'autorité de Gilles, mais de celle de Thomas d'Aquin également. De plus, la présence de doctrines franciscaines dans les oeuvres successives de Jacques donne une idée de la complexité de l'«école augustinienne», qui se présente comme le résultat de la convergence de plusieurs traditions philosophiques et théologiques. La *Lecture* de Jacques peut donner aussi des indications sur la réception des doctrines de Gilles à l'intérieur de son Ordre.
- Encore, la lecture de Jacques donne un témoignage assez singulier de la première phase de composition d'un commentaire sententiaire. Cela est particulièrement significatif dans le cas du Viterbien, en raison du manque d'un commentaire édité, dont on dispose pour des autres théologiens scholastiques. Puisque la *Lecture* est la première oeuvre de Jacques, on pourra également vérifier l'évolution de certaines doctrines, que il va reprendre par la suite.

### 3. Les attributs divins de science, puissance et volonté

La deuxième phase du travail (chapitres 2-4) est dédiée à l'étude d'une section du manuscrit, étant impossible, en raison de sa longueur, une analyse intégrale de la *Lecture* pendant les années du doctorat. C'est pourquoi on a choisi de transcrire et de analyser les quatorze dernières distinctions, de la 35 à la 48: elles correspondent aux distinctions conclusives du premier livre des *Sentences*. Ce sont les questions dédiées à la doctrine des attributs divins de la science, de la puissance et de la volonté. Le choix de ces distinctions a été dû aux suivantes considérations:

- D'abord, l'intention de conduire une analyse sur une section bien délimitée, en soi accomplie et suffisamment étendue pour être significative.

- Ensuite, la conscience de trouver quelqu'un des sujets ici développés dans les successives questions parisiennes (par exemple, la question des idées divines). Ceci est très intéressant pour évaluer le progrès de la pensée du Viterbien.
- Encore, la possibilité de disposer d'une édition et d'une analyse de la distinction 36 sur les idées divines, éditée par Giustiniani en 1979.
- Enfin, la considération que le sujet en question, plus que la doctrine trinitaire, concerne un domaine qui est philosophique non moins que théologique: en effet, selon la perspective chrétienne, la doctrine des attributs divins (qui concerne l'essence divine) se place au niveau des argumentations strictement rationnelles, c'est à dire au niveau du rationnellement démontrable, plutôt que à celui de l'objectivement croyable (comme, par exemple, dans le cas de la doctrine des personnes divines)<sup>8</sup>.

C'est pour ces raisons que on a choisi d'écarter l'étude des distinctions de sujet trinitaire (même si, selon l'occurrence, on en a tenu compte): il s'agit d'une section trop longue (de la 2<sup>a</sup> à la 34<sup>a</sup> distinction) et, en plus, il y a encore des questions sur le Verbe divin pas éditées (sauf que la première, transcrite par Ciriaco Scanzillo en 1972).

Selon les indications méthodologiques qu'on peut deduire du *principium* e du *prologus*, comme on l'a vu, les opinions qui sont présentées comme réponses des questions sont celles que Jacques estime comme les plus raisonnables, les plus probables ou les plus convenables. Même si un tel procédé méthodologique n'est plus explicitement rappelé après le prologue, il sous-tend à la structure de chaque question et article, où la réponse, qui est introduite par une formule comme «Ad istam questionem dicendum est», exprime l'opinion que Jacques partage.

En ce qui concerne les textes de Thomas et de Gilles, dont Jacques se sert, le critère de la raisonnabilité ou de la probabilité est utilisé soit au cas où les opinions des maîtres sont essentiellement différentes<sup>9</sup>, soit au cas où elles concordent en défendant une même these (même si elles se diversifient en raison des arguments utilisés pour la soutenir)<sup>10</sup>. Lorsque les arguments proposés sont les mêmes<sup>11</sup>, il est plausible estimer que la choix soit due à des motifs de nature didactique, en raisons d'un exposé au besoin plus clair ou plus concis<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> C'est pour cette raison que dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin les questions sur les attributs divins précèdent celles sur les personnes divines.

<sup>9</sup> C'est ça le cas de la doctrine de la presence des anges dans un lieu indivisible, doctrine que Jacques partage avec Thomas et qui entraine des omissions dans l'emploi de la source de Gilles: cf. D. 37, II pars, I princ., q. 2, co.

<sup>10</sup> Plusieurs sont les cas à cet égard: dans la q. 1 du *I principale* de la d. 35, par exemple, pour affirmer que la science et l'intelligence conviennent à Dieu, Jacques assemble des textes du commentaire de Gilles, de la *Summa theologiae* et du *Compendium theologiae* de Thomas.

<sup>11</sup> On peut penser, par exemple, à la connaissance des *enuntiabilia*: cf. D. 38, q. 3, co.

<sup>12</sup> C'est un cas fréquent dans la d. 37.

En relation à Gilles, il n'y a qu'une seule oeuvre utilisée par Jacques, c'est à dire le commentaire aux *Sentences*<sup>13</sup>. La situation relative aux oeuvres de Thomas d'Aquin est bien plus complexe, car Jacques utilise son commentaire sententiaire, la *Summa theologiae* (I pars), le *De veritate*, le *Compendium* (I pars). Mais le Viterbien montre de connaître des autres oeuvres thomasiennes aussi; par exemple:

- dans la réponse de la q. 2 du *I principale* de la I partie de la d. 37 on peut identifier une citation du *De humanitate Christi* (un traité présent dans le catalogue de Gilles Emery, comme oeuvre d'incertaine authenticité);
- dans la réponse de la q. 2 du *II principale* de la d. 36, on trouve le syntagme 'imitabilitatis modi' qui Thomas utilise seulement une fois dans la première rédaction de la *Summa contra Gentiles* (lib. 1) et qui est absent chez Gilles.

En relation aux textes de Thomas sélectionnés par Jacques, il semble que la perspective du Viterbien soit analogue à celle des 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'<sup>14</sup>, un recueil de positions thomasiennes qui, selon le redacteur, auraient été mieux formulées dans la *Somme* que dans le commentaire sententiaire. Ce recueil, d'un disciple anonyme de Thomas de la première génération, circulait dans le milieu dominicain parisien à partir du début des années '80 du XIII siècle. Même s'il n'est pas possible de démontrer que Jacques dépende directement de ces atricles – du moment que jamais le Viterbien fait explicitement référence à eux et étant donné qu'il ne préfère toujours la *Somme* au *Commentaire* –, néanmoins il aussi cherche parmi les oeuvres de Thomas (surtout celles de 'synthèse') les réponses à son avis mieux formulées, en montrant une claire conscience du progrès de certaines doctrines thomasiennes.

En relation aux sources anciennes, les auteurs plus cités sont Aristote et Augustin: nulle autre source est ajoutée par Jacques à celles qui sont déjà présentes dans les textes de Thomas et de Gilles, même s'il montre d'en avoir une connaissance directe, en donnant parfois des indications précises, qui manquent dans les textes des deux docteurs. De toute façon, l'utilisation des mêmes sources de Thomas et de Gilles ne diminue pas la valeur de ces autorités, mais en révèle le caractère de fonctionnalité en relation au but théologique-systématique qui est propre aux commentaires sententiaires. Comme tous les scholastiques, en effet, Jacques n'est pas intéressé à la reconstruction historiographique des sources et des doctrines du passé, mais à leur possible usage comme *rationes* au sein du débat contemporain.

Au niveau strictement doctrinal, on peut retrouver ici les opinions communes, partagées par Thomas et par Gilles. Il s'agit de positions doctrinales qui, après les censures du 1270 et du 1277,

---

<sup>13</sup> La lecture des *Sentences* de Gilles remonte, avec toute probabilité, aux années 1271-1273. Le manque d'allusions au *De praedestinatione et praescientia* (qui a été composé entre 1286 et 1295) pourrait être dû, avec toute probabilité, au fait que l'oeuvre n'était pas encore terminée en tant que Jacques était bachelier sententiaire.

<sup>14</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, *Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'* cit., pp. 271-326.



devaient tenir compte des erreurs condamnés par l'autorité ecclésiastique, en raison d'un emploi retenu trop inconsideré de la tradition péripatéticienne gréco-arabe<sup>15</sup>.

En général, les thèses soutenues par Jacques ne sont pas originales: mais on peut bien trouver une cohérence spéculative et une clarté d'exposition qui sont le résultat d'une attentive sélection de textes. Les chapitres 2-4 de la thèse essayent de présenter en détail la structure du mosaïque réalisée par Jacques.

### 3.1 La science divine

En ce qui concerne la première section, la plus longue, son élément unifiant est la notion dionysienne de préexistence en Dieu de toute chose comme dans sa cause<sup>16</sup>: à son tour, la préexistence dans l'intellect divin renvoie à la causalité agente exercée par Dieu, auquel sont dus le venir à l'existence et le demeurer dans l'être de toute chose. La science divine n'est pas, donc, le résultat d'une acquisition à partir de quelque chose d'extérieur, mais elle est plutôt le fondement de l'actualité existentielle des réalités créées. Pour connaître ce qui est 'autre' que Lui, Dieu n'a pas besoin que cela soit en acte: il suffit de le connaître dans Son propre essence, en tant qu'elle est imitable et participable de plusieurs façons. La science divine, même si envisagée en relation à ce qui est *aliud*, se résout dans l'autoconnaissance divine (Dieu connaît soi-même et les autres choses par Son essence).

L'autoconnaissance divine<sup>17</sup> indique le pouvoir divin de créer quelque chose, indépendamment du fait qu'elle soit effectivement créée. En effet, la puissance créatrice de Dieu n'est pas bornée à ce qu'Il produit: Il pense *uno simplici intuitu* tout ce qui est en Son pouvoir de penser, mais ce n'est pas que tout cela doit nécessairement exister, parce que ce n'est pas qu'il vient à l'être tout ce que Dieu pense. La préexistence dans la cause n'implique pas un déterminisme qui

---

<sup>15</sup> À cet égard, dans la deuxième partie de la distinction 37, sur la localisation des anges, on peut vérifier la distance plus évidente de Gilles. Le Viterbien, comme Thomas, affirme que la présence locale d'un ange n'est pas nécessaire (comme plutôt Gilles soutient, en considération de la connexion de l'univers, qui implique le contact de toutes ses parties, spirituelles et corporelles). On pourrait reconnaître la raison de cette option pour la position thomassienne dans l'effort de soustraire les substances séparées à l'erreur de ceux qui estiment qu'elles doivent être présentes en quelque lieu comme le moteur des réalités corporelles. Cf. *CUP* I, p. 548, n. 473, art. 77: «si esset aliqua substantia separata, que non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo».

<sup>16</sup> La notion de préexistence sert pour montrer que à Dieu convient la science (cf. D. 35, I princ., q. 1, co.); elle est utilisée pour démontrer que Dieu connaît *alia a se* (cf. D. 35, I princ., q. 3 e 4, co.); elle sert pour montrer que Dieu connaît les singuliers (cf. D. 36, I princ., q. 1, co.); elle implique aussi la préexistence en Dieu du plan qui dispose tous les êtres vers leur fin, c'est à dire la providence (cf. D. 39, II princ., q. 1, co.). L'utilisation de cette notion n'est pas également fréquente à l'intérieur des sections sur la science divine dans les commentaires de Thomas et de Gilles et non plus à l'intérieur des questions sur le même sujet dans la *Somme* et le *De veritate*. Jacques revient sur la préexistence dans l'intellect divin à l'intérieur de la section sur la volonté, qui est strictement lié à celle sur la science.

<sup>17</sup> Selon Doolan, il faut individuer chez Thomas trois arguments qui démontrent la connaissance que Dieu a des créatures: celui de la préexistence, celui téléologique (utilisé dans le *Commentaire*: cf. THOMAS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 2 co.) et celui de la similitude (utilisé dans le *De veritate*: cf. ID., *De veritate*, q. 2 a. 3 co.). Le premier de ces arguments inclut les deux autres. Cf. G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas* cit., pp. 60-64.

oblige Dieu à produire tout ce qui est objet de Sa pensée, même si tout ce qui est produit n'est pas autrement de comme Dieu le pense.

Les idées, selon l'enseignement de Platon<sup>18</sup> (repris par la tradition néoplatonicienne et augustinienne), sont des principes de connaissance et de production des choses:

- en tant que principe créatif, l'idée est un *exemplar* qui concerne la science pratique et toutes les choses que Dieu produit tous les temps;
- en tant que principe cognitif, l'idée est une *ratio*, qui concerne la science spéculative et elle embrasse toute chose, même ce qui jamais ne sera réalisé dans le temps.

Alors, la relation que Dieu établit avec les objets de Sa pensée est double: elle est une relation *pratique*, dans la mesure où elle est finalisée à la production de quelque chose; elle est *spéculative*, dans la mesure où elle est finalisée à la connaissance de tout ce qui est ou peut être.

La double valeur de la science divine et, donc, des idées divines n'est pas symétrique, chez Jacques:

Est autem diligenter notandum quod ydea, proprie loquendo, respicit cognitionem practicam. Ydea enim secundum propriam nominis significationem idem est quod forma. Forma autem semper uidetur importare rationem principii. Et propter hoc potest sic distingui quod ydea dupliciter potest accipi uno modo proprie, secundum nominis significationem prout est forma et sic pertinet solum ad cognitionem practicam; alio modo communiter et large pro ratione uel similitudine. Et sic potest pertinere ad speculatiuam<sup>19</sup>.

Au sens propre, l'idée concerne la science pratique et elle indique surtout un *exemplaire*: au sens large, elle peut être comprise comme *raison* ou *rassemblement*. Jacques revient peu après sur cette conception, en utilisant un texte du *De veritate*:

'ydea proprie dicta respicit practicam cognitionem non solum in actu, sed in habitu uel uirtute. Vnde, cum Deus de hiis que facere potest, quamuis non sint facta nec factura, habeat cognitionem uirtualiter practicam, relinquitur quod ydea possit esse eius quod nec est, nec fuit, nec erit. Non tamen eodem modo sicut eorum que sunt, uel fuerunt, uel erunt; quia ad ea que sunt, uel erunt, uel fuerunt producenda, determinatur ex proposito diuine uoluntatis, non autem ad ea que nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et sic huiusmodi habent quodammodo indeterminatas ydeas<sup>20</sup>.

L'idée ne regarde pas seulement la connaissance pratique en acte, étant donné que Dieu peut avoir une connaissance *virtuellement pratique* des choses qu'Il peut faire, même si jamais Il ne les fera. En Dieu, il peut y être l'idée de ce qui n'a pas été, de ce qui n'est pas et de ce qui jamais ne

<sup>18</sup> Cf. PLATO, *Phaedo* 99 d 4-102 a 9.

<sup>19</sup> D. 36, II princ., q. 3, co.

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3 a. 6 co.

sera, même si ces idées ne sont pas à la même manière que les autres dans l'intellect divin: on peut les définir des idées indéterminées.

L'exposition de la doctrine des idées divines chez Jacques est soutenue, en général, par les textes de la *Summa* (en particulier I, q. 15) et du *De veritate* (q. 3), mais c'est surtout de ce dernier que le Viterbien se sert, quand il se demande si les idées se rapportent à la science spéculative ou plutôt à celle pratique. Le *De veritate* donne à propos des idées divines une synthèse qui n'est pas simplement une reprise de celle du commentaire thomasiens: elle est plutôt le résultat d'une progressive élaboration et d'une ultérieure précision de la doctrine thomasiens, comme Gregory Doolan a montré. Dans le commentaire sententiaire, en effet, l'idée est considérée comme appartenant à la connaissance pratique et à celle spéculative, en tant que *forme* de quelque chose; dans le *De veritate*, l'idée est plutôt au sens général (*communiter*) une rassemblement formelle de quelque chose et elle concerne *proprie loquendo* la connaissance pratique, virtuelle ou actuelle. Ça veut dire que les idées sont surtout des *exemplaires*<sup>21</sup>. C'est la même position qu'on peut trouver dans la *Somme de théologie* (I, q. 15 a. 3) à l'exception du fait que, en ce dernier cas, la connaissance pratique à laquelle les exemplaires appartiennent est considérée uniquement comme actuelle, mais pas comme virtuelle<sup>22</sup>. C'est la référence à la délibération de la volonté l'élément

<sup>21</sup> G. T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas*, p. 11.

|   |              |   |   |  |                             |
|---|--------------|---|---|--|-----------------------------|
|   |              | Speculative   | → | <i>Idea contemplans</i>  |                             |
| <i>Super I Sent.</i><br>d. 36 q. 2 a. 1 co. | Connaissance |   |   |  | 'Idée'                      |
|   |              | Pratique  | → | <i>Exemplar</i>  |                             |
|   |              |   | → | de ce qui n'est pas<br>producible                                  |                             |
|   |              | Speculative   |   |  | 'Idée', au sens<br>impropre |
|   |              |   | → | De ce qui est<br>producible, mais<br>n'est pas pensée<br>comme tel |                             |
| <i>De veritate</i><br>q. 3 a. 3 co.         | Connaissance |   |   |  | <i>Similitudo vel ratio</i> |
|   |              |   | → | virtuellement<br>pratique  |                             |
|   |              | Pratique  |   |  | 'Idée' ou<br>'exemplar'     |
|   |              |   | → | actuellement<br>pratique   |                             |
|   |              | Speculative   | → |  | <i>Ratio</i>                |
| Connaissance                                |              | Speculative-pratique<br>(ou virtuellement pratique) | → |  | <i>Idea</i>                 |
|   |              | Pratique<br>(ou actuellement pratique)              | → |  | <i>Exemplar</i>             |

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*:

discriminant entre les choses qui devaient, doivent et devront être et celles qui ne furent pas, ni sont, ni seront.

Jacques va reprendre et clarifier cette conception des idées au cours de sa production successive: en effet, il y a d'autres passages des questions parisiennes où il parle des idées divines, comme, par exemple, dans la question 15 de la *III de quolibet*. Ici il s'intéresse de la relation entre l'idée (*idea*) et l'idéat (l'*ideatum*) et il précise qu'on peut considérer cette relation *secundum rationem unitatis* (et en ce sens elle renvoie à l'assimilation), *secundum rationem causalitatis* (et ainsi elle renvoie à la production) et *secundum rationem cognoscibilitatis* (et ainsi elle renvoie à la *quidditas*). Dans le deux premiers cas, il faut que l'idée soit en acte, mais dans le troisième il suffit qu'elle soit possible:

Sed sciendum est quod secundum primum et secundum modum relationis idea respicit ideatum ut est actu ideatum, quia produci et assimilari conveniunt rei ut est actu in se; quamvis forte diceret aliquis non inconveniunt quod huiusmodi relationes possunt accipi non solum secundum actum sed etiam secundum potentiam, prout aliquid dicitur productibile et assimilabile, et productum et assimilatum. Secundum vero tertium modum relationis idea respicit artificiatum non solum ut est actu ideatum, sed etiam ut est possibile in sua causa<sup>23</sup>.

Les idées divines, donc, se réfèrent à ce qui existe en acte, si avec le terme *idée* on signifie celui auquel une réalité ressemble ou ce qui produit cette réalité; mais si avec le terme *idée* on signifie l'*essence* d'une chose comme elle est présente dans l'intellect de l'artisan, alors elle concerne tous les artefacts, en acte ou en puissance dans leur cause.

En revenant à la d. 36 de la *Lecture*, la position choisie par Jacques ne dépend pas de Gilles, qui préfère la même position 'symétrique' qu'on trouve chez le commentaire sententaire de Thomas:

quia idea est id quo Deus cognoscit modo quo dictum est et est id ad cuius imitationem alia formantur, cum scire diuinum sit causa rerum inquantum Deus agit per cognitionem, non necessitate nature, idea potest pertinere ad scientiam practicam et speculatiuam<sup>24</sup>.

De toute façon, le caractère synthétique de la *Lecture* ne permet pas de vérifier jusqu'à quel endroit Jacques ait poussé la doctrine de l'exemplarisme, la quelle, comme Pasquale Porro a écrit,

---

Selon Doolan, le passage de la position du *De veritate* à celle de la *Somme* peut être expliqué en considération de l'interprétation de la doctrine dionysienne de l'exemplarisme dans le *Commentaire aux Noms Divins*, où Thomas interprète les exemplaires comme des *voluntates*.

<sup>23</sup> *III de quolibet*, q. 15, p. 199, 118-125.

<sup>24</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 36, II princ., q. 3, co., f. 188vb O.

in senso forte (...) si lega almeno implicitamente alla dottrina della pluralità delle forme, che è in questi stessi anni il grande terreno di scontro tra i francescani e Tommaso<sup>25</sup>.

Étant donné que la *Lecture* est une oeuvre de jeunesse, il est assez probable que, au temps de sa composition, Jacques n'avait pas encore focalisé tous les aspects de chacune des questions discutées et des doctrines y présentées. En examinant la production successive, par exemple, on peut trouver dans les questions disputées (*quodlibetales* et *de divinis praedicamentis*) le partage de la doctrine thomasiennne de l'unicité de la forme substantielle, qui semble indiquer un exemplarisme plus modéré que celui des franciscains. Mais, au niveau gnoséologique, autrement que Thomas, Jacques arrivera à identifier les idées divines avec les *rationes aeternae* dans les quelles on connaît:

beatus Augustinus in pluribus locis ait, quia omnia cognoscimus in luce primae veritatis et in rationibus aeternis. Prima autem veritas Deus est; rationes vero aeternae sunt ideae rerum in Deo<sup>26</sup>.

C'est une doctrine très diffusée dans une certaine tradition théologique médiévale, mais on ne la trouve jamais chez Thomas<sup>27</sup>: l'éloignement de la position thomasiennne n'est pas étonnant, si on considère que très souvent Jacques se détachera des solutions de Thomas dans les oeuvres de la maturité. Un exemple particulièrement intéressant à cet égard est celui de la doctrine de l'abstraction, que dans la *Lecture* il semble plutôt embrasser<sup>28</sup>.

En général, la choix des textes thomasiens révèle la conscience avec laquelle Jacques s'approche des matériaux qui, étant expression d'une pensée en évolution, à partir du *Commentaire aux Sentences* jusqu'à la *Somme de théologie*, ne pouvaient pas être utilisés de manière équivalente. La notion d'idée divine est un seulement des exemples qu'on peut faire à cet égard.

### 3.2 La puissance divine

La section sur la puissance divine, qui embrasse les distinctions 42-44, est structurée autour de trois thèmes principaux: 1) la puissance divine et la notion de possible; 2) la puissance divine et la notion d'infinité; 3) la puissance divine en relation aux réalités créées. Comme chez Thomas et

<sup>25</sup> P. PORRO, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 104.

<sup>26</sup> *I de quolibet*, q. 12, p. 176, 631-634 (cf. anche *ibid.*, p. 167, 363-366: «ab Augustino et Boetio, et aliis antiquis doctoribus, non fit huiusmodi distinctio agentis et possibilis circa intellectum, magis quam circa sensum, nisi quod ipsum Deum dicunt esse agentem principaliter in intellectum»).

<sup>27</sup> Saint Thomas, qui a partagé la conception augustinienne des idées divines comme exemplaires, n'a jamais embrassé la doctrine augustinienne de la connaissance *in rationibus aeternis*: cf. L. B. GEIGER, *Les idées divines* cit., pp. 64-65 («Il suffit que celles-ci constituent les raisons éternelles de l'intelligence divine, raisons qui sont comme le modèle dont s'inspire l'artisan dans son travail, sans qu'elles soient appelées à illuminer notre connaissance intellectuelle pour lui fournir, à défaut de l'abstraction, les principes de ses jugements»). Giustiniani a reconnu que, en ce qui concerne ce sujet, le Viterbien paraît plus proche à la tradition franciscaine et à l'augustinisme de certains théologiens comme Henri de Gand (P. GIUSTINIANI, *Il problema delle idee in Dio* cit., p. 322).

<sup>28</sup> Le Viterbien critiquera cette doctrine dans les quodlibétiques successives, sur la base de l'adhésion à la doctrine des *idoneitates* et de la *excitatio* exercée par les sens sur l'activité de l'intellect.

chez Gilles, le *possible* est défini comme ce qui ne s'oppose pas à l'être. Penser l'extension du *pouvoir* comme équivalente à celle de l'*être* signifie penser le possible à partir de Dieu, qui est l'être absolu et parfait, dont la permanence dans l'existence n'est soumise à aucune limitation. Alors l'infinité de la puissance divine exige une infinité qui ne soit pas seulement dans la vertu, mais aussi dans la durée:

potentia uel uirtus actiua alicuius agentis dupliciter potest esse infinita, scilicet duratione et uigore. Vtroque autem modo Dei potentia est infinita. Quod enim sit infinita duratione sic patet. Cum enim unumquodque uirtutem sortiatur ex esse oportet quod duratio uirtutis consequeretur durationem essendi. Ostensum est autem supra quod esse diuinum mensuratur eternitate que 'principio et fine caret'. Relinquitur ergo quod et uirtus diuina eternitate mensuretur et sic infinita duratione. Quod autem sit infinita uigore sic patet. 'In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem potentiam habet ad calefaciendum, et haberet utique infinitam potentiam ad calefaciendum id cuius calor esset infinitum. Vnde, cum ipsa diuina essentia per quam Deus agit sit infinita, sequitur quod eius potentia sit infinita'<sup>29</sup>.

Jacques utilise un double argument pour soutenir la thèse de l'infinité de la puissance divine: l'argument de la durée infinie et celui de la vigueur infinie.

- Puisque la vertu d'une réalité dépend de l'être, il faut que la durée de la vertu corresponde à celle de l'être. Dans le cas de Dieu, l'être est mesuré par l'éternité<sup>30</sup>, qui n'a pas ni origine ni fin<sup>31</sup>. La vertu de Dieu est donc infinie.
- Un agent a tant plus de puissance active quant plus il possède la forme en vertu de laquelle il agit. Étant donné que Dieu possède une essence infinie, même sa puissance sera infinie.

Si ce deuxième argument est tiré de la *Somme* de Thomas, le premier ne trouve pas une précise correspondance ni chez Thomas ni chez Gilles. Gilles, en effet, cite l'opinion d'Aristote, selon laquelle l'infinité *in duratione* indique seulement la puissance de mouvoir quelque chose pour un temps infini et il se limite à préciser que cette doctrine est vraie seulement dans la mesure où elle *sousentend* que un agent qui peut mouvoir pour un temps infini n'est pas mê ni conservé dans l'être par autre:

---

<sup>29</sup> D. 43, q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co. e q. 25 a. 2 co.

<sup>30</sup> Cf. D. 38, q. 4, co.: «'Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, eternitate mensuretur, que sine successione existens totum tempus comprehendit, presens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia que sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi presentialiter'» (THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 14 a. 9 co.).

<sup>31</sup> Dans le commentaire sententiaire la distinction entre éternité et *aevum* porte sur des critères essentiellement ontologiques: l'éternité se réfère à l'être qui n'a pas besoin d'autre et qui n'est pas limité par autre; dans la *Somme* Thomas propose une distinction qui porte sur un élément accidentel, c'est à dire la concomitance d'opérations changeantes (P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* cit., pp. 113-114).

Hec autem demonstratio si solum superficialiter inspiciatur solum uidetur arguere Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore. Nam si aliqua uirtus in mouendo non lassaretur qua ratione moueret per diem posset mouere per annum et per infinitum tempus, propter quod aliqui crediderunt de intentione Aristotelis et sui Commentatoris esse Deum habere infinitam potentiam duratione non uigore, sed predicta Philosophi uia requirit ulteriorem intellectum quam uerba sonent. Nam cum sol secundum ipsum per infinitum tempus ista inferiora moueat, si hoc arguere infinitatem uirtutis in corpore esset uirtus infinita, quod est contra Philosophum. Si ergo uia predicta ueritatem habere debet, quod mouens uel habens potentiam ad mouendum in tempore infinito habet uirtutem infinitam, subintelligendum est quod moueat principaliter non ab alio motus nec ab alio in esse conseruatus, et sic solum Deum ponimus infinite potentie, quia alia ab ipso uel mouent mota uel non mouent principaliter, sed secundario et uel ut ab alio in esse conseruata<sup>32</sup>.

Pour Jacques le premier argument porte sur la durée de l'être, alors que le deuxième porte sur la plénitude de l'essence. Les deux arguments, donc, renvoient à la constitution ontologique de l'agent, composé d'être et d'essence, lesquelles, en Dieu, ne sont pas réellement distincts. Seulement Dieu est l'être purement permanent dans l'être. Toutes les créatures changent et elles changent selon des différents aspects: dans les réalités temporelles, par exemple, c'est l'être substantial à changer; dans les réalité qu'on appelle *aeviternae* la mutabilité ne concerne pas directement l'être substantial, mais elles sont de quelque façon transmutables, actuellement ou potentiellement. Les corps célestes, par exemple, sont permanents en relation à l'être substantial, mais ils ont une certaine potentialité en relation au lieu (*l'ubi*). Dans le cas des anges, la mutabilité concerne les acts de l'intelligence e l'usage du libre arbitre.

Selon l'argument proposé par Jacques, la durée de la puissance n'est pas infinie en raison de son action infinie vers l'extérieur, mais en raison d'un mode (*modus*) de l'être divin, sur laquelle est fondé toute autre durée. L'argument de l'infinité dans la durée suppose évidemment la conception thomasiennne de l'éternité qui manque d'origine et de fin (et Jacques cite à cet égard un texte de la *Somme*)<sup>33</sup>: le degré de perfection d'un être n'est pas indépendant de sa durée. Ce qui est plus parfait reste plus longtemps dans l'être. Cet argument peut être expliqué surtout à la lumière de certaines suggestions néoplatoniciennes, que Jacques a pu tirer directement de l'*Elementatio theologica* de Proclus<sup>34</sup> comme du commentaire de Thomas au livre *De causis*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum* d. 43, I princ., q. 1, co., f. 223rb FG. L'argumentation de Gilles (que Jacques utilise dans la question successive) porte sur l'infinité de la *vertu* divine: elle n'est pas reçue dans une matière; elle ne rentre pas dans quelque genre ou espèce; elle ne dépende pas de la *vertu* d'autre (*ibid.*, 223rb G-va I).

<sup>33</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 10 a. 5 co.

<sup>34</sup> Cf. les propositions 84 («Omne semper ens infinite potentie est»), 85 («Omne quod semper fit infinitam ipsius fieri habet potentiam») et 86 («Omne enter ens infinitum est non secundum multitudinem neque secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solam»). L'*Elementatio* était une oeuvre bien connu de Gilles déjà avant le 1285: cf. G. PINI, *Le lettere dei maestri dei frati agostiniani* cit., p. 107.

<sup>35</sup> Cf. le commentaire de Thomas aux propositions 4 et 16 du livre *De causis*, où on parle de l'infinité dans la durée (c'est à dire de la permanence infinie dans l'être) en terme de puissance infinie et telle puissance d'être est attribuée à Dieu: Dieu seulement est immuable dans l'être et ne reçoit pas l'être pour participation. Cf. THOMAS DE

### 3.3. La volonté divine

En ce qui concerne la section réservée à l'exposition de la doctrine de la volonté divine, elle est structurée selon trois thèmes principaux: 1) la volonté divine en soi; 2) l'(in)efficacité de la volonté de Dieu; 3) la conformation de la volonté humaine à la divine.

La perspective adoptée par Jacques est parfaitement cohérente avec l'«intellectualisme modéré», qu'on peut vérifier ailleurs dans la *Lecture* et qui indique la profonde influence exercée sur la pensée de Jacques par le système spéculatif de Thomas<sup>36</sup>:

necesse est uoluntatem in Deo esse. Quod ex tribus apparet. Primo quidem quia 'uoluntas consequitur intellectum'. Ostensum est autem supra quod Deus est maxime intelligens, quare 'necesse est ipsum esse maxime uolentem. Secundo quia ipse Deus se ipsum intelligit ut bonum perfectum. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per uoluntatem. Necesse est igitur Deum esse uolentem. Tertio quia, ut supra dictum est, Deus est primum mouens et per suum intellectum mouet. Intellectus autem non mouet nisi mediante appetitu, ut dicitur in III *De anima*. Appetitus autem sequens intellectum est uoluntas. Oportet itaque Deum esse uolentem<sup>37</sup>.

Que la volonté soit un appetit rationnel – qui renvoie au bien connu et duquel dépend une activité productive – et que en Dieu elle ne soit pas autre chose que Son essence est une opinion partagée par les maîtres de théologie du XIII siècle. Le problème est plutôt celui de la relation entre le bien appris (qui concerne une activité de l'intellect) et l'acte de la volonté. La volonté, est-elle vraiment libre à l'égard du bien appris? Est-ce que on peut établir une supériorité de l'intellect et de ses actes sur la volonté et sur ses actes ou, au contraire, il faut admettre une supériorité de la volonté sur l'intellect? Quand Jacques, suivant Thomas, dit que la *volonté suit l'intellect*, il veut dire que la volonté, en ce qui concerne la détermination de son agir, ne produit pas son objet (le 'bien'), mais le reçoit de l'intellect: c'est un principe appris à partir des réalités spirituelles créées et en Dieu, où la volonté n'est pas quelque chose d'autre que Son intellect, il signifie que ce que la volonté veut est le même contenu de l'intellect, qui, à son tour, est Son propre essence. Il faut admettre que la volonté divine n'a aucune cause, mais seulement une *raison (ratio)*, qui est la bonté divine. En général, entre intellect et volonté il faut sans doute reconnaître une réciprocité, une circularité: cela est dû au fait que le bien est premier dans l'ordre de la cause finale, tandis que le vrai est premier dans l'ordre

---

AQUINO, *Super Librum de causis expositio*, prop. 4, p. 30, 12-14: «si enim quod potest magis durare in esse est maioris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est, quantum ad hoc, infinitae potentiae». Cf. *ibid.*, prop. 16, pp. 94, 8-12 e 95, 4-6: «(...) *infinita potentia* dicitur cuiuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in 4<sup>a</sup> propositione, in quantum scilicet videmus quod ea quae plus durare possunt, habent maiorem virtutem essendi; unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hoc infinitam potentiam. (...) secundum intentionem huius AUCTORIS [Dionysii], hoc *primum infinitum* a quo *omnes virtutes* infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Deus».

<sup>36</sup> C'est une perspective qu'on peut trouver aussi chez Gilles: cf. *De mensura angelorum*, q. 9, co. f. 68vb.

<sup>37</sup> D. 45, q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th.* I, q. 19 a. 1 co.; ID., *Compendium theologiae* lib. 1 cap. 32 co.



de la cause formale. Mais, finalement, la volonté n'est pas sans relation avec les objets qui lui viennent de l'intellect, puisque c'est à elle l'impulsion à accomplir le bien appris<sup>38</sup>. L'excellence de l'intellect et de la science – dont Jacques parle à la suite de Thomas – signifie que l'acte de intellect, qui apprend quelque chose comme 'bien', précède l'acte de la volonté, même si c'est elle qui poursuit et réalise le bien appris. À ce propos, il faut préciser qu'on ne trouve pas ici la distinction thomasienne entre exercice et spécification de l'acte<sup>39</sup>; mais Jacques semble résoudre la question de la relation entre intellect et volonté dans cette direction. La perspective adoptée est cohérente avec l'antériorité réservée dans la *Lecture* à la *ratio veri* par rapport à la *ratio boni*:

*ratio ueri est prior quam ratio boni, sicut cognitio naturaliter preedit appetitum*<sup>40</sup>.

Il faut souligner à cet égard le retournement de cette perspective dans le quodlibetiques:

*ratio boni sumitur ex unitate; ratio autem veri ex actualitate. Ratio autem unius est prima ratio omnium rationum quae fundantur in ente, sicut potest haberi a Philosopho, in IV Metaphysicae. Unde et post divisionem entis, qua dividitur in decem praedicamenta, prima divisio ipsius est in unum et multa. Et haec sunt prima inter omnia quae consequuntur ens, et quae insunt ei. Et sic ratio unius prior est quam ratio actus, et per consequens ratio boni prior est quam ratio veri. Hinc est quod Plato primam ideam posuit esse ideam unitatis et bonitatis, et sub ipsa collocavit ideam entis, intelligens nomine entis solum illud quod actu est. Unde materiam primam, quae est potentia, vocavit non ens. Et hunc modum sequens beatum Dionysius, in libro *De Divinis Nominibus*, inter divina nomina primo agit de bono, et consequenter de ente*<sup>41</sup>.

À partir de cette inversion de tendance, on peut comprendre le passage de l'intellectualisme thomasien à une forme de volontarisme autant modéré: il est le résultat de l'assomption d'une perspective véritablement dionysienne (et plus en général néoplatonicienne), en raison de laquelle Jacques adhérera à la conception du bien comme absolument originaire par rapport à l'être et donc au vrai. Cela semble avoir déterminé en Jacques une prise de distance par rapport à la 'métaphysique de l'Exode' qu'il avait partagé au temps où il était bachelier sententiaire<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> C'est pour cette raison que Jacques parle d'une supériorité de l'activité intellectuelle et cognitive sur les autres perfections des êtres: «inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere uel scire precellere uidetur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores» (D. 35, I princ., q. 1, co.; cf. THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 28 co.).

<sup>39</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

<sup>40</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 rb. Cf. THOMAS DE AQUINO, *S. th. I*, q. 16 a. 4 co. Si rimanda all'interro *respondeo*: cf. D. 8, I pars, I princ., q. 3, co., f. 14 ra-b.

<sup>41</sup> *I de quolibet*, q. 8, p. 123, 368-379; cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus IV*, 1, pp. 143, 9-144, 1.

<sup>42</sup> Cf. D. 8, I pars, I princ., q. 1, co., f. 13va-b.

#### 4. Conclusion

Récemment, dans un article dédié à la formation de l'identité culturelle de l'Ordre des Augustins au XIII<sup>e</sup> siècle, Giorgio Pini a repris la plus commune hypothèse sur le manuscrit VII C 52 de la Bibliothèque Nationale de Naples: l'hypothèse Gutiérrez-Giustiniani. En croyant qu'il contienne la forme abrégée du *Commentaire* de Gilles au premier livre des *Sentences*, Pini estime que la manque d'originalité de cette oeuvre soit due à la position de Jacques chez le *studium* général de Naples, où il représentait la théologie officielle des Augustins et, donc, la doctrine de leur maître principal, Gilles:

It is in that role [*scil.* of lector in the general *studium* of Naples] that he wrote an *Abbreviatio lecturae super primum Sententiarum Aegidii Romani*. As the title indicates, this is not an original work. (...) Notice that James wrote this work *after* being a master in Paris and after writing the works where he displayed considerable originality in respect of Giles' teachings. Should we interpret this fact as some sort of repentance of a formerly independent pupil in his old age? I do not think so. All becomes clear if we take into account the different position that James was occupying and the different audience he was addressing in Paris and in Naples, respectively<sup>43</sup>.

La position de Pini n'est plus soutenable une fois qu'on a identifié l'oeuvre du manuscrit napolitain avec le brouillon de la *lecture* de Jacques sur le premier livre des *Sentences* et qu'on a relevé que les opinions du Viterbien dépendent surtout de Thomas, plutôt que de Gilles. En absence d'épreuves documentaires qui permettent de résoudre la question, on peut soutenir selon toute probabilité que Jacques a étudié chez les Dominicains, aux temps où l'Ordre des Augustins n'avait pas encore à disposition un *studium generale* dans la ville, le *studium* des Augustins étant successif au 1288/89. Jusqu'à cette année, les Augustins étudiaient chez les maîtres séculiers ou chez ceux d'autres Ordres religieux, même si Gilles était maître depuis 1285 et *doctor* officiel de l'Ordre à partir du 1287: ça veut dire qu'il faut penser à la maîtrise de Gilles comme à une forme de responsabilité sur les étudiants de l'Ordre, une sorte de supervision, qui lui demandait de suivre les étudiants pendant les études, en veillant sur leur formation. Mais il faut se souvenir du fait que, à partir du Chapitre de Paris du 1286, même les Dominicains devaient encourager et défendre l'enseignement de Thomas, considéré comme normatif pour les maîtres de l'Ordre seulement après 1309, à la suite du Chapitre de Saragosse. Il paraît assez normal, donc, que Jacques ait utilisé des textes de Thomas et de Gilles comme la base sur laquelle construire son cours de lecture des *Sentences*. Les *Statuts* de la Faculté de théologie parisienne permettaient aux bacheliers d'utiliser des *auctoritates* pour l'exposition des questions, même si ils ne permettaient pas de conduire une lecture des *Sentences* sur les écrits d'autrui:

---

<sup>43</sup> G. PINI, *Building the Augustinian Identity* cit., pp. 416-417.

(...) nullus legens Sententias I[egat quest]ionem suam aut suum principium per quaternum aut alias in scriptis. Non tamen prohibetur vel inhihetur quin bacalarius possit portare ad cathedram aliquid, ex quo possit si necesse fuerit sibi reducere ad memoriam aliquas difficultates tangentes questionem suam aut argumenta seu auctoritates ad ipsam questionem aut aliquam expositionem pertinentes<sup>44</sup>.

Dans cette première phase de formation didactique, Jacques ne semble pas connaître doctrines du milieu franciscain, qu'il montre de connaître seulement plus tard, dans les successives questions quodlibétiques. La même chose vaut pour les doctrines d'Henri de Gand ou de Godefroid de Fontaines<sup>45</sup>.

La 'conversion' de Jacques à Thomas (dont parle Giustiniani) n'est donc pas le résultat d'une évolution de la pensée du Viterbien au sens strict du terme: l'héritage de doctrines thomasiennes était déjà fortement présent aux temps de la *Lecture* et, si on peut enregistrer un fréquent usage de positions et de textes thomasiens dans la phase de l'enseignement napolitain<sup>46</sup>, ceci semble plutôt une reprise de ce qui était déjà présent pendant les premières années de formation. En général, il faudrait lire les *quodlibétiques* et les questions *de divinis praedicamentis* en prêtant plus d'attention à leur arrière-plan thomasiens, tandis que habituellement les questions parisiennes sont expliquées surtout à la lumière des doctrines de Gilles de Rome, de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines.

L'évidente proximité de Jacques aux positions de Thomas est telle que, comme la *Lecture* montre, le Viterbien jamais perd totalement de vue l'héritage platonisant et dionysien dont la même pensée thomasienne était porteuse et à laquelle la 'débutante' théologie des Augustins s'inspirait, dans l'effort de se donner une précise identité culturelle surtout dans le contexte de la polarisation des traditions dominicaine et franciscaine, qui, selon Friedman, comme on le disait, se serait produite vers le 1285<sup>47</sup>. D'ici (sans trop les enphatiser) les petites nuances, qui font de la *Lecture* de Jacques quelque chose en plus qu'une simple juxtaposition de textes de Thomas et de Gilles. En effet, suggestions aristotéliennes et (néo)platoniciennes interagissent dans la pensée de Jacques, qui s'en sert dans les occurrences et avec une absolue liberté, au but d'échapper aux dérives auxquelles l'absolutisation des unes ou des autres aurait pu l'exposer et desquelles même la récente réintégration de Gilles n'aurait pas été suffisante à le préserver.

---

<sup>44</sup> CUP II, p. 698, n. 1189 (8) [Statuta Facultatis theologiae].

<sup>45</sup> C'est pour cette raison qu'il paraît improbable que Jacques ait étudié chez Henri de Gand, comme Ypma suppose.

<sup>46</sup> C'est surtout le cas de la *Summa de peccatorum distinctione*.

<sup>47</sup> R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320* cit., p. 56.