

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

Segreteria di redazione

Coralba COLOMBA

Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Vai al contenuto multimediale



Volume pubblicato con il finanziamento della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

Antonio Petagine

Il fondamento positivo del mondo

Indagini francescane sulla materia
all'inizio del XIV secolo (1300–1330 ca.)





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2160-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2019

Indice

II Introduzione

Parte I

La natura della materia

29 Capitolo I

La materia come entitas positva. L'insegnamento di Giovanni Duns Scoto

1.1. La materia nei testi di Scoto: osservazioni preliminari, 30 – 1.2. La materia come soggetto e come atto, 34 – 1.3. Materia e predicazione: Duns Scoto contro Tommaso d'Aquino, 40 – 1.4. L'attualità della materia nell'unità della sostanza, 45 – 1.5. La materia e la sua divisione in parti, 47 – 1.6. La possibile sussistenza della materia senza la forma, 51 – 1.7. *Ratio Philosophi efficacior est aliis*: con Aristotele, contro Enrico di Gand, 54 – 1.8. Pensare la radice positiva del mondo, 60.

63 Capitolo II

Pura potenza germinale. La materia secondo Pietro Aureolo

2.1. La materia come *purum terminabile*, 63 – 2.2. La coincidenza nella materia tra pura potenzialità e positività ontologica, 69 – 2.3. Contro la nozione di potenza oggettiva, 72 – 2.4. Materia e dimensioni indeterminate, 78 – 2.5. Pietro Aureolo: per una positività "altra" della materia, 84.

87 Capitolo III

Verso una concezione scotista di materia: da Alessandro di Alessandria a Francesco di Meyronnes

3.1. Alessandro di Alessandria e Ugo di Novocastro: la materia

come *entitas positiva*, 89 – 3.2. L'attualità della materia da Giacomo d'Ascoli a Francesco di Meyronnes, 93 – 3.2.1. *Duplices potentes, duplices actus: la rigorizzazione operata dal primo scotismo*, 93 – 3.2.2. *Landolfo Caracciolo: con Duns Scoto, contro Pietro Aureolo*, 100 – 3.2.3. *L'attualità della materia secondo Francesco di Meyronnes*, 104 – 3.3. Stare con Scoto, approfondendolo: agli albori della nozione scotista di materia, 108.

III Capitolo IV

La messa a punto dello scotismo: da Antonio Andrea a Pietro di Aquila

4.1. Antonio Andrea e la "messa a punto dello scotismo", 111 – 4.1.1. *La materia e il suo atto entitativo*, 113 – 4.1.2. *La materia come ricettacolo*, 115 – 4.1.3. *A proposito dell'intelligibilità della materia*, 117 – 4.1.4. *La possibile sussistenza della materia senza forma*, 119 – 4.1.5. *Parti della materia ed estensione pre-quantitativa*, 126 – 4.2. Materia, quantità e divisione in parti secondo Gerardo Odone, 129 – 4.2.1. *L'atto « trascendente » della materia*, 130 – 4.2.2. *Essenza, potenza e sostanzialità della materia*, 133 – 4.2.3. *La materia come quantità indeterminata*, 135 – 4.3. Due maestri scotisti degli anni Trenta: Nicholas Bonet e Pietro di Aquila, 136 – 4.3.1. *Nicholas Bonet: la materia come ente limitato*, 137 – 4.3.2. *Pietro d'Aquila, ovvero l'altro Scotellus*, 139 – 4.4. La nozione di materia nello scotismo: tra fedeltà a Duns Scoto e innovazioni terminologiche e concettuali, 141.

143 Capitolo V

Oltre Scoto: la materia secondo Francesco della Marca, Guglielmo di Ockham e Walter Chatton

5.1. La « terza via » di Francesco della Marca, 143 – 5.1.1. *La natura della materia: in potenza simpliciter, in atto secundum quid*, 143 – 5.1.2. *Oltre Aristotele? L'inversione del rapporto tra materia e corrotibilità*, 147 – 5.2. Guglielmo di Ockham e la « singolarizzazione » della materia, 149 – 5.2.1. *La materia come sostanza singolare in atto*, 149 – 5.2.2. *Il carattere connotativo di potenza e privazione*, 152 – 5.2.3. *Materia e quantità: verso una teoria corpuscolare*, 155 – 5.3. Walter Chatton: un modello « persuasivo » di materia, 160 – 5.4. Le dottrine non scotiste della materia: un bilancio, 163.

Parte II Materia e Spirito

167 Capitolo VI *Tra Gonsalvo di Spagna e Guglielmo di Ware: Duns Scoto e l'ilemorfismo universale*

6.1. Premessa, 167 – 6.2. Duns Scoto e l'ilemorfismo universale: quale rapporto?, 169 – 6.3. La posizione di Duns Scoto nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, 171 – 6.4. Ilemorfismo universale senza materia spirituale: Gonsalvo di Spagna, Duns Scoto e oltre, 176 – 6.5. La svolta di Guglielmo di Ware sulla semplicità delle sostanze spirituali, 180 – 6.6. Semplicità e immaterialità delle sostanze spirituali secondo Duns Scoto, 185 – 6.7. Oltre la composizione ilemorfica: le sostanze spirituali come soggetti, 190.

193 Capitolo VII *Materia spirituale? Il dibattito francescano dopo Scoto*

7.1. Ritornare a Bonaventura? La soluzione di Pietro Aureolo, 193 – 7.2. Contro la materia spirituale, 197 – 7.2.1. *Contro Aureolo: la semplicità delle sostanze spirituali secondo Landolfo Caracciolo, Gerardo Odone e Walter Chatton*, 197 – 7.2.2. *Francesco della Marca: le sostanze spirituali come soggetti immateriali*, 206 – 7.2.3. *La semplicità delle sostanze spirituali secondo Antonio Andrea (?), Francesco di Meyronnes e Guglielmo di Ockham*, 213 – 7.3. Alla ricerca di una soluzione plausibile: le opposte suggestioni di Giovanni Bassolis e di Pietro di Aquila, 218 – 7.3.1. *L'immaterialità plausibile: Giovanni di Bassolis*, 218 – 7.3.2. *La ragionevolezza dell'ilemorfismo universale in Pietro di Aquila*, 224 – 7.4. Soggetti senza materia?, 226.

Parte III Materia e Individuazione

231 Capitolo VIII *Materia e individuazione*

8.1. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino: la materia come radice dell'individuazione, 231 – 8.2. Al di là di materia e forma: l'individuazione secondo Enrico di Gand, 238 – 8.3. Chiamata

re “materia” il principio di individuazione: Giovanni Duns Scoto interprete di Aristotele, 243 – 8.3.1. *Realtà della natura comune e primato ontologico dell’individuo*, 244 – 8.3.2. *Materia e individuazione: Duns Scoto e Aristotele*, 249 – 8.4. La materia, cioè l’*haecceitas*, 256 – 8.5. Contro l’individuazione: Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham, 261 – 8.5.1. *Pietro Aureolo e la sua opposizione al « platonismo » di Scoto*, 261 – 8.5.2. *Guglielmo di Ockham: materia e individuazione*, 266 – 8.6. Tra Bonaventura e Guglielmo di Ware. La materia come concausa dell’individuazione, 267 – 8.7. Considerazioni conclusive, 278.

Parte IV Materia e Cosmologia

283 Capitolo IX *C’è materia nei corpi celesti?*

9.1. La materia dei cieli: un dibattito aperto, 283 – 9.2. Doppia verità? Duns Scoto e la materia celeste, 288 – 9.3. L’immaterialità del cielo da Pietro Aureolo a Giovanni di Bassolis, 293 – 9.3.1. *L’opzione “averroista” di Pietro Aureolo*, 294 – 9.3.2. *Il cielo come subiectum: Francesco di Meyronnes e Giovanni di Bassolis*, 299 – 9.4. La difesa della posizione di Duns Scoto: Antonio Andrea e Landolfo Caracciolo, 301 – 9.5. L’irriducibilità della materia celeste: Alessandro di Alessandria e Pietro di Aquila, 302 – 9.6. L’identità di natura tra la materia celeste e quella sublunare, 305 – 9.6.1. *Ugo di Novocastro e Francesco della Marca: un’unica materia per cielo e terra*, 305 – 9.6.2. *Materia, quantità e Scrittura: la materia celeste secondo Gerardo Odone*, 311 – 9.6.3. *L’esposizione della dottrina più ragionevole: Guglielmo di Ockham e Walter Chatton*, 313 – 9.7. Considerazioni conclusive, 315.

319 Conclusioni

325 Bibliografia

359 Indice dei nomi

369 Indice dei manoscritti

Introduzione

Il mondo di cui facciamo esperienza è segnato dal divenire: le realtà che ci circondano si modificano, cambiano di luogo, vengono all'essere e si corrompono. L'esigenza di comprendere e spiegare questi fenomeni è uno dei motori dell'indagine filosofica, fin dalle sue origini. Lo stesso Aristotele se ne mostra consapevole, quando nella *Fisica* illustra i risultati raggiunti dai filosofi che lo hanno preceduto, circa le cause e i principi dell'universo: a prescindere dalle peculiarità di questo o quell'autore, appariva ormai acquisita, ai suoi occhi, l'idea che alla base del movimento, come di ogni trasformazione fisica, ci fosse il passaggio da un contrario all'altro¹.

Riconosciuto il merito di quest'acquisizione, Aristotele ritiene però che essa non sia ancora sufficiente: bisognerebbe infatti tenere in considerazione il fatto che quando un agente naturale provoca una trasformazione o genera una qualche entità, parte sempre da qualcosa di preesistente, altrimenti ci troveremmo di fronte ad un passaggio contraddittorio dal nulla all'essere e viceversa. Per questa ragione, nel primo libro della *Fisica*, Aristotele spiega che a fondamento di ogni divenire debba esserci un *soggetto*, che permanga stabilmente "al di sotto" del passaggio tra i contrari². In virtù di questa assunzione, i principi intrinseci del divenire non possono che essere tre, ovvero il soggetto e i due principi che fanno da contrari, che Aristotele chiama "privazione" e "forma"³.

Chiarito questo punto, lo Stagirita distingue il soggetto di mutamenti come l'alterazione, il moto locale o l'accrescimento da quello che sottostà alla generazione e alla corruzione. Nel primo caso, il soggetto è sempre una sostanza: il cambiamento da ignorante a colto, ad esempio, ha per soggetto l'uomo, che passa finalmente dalla mancanza (privazione) di cultura (che è una certa forma) al suo possesso⁴; nel caso della generazione e della corruzione, è la sostanza stessa a venire

1. Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, A 5–6, 188a19–189b30; Ivi, A 7, 191b10–34.

2. Ivi, A 7, 189b30–191a22.

3. Ivi, A 7, 190b29–191a3; Ivi, A 9, 192a1–15.

4. Ivi, A 7, 190a1–13.

all'essere o a venir meno. Su che cosa si fonderà allora una tale forma di divenire? Aristotele ritiene che anche alla base della generazione e della corruzione debba esserci una qualche "natura che fa da soggetto": essa sarà ad un tempo tanto indeterminata da ricevere dalla forma a cui sottostà l'atto sostanziale e tanto reale da costituirsi come genuino principio fisico. Per afferrare questo tipo di soggetto, Aristotele invita a pensare al modo in cui un qualsiasi materiale informe si trasforma in una certa cosa: come il letto viene dalla trasformazione del legno e la statua da quella del bronzo, così le sostanze vengono dalla trasformazione di un tale soggetto/sostrato, operata da un qualche agente naturale⁵. È in questo modo che, tra le pagine della *Fisica* di Aristotele, è nata la nozione di materia (*hyle*), che tanta parte avrà nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico occidentale.

Il presupposto teorico di questa operazione sta dunque nella possibilità di estendere la terna "soggetto–privazione–forma", per analogia, a qualsiasi forma di movimento. La ferma convinzione di poter risolvere, in questa maniera, il problema della determinazione dei principi del divenire fisico, non impediva ad Aristotele di prendere atto di una difficoltà, insita nel fatto stesso di considerare la materia come un certo "soggetto". A partire dalle *Categorie*, egli aveva infatti presentato la sostanza individuale come il modo d'essere principale, giustificando un tale primato precisamente sul fatto che la sostanza è in grado di costituirsi come il soggetto ultimo di inerenza e di predicazione di tutte le altre categorie⁶. Ora, sebbene nella *Fisica* Aristotele abbia applicato la nozione di "soggetto" alla materia soltanto per estensione, rimane il fatto che egli ha compiuto una tale operazione per mettere la materia a fondamento della forma più radicale di mutamento fisico, quale è la generazione della sostanza individuale. Questo non dovrebbe allora indurci a considerare la materia come l'entità ontologicamente più primitiva, e quindi come

5. « La natura che fa da sostrato, inoltre, è conoscibile per analogia. In effetti, così come il bronzo si rapporta alla statua, o il legno al letto o la materia e ciò che è informe, prima di avere la forma da qualcosa che ha già la forma, in quello stesso modo la materia sta in rapporto alla sostanza, cioè all'individuo e a ciò che esiste » (ARISTOTELES, *Physica*, trad. L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007, A 7, 191a7–12, p. 37).

6. Cfr. ARISTOTELES, *Categoriae*, 5, 2a13–14, 2b13. Si vedano anche Id., *Metaphysica*, Δ 8, 1017b23–26; Z 3, 1028b36–1029a2. Come ha scritto Enrico Berti: « La peculiarità del soggetto è che esso è condizione dell'esistenza di tutte le altre cose, cioè di quelle che non sono soggetto, perché "è impossibile che queste esistano separatamente da ciò in cui sono" » (E. BERTI, *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 25–52: 28). Nell'ultima frase, Berti ha citato *Categoriae* 2, 1a25.

la più genuina e più fondamentale sostanza, a cui tutte le altre realtà andrebbero ricondotte? Nella *Metafisica*, Aristotele invita a non cedere alla tentazione di tirare questa conclusione, avvisando che l'essere soggetto è certamente un carattere distintivo della sostanza, ma non l'unico: in senso primario, "sostanza" è ciò che, oltre ad essere soggetto, risulta anche un che di ben determinato e di separabile. Dato che la materia è informe e non potrebbe sussistere in alcun modo senza l'unione con una qualche forma, essa risulterà "sostanza" in un senso meno proprio di quanto non lo siano la forma e il composto⁷.

Estendendo analogicamente la nozione di soggetto dalla sostanza individuale alla materia, Aristotele ha certamente operato una sorta di chiasmo: nel mutamento accidentale, infatti, la sostanza è il soggetto delle altre categorie in virtù della sua consistenza ontologica e della sua determinatezza; la materia invece viene indicata come il soggetto della generazione e della corruzione per il motivo opposto, ossia per il fatto di essere un'entità potenziale, totalmente indeterminata, e per questo capace di "sottostare" ricettivamente alla pienezza dell'atto sostanziale⁸. In tal modo, più che chiudere la questione dei principi del divenire fisico e della costituzione ontologica degli enti, Aristotele l'ha riaperta su nuove basi: è possibile precisare meglio la natura della materia? Come coniugare le sue indeterminatezze con la funzione di soggetto ultimo e fondamentale del divenire fisico? E con quella di componente essenziale del composto? E che rapporto sussiste esattamente tra materia e potenza?

Secondo alcuni studiosi, la posizione stessa di questi problemi verrebbe del tutto evitata, se si riconoscesse che Aristotele ha concepito quella di materia come una nozione funzionale: con "materia", infatti, egli non avrebbe inteso una certa entità, bensì un ruolo, svolto di volta in volta da qualcosa che si trova a fungere da soggetto della generazione o della corruzione di una certa sostanza⁹. In tal senso, la nozione di materia — in particolare quella di *materia prima* — che tanta parte ha avuto nel dibattito tardo-antico e medievale, non sarebbe stata altro che

7. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a7–30.

8. Cfr. Ivi, Z 13, 1038b4–6; Ivi, Θ 7, 1049a27–30 e 1049a34–b1; Ivi, Θ 8, 1050a15–16; Id., *Physica*, A 7, 190a31–b1; Id., *De generatione et corruptione*, A 3, 318a27–35.

9. Cfr. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 110–140, 209–214; B. JONES, *Aristotle's Introduction of Matter*, « Philosophical Review » 83 (1974), pp. 474–500.

un prodotto della posterità di Aristotele, frutto di un'incomprensione¹⁰. Altri studiosi hanno però rilevato — a ragione, a nostro avviso — che la pura funzionalità della nozione di materia potrà anche apparire una valida soluzione a livello *teorico*, ma non appare del tutto convincente a livello *esegetico*: non mancano testi in cui Aristotele sembra presentare la materia come una certa realtà o “natura”, dotata di una sua propria identità e caratterizzata dalla capacità di permanere “sotto” alla generazione e alla corruzione delle singole sostanze¹¹.

In effetti, pur senza ignorare un certo uso logico-funzionale della nozione di materia, gli autori medievali che porremo al centro della nostra attenzione si sono misurati con l'idea che le trasformazioni fisiche che caratterizzano il nostro universo, e che lo rendono proprio quello che abbiamo sotto ai nostri occhi, abbiano alla loro base un *fondamento positivo*, un preciso livello di realtà, di cui hanno cercato di comprendere al meglio la natura e il ruolo giocato nella trasformazione e nella costituzione degli enti.

Lo sviluppo di *questa* idea ha conosciuto un momento di sviluppo decisivo nel dibattito che è intercorso tra i maestri francescani dei primi trent'anni del XIV secolo, oggetto di questo studio. Per comprendere il valore e la peculiarità delle indagini condotte da questi autori — e per collocarle al meglio nel più ampio quadro dello sviluppo della nozione occidentale di materia — è opportuno riconoscere innanzitutto che i maestri del XIV secolo avevano ricevuto dal secolo precedente una ricca eredità speculativa: stimolato in maniera inedita dalla « riscoperta di Aristotele »¹², il mondo latino del XIII

10. Cfr. W. CHARLTON, *Did Aristotle Believe in Prime Matter?*, « Appendix » to *Aristotle's Physics. Book I and II*, translated with Introduction and Notes by W. Charlton, Clarendon, Oxford 1970, pp. 129–145.

11. Si vedano in tale senso le osservazioni di L. CENCILLO, *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Luis Vives », Madrid 1958, pp. 44–62 e 132–136; A. CODE, *The Persistence of Aristotelian Matter*, « Philosophical Studies » 29 (1976), pp. 357–367; W. BRENNER, *Prime Matter and Barrington Jones*, « New Scholasticism » 50 (1976), pp. 223–228; S. NATOLI, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 94. Secondo Heinz Happ e Vincenzo Belmonte, per comprendere adeguatamente la nozione aristotelica di *hyle*, non si dovrebbe trascurare il debito che Aristotele, suo malgrado, ha contratto con il platonismo. Cfr. H. HAPP, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, De Gruyter, Berlin–New York 1971, pp. 122–130, 256–273, 559–677, 704–712 e 803–804; V. BELMONTE, *Prima Materia*, Roma 1972, pp. 43–45.

12. Cfr. J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, trad. A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2003.

secolo aveva non solo variamente assimilato il *corpus aristotelicum* — insieme ad importanti testi della tradizione greco-araba — ma aveva anche generato nuove sintesi filosofico-teologiche, con cui i maestri successivi non poterono fare a meno di misurarsi. Basti pensare alle speculazioni di autori come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio e Pietro di Giovanni Olivi, Egidio Romano ed Enrico di Gand.

Il modo in cui il XIV secolo si è potuto costituire come cruciale periodo-cerniera tra il « decollo scientifico dell'Occidente », avvenuto con la nascita delle Università¹³, e l'avvento della rivoluzione scientifica di matrice galileiano-newtoniana, è stato messo in luce *in primis* dalle pioneristiche ricostruzioni di Pierre Duhem e Anne-liese Maier¹⁴; quindi da studi più recenti, che hanno ulteriormente precisato l'apporto dato dagli autori di tale periodo alla ricerca filosofico-scientifica sulla natura¹⁵. Per quanto riguarda le specifiche

13. L'espressione è di Luca Bianchi: cfr. L. BIANCHI, *Le università e il « decollo scientifico » dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII–XIV*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1997, pp. 25–62.

14. Cfr. P. DUHEM, *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, in particolare i voll. 6–9, Hermann, Paris 1954–1958; A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949–1958; Id., *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964–1977 (L'edizione postuma dell'ultimo volume è stata curata da Agostino Paravicini Bagliani). In concomitanza con questo genere di studi, è sorta la nota *querelle* circa la continuità o discontinuità tra la scienza medievale e quella moderna, che ancora di recente è stata ripresa e riformulata. Per una sintetica ricostruzione del dibattito storiografico tra “continuisti” e “discontinuisti”, si vedano in particolare L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma–Bari 1990, pp. 33–35 e F. ZANIN, *L'analisi matematica del movimento e i limiti della fisica tardo-medievale. La ricezione della Prospettiva e delle Calculationes alla Facoltà delle Arti di Parigi (1340–1350)*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 9–17. Una recente riedizione della *querelle* è rintracciabile nel botta e risposta tra André Goddu e Francesco Bottin, sulla rivista *Dianoia*: se Goddu ripropone, in un certo modo, il paradigma continuista, Bottin sostiene che quello della discontinuità o continuità tra scienza medievale e moderna è un problema mal posto: oltre all'evidente rischio di applicare agli autori medievali una prospettiva anacronistica, un tale dilemma implicherebbe l'idea che lo sviluppo scientifico non possa che andare in un'unica direzione destinalmente predefinita. Cfr. A. GODDU, *Filosofia della natura medievale e scienza moderna: continuità e rivoluzione*, « *Dianoia* » 8 (2003), pp. 37–63; F. BOTTIN, *Continuismo o discontinuismo nella scienza medievale? Un falso problema*, Ivi, pp. 65–80.

15. Si vedano al riguardo alcune notevoli raccolte di studi: P.K. MACHAMER, R.G. TURNBULL (ed. by), *Motion and Time, Space and Matter. Interrelations in the History of Phi-*

indagini intorno alle concezioni medievali della materia, esse sono state piuttosto marginali fino agli anni Ottanta del XX secolo¹⁶; negli ultimi decenni, invece, tali indagini hanno preso piede, grazie soprattutto ai lavori di Antonio Pérez-Estévez¹⁷, Adriana Caparello¹⁸,

losophy and Science, Ohio State University Press, Columbus 1976; S. CAROTI, P. SOUFFRIN (éd. par), *La Nouvelle Physique du XIV^e siècle*, Olschki, Firenze 1997; C.H. LEIJENHORST, C.H. LÜTHY, J.M.M.H. THIJSSSEN (ed. by), *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Brill, Leiden 2002; J. BIARD, S. ROMMEVAUX (éd. par), *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à E. Grant*, Brepols, Turnhout 2012; G. FEDERICI-VESCOVINI, O. RIGNANI (a cura di), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII–XIV ai postcartesiani*, SISMEI–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008 (Micrologus Library, 24); C. GRELLARD (éd. par), *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004; C. GRELLARD, A. ROBERT (ed. by), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009; D.C. LINDBERG, M.H. SHANK (ed. by), *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *Medieval Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Significativi appaiono, al riguardo, anche i lavori di sintesi compiuti da Alistair Crombie, Marshall Clagett ed Eward Grant. Cfr. A.C. CROMBIE, *The History of Science from Augustine to Galileo*, Dover, New York 1995; M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, The University of Wisconsin Press, Madison 1968; ID., *Studies in Medieval Physics and Mathematics*, Variorum Reprints, London 1979; E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1996; ID., *Planets, Stars, & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1994; ID., *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010.

16. Si può segnalare, in controtendenza, E. BLOCH, *Zweiter Kursus: Die Lehren von der Materie, die Bahnungen ihrer Finalität und Offenheit*, in ID., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, pp. 132–315; ID., *Avicenna und die aristotelische Linke* (1952), in IVI, pp. 479–546. Oltre agli studi di Bloch, vanno certamente segnalati i saggi contenuti in E. McMULLIN (ed. by), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1965 e la monografia di A. PÉREZ-ESTÉVEZ, *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1976.

17. A. PÉREZ-ESTÉVEZ, *Materia y generación en Tomás de Aquino*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 24 (1997), pp. 5–24; ID., *La materia. De Avicenna a la Escuela Franciscana*, Ediluz – Editorial de la Universidad del Zulia, Maracaibo 1998; ID., *La materia prima como fundamento de la naturaleza en la Edad Media (tres lecturas de la hyle aristotelica)*, «Veritas» 44/3 (1999), pp. 593–606; ID., *Entidad de la Materia Prima en Tomás de Aquino. ¿Es la materia prima tomista un ente de razón?*, in L.A. DE BONI, R.H. PICH (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2004 (Coleção Filosofia, 171), pp. 463–487.

18. Cfr. A. CAPARELLO, *Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo*, «Doctor Communis» 48 (1995), pp. 157–180; EAD., *La materia nella dottrina della*

Anna Rodolfi¹⁹, Catherine König-Pralong²⁰ e Tiziana Suarez-Nani²¹. Anche noi ci siamo inseriti in questo filone di ricerche, attraverso alcuni studi concernenti la concezione di materia elaborata da diversi autori, operanti tra il XIII e il XIV secolo²².

Un indice della rinnovata importanza riconosciuta al dibattito medievale sulla materia può essere ravvisato nell'uscita, nell'anno 2007, del settimo numero della rivista *Quaestio*, dedicato monograficamente allo sviluppo della nozione di materia nell'arco dell'intera storia della filosofia occidentale e in cui una parte consistente di contributi verte sul dibattito medievale²³. Emblematico ci sembra, poi, il modo

causalità in Roberto di Lincoln, in J. MARENBOON (ed. by), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 57–71.

19. Cfr. A. RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004; EAD., *L'idea di materia in Dio. Essenza ed esistenza della materia nel dibattito teologico nella seconda metà del XIII secolo*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 317–337; EAD., *Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia*, in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éd. par), *Pierre de Jean Olivi — Philosophe et Théologien*, De Gruyter, Berlin 2010 (Scriinium Friburgense, 29), pp. 253–293.

20. Cfr. C. KÖNIG-PRALONG, *La causalité de la matière. Polémiques autour d'Aristote au XIIIe et XIVe siècle*, « Revue Philosophique de Louvain » 97 (1999), pp. 483–509; EAD., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris 2005, pp. 130–243.

21. Cfr. T. SUAREZ-NANI, *Introduction à PIERRE DE JEAN OLIVI, La matière*, texte latin introduit, traduit et annoté par T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio, Vrin, Paris 2009, pp. 7–48; EAD., *La matière et l'esprit. Études sur François de La Marche*, Éditions du Cerf-Academic Press, Paris-Fribourg 2015; T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (éd. par), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe–XVIe siècles)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017.

22. Cfr. A. PETAGINE, *Aporie del subiectum. La critica di Alberto Magno alle concezioni della materia di David di Dinant e di Platone*, « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica » 99 (2007), pp. 609–654; ID., *La materia come ens in potentia tantum. Tra la posizione di Sigieri di Brabante e la critica di Pier di Giovanni Olivi*, in KÖNIG-PRALONG, RIBORDY, SUAREZ-NANI (éd. par), *Pierre de Jean Olivi*, pp. 295–323; ID., *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Academic Press, Paris-Fribourg (Suisse) 2014; ID., *Matter as Positive Being: John Duns Scotus and Peter Auriol*, « Medioevo » 41 (2016), pp. 139–168; ID., *La materia come altro dallo spirito nel dibattito francescano dell'inizio del XIV secolo*, in C. MARTELLO, A. VELLA (a cura di), *Anima e corpo nella Filosofia Medievale. Atti del Convegno di Studi, Catania: 19 ottobre 2015*, A&G-CUECM, Catania 2017, pp. 115–140; ID., *La matière est-elle un étant positif? La réponse de Jean le Chanoine*, in SUAREZ-NANI, PARAVICINI-BAGLIANI (éd. par), *La matière*, pp. 173–190.

23. Cfr. C. ESPOSITO, P. PORRO (a cura di), *Quaestio 7* (2007). *La materia*, Brepols, Turnhout 2007. Un discorso analogo può essere fatto per la dedizione del XIII

in cui Robert Pasnau ha strutturato nel 2011 un'ambiziosa monografia, dal titolo *Metaphysical Themes*: egli ha preso come peculiare unità storica il periodo che va dal 1274 al 1671, e ha posto proprio il dibattito sulla materia, avente per protagonisti diversi autori della prima parte del XIV secolo, come un momento essenziale per lo sviluppo di altre fondamentali tematiche fisico-metafisiche, quali l'identità della sostanza e degli accidenti, la quantità e l'estensione, l'unità e la molteplicità²⁴.

All'interno di un tale rinnovato quadro di studi medievali sulla materia, non è certamente mancato l'interesse per le dottrine sostenute, in questo ambito, dai maestri francescani. È facile osservare, al riguardo, che gli studiosi hanno dedicato gran parte della loro attenzione agli autori del XIII secolo, fino a Duns Scoto²⁵, mentre la ricostruzione di quanto hanno sostenuto quelli del secolo successivo appare ancora lacunosa e frammentaria²⁶. Con il nostro lavoro, vorremmo compiere un passo per colmare questa lacuna, fornendo una prima complessiva ricostruzione del modo in cui i maestri fran-

Convegno Internazionale dell'ILIESI alla nozione di materia. Cfr. D. GIOVANNOZZI, M. VENEZIANI (a cura di) *Materia. XIII Colloquio internazionale del Lessico Internazionale Europeo*. Roma, 7-9 gennaio 2010, Olsckhi, Firenze 2011.

24. Cfr. R. PASNAU, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Clarendon, Oxford 2011.

25. Oltre ai già citati studi di Pérez-Estévez, Anna Rodolfi e Catherine König-Pralong, possiamo segnalare il lavoro di Michael Sullivan, che ha fornito un'efficace ricostruzione complessiva delle posizioni fino a Duns Scoto: cfr. M.B. SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*. A Dissertation, Catholic University of America, Washington D.C. 2010. Uno spaccato significativo emergeva già negli studi di Dorothea Sharp e Riccardo Zavalloni, sebbene non dedicati esclusivamente alla nozione di materia. Cfr. D.E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford University Press-Humphrey Milford, Oxford-London 1930; R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédites et étude critique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

26. Tra gli studi che hanno gettato una certa luce su questo ambito, si vedano in particolare: W.O. DUBA, *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency according to Scotus and Auriol*, in I. TAIFACOS (ed. by), *The Origins of European Scholarship. The Cyprus Millennium International Conference*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 147-161; ID., *What is actually the Matter with Scotus? Landolfo Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in F. FIORENTINO (a cura di), *Lo Scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008) in occasione del VII centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto*, FIDEM, Brepols, Turnhout-Porto 2010, pp. 269-301; SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 1-153.

cescani attivi nei primi trent'anni del XIV secolo hanno affrontato la questione della natura della materia, insieme ad una serie di problemi ad essa connessi: come va concepita la sostanza, perché possa essere considerata un reale composto di materia e forma, senza per questo perderne di vista la rigorosa unità? Quale rapporto sussiste tra la materia, la quantità e l'estensione? E tra materia e individuazione? E ancora: quali sono le sostanze effettivamente dotate di materia? I soli corpi corruttibili, tutti i corpi, o addirittura tutte le sostanze create, comprese gli angeli, come sostenevano da quasi un secolo i difensori dell'ilemorfismo universale?

Oltre a far emergere in un quadro complessivo le soluzioni di singoli autori, alcuni dei quali ancora poco noti, il nostro lavoro presenterà le linee portanti di un vivace dibattito / confronto dall'identità eminentemente *francescana*, identità che, come avremo modo di precisare nel corso del volume, emerge da tre fattori, che si intrecciano l'un l'altro. Il primo consiste nel fatto che i maestri francescani, nell'elaborare le proprie dottrine, hanno sentito l'esigenza di misurarsi innanzitutto con quanto stavano insegnando — o avevano insegnato — gli altri maestri confratelli, senza che questo significasse, naturalmente, trascurare le opinioni di figure eminenti esterne all'Ordine, come Tommaso d'Aquino, Egidio Romano o Enrico di Gand.

Il secondo fattore va identificato nella peculiare strategia culturale attuata dall'Ordine dei Minori, tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo. Attraverso un ingente investimento di uomini e risorse, l'Ordine aveva organizzato un sistema formativo finalizzato a garantire una *diffusa* pratica teologico-filosofica d'alto livello²⁷. Gli *studia generalia*

27. Cfr. B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210–1517)*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2000; ID., *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220–1650. Cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendum sanctam fidem catholicam...*, Brill, Leiden–Boston 2014, in particolare pp. 1–82; W. COURTENAY, *Early Scotists at Paris: A Reconsideration*, «Franciscan Studies» 69 (2011), pp. 175–229; N. ŠENOČAK, *The Franciscan Studium generale: a New Interpretation*, in K. EMERY, JR., W.J. COURTENAY, S.M. METZGER (ed. by), *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*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 221–236. All'interno di questa stessa raccolta, si vedano anche S. PIRON, *Les Studia Franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275–1335)*, Ivi, pp. 303–358 e C. SCHABEL, *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, Ivi, pp. 359–392; cfr. anche A. PETAGINE, *Come nasce una scuola di pensiero? Nota sullo scotismo e sull'elaborazione di una nozione "scotista" di materia*, in J. LEAL, M. MIRA (a cura di), *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e metodi*, EDUSC, Roma 2016, pp. 204–221: 205–210.

dei Minori erano infatti organizzati come una vera e propria rete su scala europea, basata su una significativa mobilità di persone tra uno *studium* e l'altro. All'interno di questa rete, la posizione della realtà parigina era indubbiamente centrale: tutti coloro che avrebbero dovuto insegnare in uno degli *studia* sparsi per l'Europa dovevano avere perfezionato la propria formazione a Parigi, soggiornandovi per un periodo di uno–due anni. Tuttavia, la centralità di Parigi non rendeva monocentrica la produzione filosofica e teologica dei maestri francescani, come dimostra la formazione stessa dello scotismo: per quanto infatti Scoto abbia insegnato a Parigi e a Parigi si siano succeduti diversi scotisti, il consolidamento e lo sviluppo dello scotismo ha coinvolto altri centri, che a loro volta hanno potuto esercitare una certa influenza sull'intera rete francescana, perfino sullo stesso ambiente parigino. Così, notava William Courtenay, quando nel 1317 Dionigi di Borgo san Sepolcro parlava per la prima volta dell'esistenza di « seguaci di Scoto » (*scotistae*), egli non si riferiva ad un gruppo di persone o ad un corpo di dottrine sostanzialmente o prevalentemente parigino²⁸.

La strategia culturale adottata dai francescani tra il XIII e il XIV secolo era caratterizzata anche da un altro aspetto cruciale: a differenza di altre realtà, come i domenicani o gli agostiniani, non veniva ufficialmente indicato alcun preciso maestro a cui doversi ispirare, nell'esercizio dell'insegnamento e della ricerca filosofica e teologica. Non vi era quindi, nell'Ordine dei Minori, nulla di corrispondente alla posizione assunta dalla figura di Tommaso d'Aquino presso i domenicani o a quella di Egidio Romano presso gli agostiniani. Ciò significa che l'influenza di autori come Alessandro di Hales, Bonaventura da Bagnoregio e dello stesso Duns Scoto su altri maestri francescani coevi o successivi era determinata principalmente dal prestigio che essi avevano guadagnato “sul campo”²⁹.

La capacità da parte dell'Ordine di aver messo in rete uomini e idee, insieme alla scelta di non indicare per via istituzionale alcun dottore di riferimento, permette di comprendere perché l'ambiente francescano abbia favorito l'emergere di una sorprendente *pluralità* di prese di posizione e di corrispondenti reazioni critiche. L'inda-

28. Cfr. COURTNEY, *Early Scotists ad Paris*, pp. 182–183.

29. Al riguardo, si veda in particolare P. ETZI, *Duns Scoto e lo scotismo nell'antica legislazione dell'Ordine dei Frati Minori*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte in onore di p. César Saco Alarcón*, 2 voll. Antonianum, Roma 2008, vol. I, pp. 41–58.

gine sulla natura della materia — e più in generale la costruzione di una specifica filosofia della natura — si costituisce certamente come un momento fondamentale, in cui tale vivacità di ricerca, di insegnamento e di discussione è potuta emergere.

L'identità "francescana" del dibattito che andremo ad illustrare non è data però soltanto dalla peculiare attenzione rivolta alla formazione intellettuale, né dal solo fatto che il confronto con altri autori francescani si sia costituito come il momento preponderante dell'elaborazione del pensiero personale dei singoli maestri. Vi è anche un terzo elemento, di tipo schiettamente *dottrinale*, che funge da denominatore comune del pur variegato panorama di posizioni in cui ci imatteremo. In maniera profonda e ben radicata, questi maestri hanno infatti condiviso la convinzione che la materia si costituisca come un'entità *positiva*, ovvero come un preciso tipo di realtà, capace di ricevere dalla forma ogni possibile compimento sostanziale, ma non ciò che la rende — in maniera specifica e irriducibile — "materia".

Può essere facile trovare la radice di una tale convinzione nella sensibilità spirituale veicolata dal *Cantico delle creature*, in cui Francesco d'Assisi, con la potenza del linguaggio poetico e mistico, presenta la bellezza e la positività di *tutto* il creato — compresa "sorella morte" — quale segno mirabile della bontà e della potenza del Creatore. A questa sensibilità, va certamente aggiunta la corrispondenza, rintracciata nei testi di Agostino di Ippona, tra il concetto filosofico di "materia" e la figura della « terra informe e deserta »³⁰ a partire dalla quale, secondo le parole della *Genesi*, Dio avrebbe elargito l'essere e la vita a tutte le altre creature³¹. In virtù di queste premesse, la materia poteva venire intesa come qualcosa di "positivo", in un duplice senso: sia in quanto *terminus creationis* — e dunque in quanto entità

30. Gn 1,2.

31. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessionum libri XIII* (= *Conf.*), L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27), lib. XII, 3,3–25,34, pp. 217–235; ID., *De Genesi ad Litteram libri duodecim* (= *De Gen. ad litt.*), I. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894 (CSEL 28/III,1), lib. I, cap. 1–9, pp. 4–13; ID., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 3–4, I. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Prague-Wien-Leipzig 1894 (CSEL 28/III,1), pp. 457–503: 461–471. Sulla nozione di materia in Agostino, si vedano in particolare G. VAN RIEL, *Augustine's Exegesis of « Heaven and Earth »*, in *Conf. XII: Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 191–228; V. BENAVIDES GONZÁLES, *La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín de Hipona*, « Scripta Mediaevalia » 1 (2008), pp. 35–49 e il recente lavoro, molto dettagliato, di E. MORO, *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Canterano (RM) 2017 (Flumen Sapientiae, 3).

in qualche modo consistente, seppur informe —, sia in quanto realtà di per sé buona, dal momento che Dio stesso, dall'alto della sua bontà ed intelligenza, l'ha voluta e creata proprio in questo modo, per farle svolgere un preciso ruolo all'interno dell'universo.

A partire da Duns Scoto, come si vedrà fin dal primo capitolo, questa prospettiva troverà una più decisa corrispondenza con l'insegnamento e con il linguaggio fisico–metafisico di Aristotele, dato che sarà proprio Scoto a riconoscere allo Stagirita, senza esitazioni, il merito di aver saputo determinare l'esatta natura della materia, mettendo in luce il ruolo di soggetto primo del divenire e di componente essenziale della costituzione dell'individuo sostanziale.

Trattare degli autori francescani delle prime decadi del XIV secolo significa prendere come oggetto di studio un preciso contesto filosofico e teologico, segnato certamente dalla figura di Giovanni Duns Scoto: non c'è dubbio infatti che per gli autori di cui scriveremo, il pensiero di Scoto si sia costituito come un'ineludibile punto di partenza e di riferimento per l'articolazione del proprio insegnamento. Per questo, anche il nostro lavoro avrà come fondamentale *terminus a quo* la speculazione del cosiddetto "Dottor Sottile". Tuttavia, proprio per le ragioni e per le strategie intellettuali che abbiamo appena presentato, il fatto di misurarsi con l'insegnamento di Scoto non significava affatto, per i nostri autori, restare appiattiti sulle sue tesi: piuttosto, essi si sentivano stimolati a prendere una posizione personale, posizione che poteva anche essere apertamente critica, come vedremo accadere nel caso della dottrina sulla materia proposta da Pietro Aureolo. Se il pensiero di Scoto si costituisce quindi come l'inaggirabile punto di partenza della nostra analisi, opere come il *Commento alle Sentenze* di Pietro di Aquila e le *Questioni sulla Fisica* di Giovanni Canonico (*alias* Francesc Marbres) ne rappresentano invece una sorta di confine. Infatti, proprio questi scritti — databili con ogni probabilità tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta — rivelano ormai l'esistenza di un definito "quadro francescano", fatto di precise soluzioni e di specifici riferimenti autorali, come pure di ben definiti ordini di argomenti, in virtù dei quali giustificare o confutare questa o quella tesi³². Ad un tale *dossier*, che ha preso forma nelle prime

32. Sul valore della ricostruzione offerta da Marbres del coevo dibattito francescano sulla materia, cfr. A. PETAGINE, *La matière est-elle un étant positif? La réponse de Jean le Chanoine*, in SUAREZ–NANI, PARAVICINI–BAGLIANI (éd. par), *La matière*, pp. 173–190.

decadi del XIV secolo, potranno volgere lo sguardo diverse future generazioni di maestri — francescani e non solo — per strutturare la propria indagine sulla materia³³.

Questo nostro lavoro si divide in quattro parti fondamentali. Nella prima, costituita dai primi cinque capitoli, analizzeremo il modo in cui i nostri autori hanno concepito la materia, quale peculiare « entità positiva ». I primi due capitoli saranno interamente dedicati alle dottrine di Duns Scoto e di Pietro Aureolo, dato che esse rappresenteranno, per i maestri coevi, le due principali alternative teoriche con le quali misurarsi per costruire la propria opinione sull'argomento. Nel terzo e nel quarto capitolo, ci soffermeremo su quegli autori che, da Alessandro Bonini a Pietro di Aquila, hanno voluto raccogliere l'eredità di Duns Scoto, muovendosi principalmente all'interno delle sue categorie. Il quinto capitolo sarà invece dedicato all'insegnamento di quei maestri che, pur tenendo conto di quanto Scoto e Aureolo avevano sostenuto, hanno però deciso di muoversi in maniera alquanto indipendente, producendo soluzioni che, per una ragione o per l'altra, appaiono dotate di una certa originalità. Ci stiamo riferendo alle dottrine di Francesco della Marca, Guglielmo di Ockham e Walter Chatton.

Dopo aver analizzato le diverse posizioni concernenti la natura della materia, stabiliremo quali sono gli enti che, per i nostri autori, ne risultano dotati. Nella seconda parte, ci occuperemo quindi del modo in cui è stata affrontata la questione della presenza o meno di materia nelle sostanze spirituali. Così, nel sesto capitolo avremo modo di osservare come, con Duns Scoto, si consumi un radicale cambiamento di rotta su questo argomento: proprio Scoto, che ancora negli anni Novanta del XIII secolo esprimeva una posizione favorevole all'ilemorfismo universale, negli scritti più maturi difenderà la tesi della semplicità delle sostanze spirituali, riprendendo molto probabilmente quanto, alla fine del XIII secolo, aveva insegnato il maestro inglese Guglielmo di Ware, andando controcorrente rispetto alla

33. Ci pare significativa, al riguardo, la seguente osservazione di William Duba: « In the works of the next three centuries, the overwhelming majority of names cited as supporting the teaching of the Subtle Doctor were of Franciscans from the 1310s–1330s: John of Bassol, William of Alnwick, James of Ascoli, Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo, Francis of Marchia, Francis of Meyronnes, Peter Thomae, Gerald Odonis, Francisc Marbres (John the Canon), Nicholas Bonetus, Antonius Andreae and Peter of Aquila » (W.O. DUBA, *The Forge of Doctrine: The Academic Year 1330–31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Brepols, Turnhout 2017, p. 25).

gran parte dei propri confratelli. Nel settimo capitolo indagheremo lo sviluppo del dibattito sulla composizione ilemorfica dell'anima e delle sostanze spirituali nei decenni immediatamente successivi alla morte di Duns Scoto, come pure quali argomenti, a favore e contro l'ilemorfismo universale, abbiano animato la discussione.

Le ultime due parti del nostro lavoro prenderanno in esame il rapporto tra materia e individuazione (capitolo ottavo) e la questione della presenza di materia nei corpi celesti (capitolo nono). In entrambi i casi, avremo modo di riscontrare non solo una stupefacente pluralità di punti di vista, ma anche il fatto che i maestri francescani del XIV secolo hanno generato schieramenti e reazioni polemiche diverse, a seconda dei temi trattati. Qualcuno potrebbe avanzare delle riserve sull'ordine delle ultime due parti, ritenendo più logico parlare prima della costituzione del cielo, concludendo in questo modo la presentazione degli enti a cui attribuire la materia, e poi trattare del rapporto tra materia e individuazione. In effetti, ci saremmo anche noi mossi in questo modo, se non avessimo dovuto constatare che, per diversi autori, l'aver determinato previamente il rapporto tra materia e individuazione risultava necessario per stabilire in che senso si poteva riconoscere la presenza di materia anche nel cielo.

Il percorso che abbiamo stabilito lascia intravedere, tra le sue pieghe, anche lo spazio per tanto altro lavoro che resta da fare, sia sul piano della trattazione di ulteriori problemi filosofico-teologici connessi con la nozione di materia, sia su quello della maggiore conoscenza dei maestri di questo periodo. Diversi infatti sono gli autori i quali, come vedremo, hanno dato un chiaro contributo, su scala europea, alla cultura filosofica e scientifica del loro tempo, ma che attendono ancora un'edizione affidabile dei loro testi e il cui insegnamento filosofico merita certamente studi ulteriori.

Nelle pagine che seguiranno, cercheremo di illustrare lo svolgimento di un dibattito ricco, i cui protagonisti hanno sviluppato le proprie ragioni manifestando un'indubbia consapevolezza degli strumenti filosofici a loro disposizione e rivelando un'ammirevole autonomia intellettuale. È la presenza di questi elementi ad aver permesso loro di generare un panorama complesso di soluzioni, di costrutti concettuali e di suggestioni teoriche capaci di esercitare un'influenza durevole, nello sviluppo del successivo pensiero fisico, metafisico e cosmologico europeo.

Questo nostro lavoro si inserisce nel quadro del progetto di ricerca *Matière, lieu et espace dans la pensée médiévale*, diretto da Tiziana

Suarez–Nani presso l’Università di Fribourg (Suisse) e finanziato dal Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica (FNS). Ringrazio perciò innanzitutto Tiziana Suarez–Nani per l’immenso lavoro che ha svolto, seguendo passo per passo le diverse fasi di realizzazione di questo progetto. Ringrazio anche Olivier Boulnois e Cecilia Trifogli, per la loro attenta lettura del testo, quando aveva la forma di una tesi di abilitazione. Un sentito ricordo va anche ai colleghi ed amici dell’*équipe* friburghese, quali Marc Bayard, Stève Bobiller, Valentin Braekmann, Roberta Padlina, Olivier Ribordy, Anik Sienkiewicz–Pepin, per i fecondissimi momenti di confronto e per lo scambio di vedute pressoché quotidiano sui temi di questo lavoro.

Un ringraziamento particolare va poi a William Duba, per la sua inusuale generosità nel fornire indicazioni e suggerimenti, come pure nell’aver condiviso con me parte del suo sterminato bagaglio di conoscenze storiche e filologiche in merito agli autori oggetto di questo studio. Ringrazio anche Aurora Panzica e Marco Sirtoli, per l’aiuto prezioso fornitomi nella trascrizione di alcuni testi manoscritti e Alessandro La Capria per le imprescindibili indicazioni che mi dato in fase di revisione.

Sono grato ad Irene Zavattero per la disponibilità ad accogliere questo lavoro nella collana *Flumen Sapientiae*. Ringrazio infine il Consiglio direttivo della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, che ha integralmente finanziato la pubblicazione di questo volume.

PARTE I

LA NATURA DELLA MATERIA

La materia come *entitas positiva*

L'insegnamento di Giovanni Duns Scoto

Quando Ernst Bloch, a metà del XX secolo, volle redigere una storia del materialismo, si trovò ad assegnare al dibattito medievale sulla materia un ruolo tutt'altro che marginale. Autori come Avicenna, Averroè ed Avicbron, pur con le loro specificità, gli apparivano accomunati dall'appartenenza ad una "sinistra" aristotelica, capace di attribuire alla materia una peculiare consistenza ontologica e una sua propria fecondità. Ad essa, si sarebbe contrapposta una "destra" aristotelica, incarnata emblematicamente da un campione dell'ortodossia cattolica come Tommaso d'Aquino, la quale si sarebbe adoperata a ridimensionare una tale rappresentazione della materia, interpretandola come principio puramente potenziale, di modo da impedirgli di usurpare la sovranità causale di Dio¹. Quest'operazione della destra aristotelica avrebbe però trovato l'opposizione di Duns Scoto: recuperando principalmente le istanze di Avicbron, il maestro francescano avrebbe rilanciato l'immagine della materia come solido ed unitario sostrato per la generazione di tutte le cose².

Non sono pochi i punti deboli di questa lettura: Bloch tratta di Scoto basandosi su un testo certamente non suo, come il *De rerum principio*³; inoltre, costringe il pensiero degli autori medievali entro categorie a loro totalmente estranee, come quelle di "destra" e "sinistra", inquadrandoli in un contesto fortemente pre-compreso a livello ideologico. Eppure, non si può negare il fatto che Bloch abbia intercettato, al netto di tutti questi difetti, un fatto difficilmente contestabile: agli inizi del XIV secolo, l'insegnamento di Giovanni Duns Scoto si è davvero costituito come il punto di riferimento fonamen-

1. Cfr. BLOCH, *Zweiter Kursus*, pp. 132–315; Id., *Avicenna und die aristotelische Linke*, pp. 479–546.

2. Cfr. Id., *Zweiter Kursus*, pp. 161–163.

3. Cfr. Ivi, pp. 161–162.

tale, per chi avesse voluto sostenere la tesi secondo cui la materia, piuttosto che principio puramente potenziale, fosse da considerarsi un'entità positiva, dotata quindi di un essere proprio, indipendente dalla forma.

L'attribuzione alla materia di una certa consistenza ontologica non era una novità, in particolare tra i maestri francescani. Infatti, nell'ultimo quarto del XIII secolo, maestri come Giovanni Peckham, Pietro di Giovanni Olivi, Riccardo di Mediavilla e Guglielmo di Ware l'avevano ampiamente insegnata, giungendo ad attribuire alla materia un atto proprio, distinto da quello elargito dalla forma⁴. Eppure, non c'è dubbio che sarà principalmente intorno a Scoto che i maestri francescani successivi costruiranno la propria adesione alla tesi della positività della materia; specularmente, sarà principalmente contro Scoto che Pietro Aureolo, come vedremo nel secondo capitolo, riproporrà la tesi della pura potenzialità della materia, seppur su basi diverse da quelle che caratterizzano la concezione di Tommaso d'Aquino.

1.1. La materia nei testi di Scoto: osservazioni preliminari

Giovanni Duns Scoto (1265ca–1308) ha insegnato a Oxford, Parigi e Colonia tra la fine del XIII secolo e i primi anni del XIV. In maniera molto schematica, si può dire che nel corso degli anni Novanta egli

4. Cfr. IOANNES PECHAM, *Quodlibet* IV, q. 1, nn. 5–9, in Id., *Quodlibeta Quatuor. Quodlibeta I–III*, G. Etzkorn (ed.), *Quodlibet IV*, F. Delorme, G. Etzkorn (edd.), Collegio S. Bonaventura, Padri Editori di Quaracchi, Grottaferrata 1989, pp. 175–176; RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, Brixiae 1591, II (= *In II Sent.*), d. 12, a. 1, q. 1, conclusio, p. 143a–b; PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (= *In II Sent.*), 3 voll., B. Jansen (ed.), *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, Quaracchi 1922–1926, q. 16, respondeo, pp. 307–311 e 314–316; Ivi, ad 3–8, pp. 333–342; GUILLELMUS VARRO, *Super IV Sententiarum Quaestiones*, Firenze, Biblioteca Medicea Laurentiana, ms. Plut. 33, dext. 1 (= F), II (= *In II Sent.*), qq. 151–152, ff. 145v–147v. Il *Commento alle Sentenze* di Guglielmo si trova solo in versione manoscritta; per l'enumerazione delle questioni, utilizzeremo quella proposta da Augustinus Daniels: cfr. A. DANIELS, *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus*, « *Franziskanische Studien* » 4 (1917), pp. 221–238: 230–238. Sul pensiero e la figura di Guglielmo di Ware si vedano almeno H. SPETTMANN, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware*, « *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* » 40 (1927), pp. 401–413 e 41 (1928), pp. 42–49; G. GÁL, *Gulielmi de Ware OFM doctrina philosophica per summa capita proposita*, « *Franciscan Studies* », 14 (1954), pp. 155–180 e 265–292.

abbia commentato diverse opere di Aristotele, mentre a partire dal 1298–99 ha impartito il proprio insegnamento teologico, testimoniato principalmente dalle diverse versioni del suo *Commento alle Sentenze* e dalle *Quaestiones Quodlibetales*⁵.

La questione della materia viene trattata, in maniera articolata, in due contesti principali: il primo è il *Commento* ai libri VII–IX della *Metafisica* di Aristotele. Ciò è dovuto al fatto che è nel settimo libro, in effetti, che viene affrontata la questione dell'identità della materia e messa in relazione con la categoria della sostanza. Aristotele ricapitola poi, all'inizio dell'ottavo libro, le linee generali della propria concezione ilemorfica e nel nono sviluppa le nozioni di potenza e atto. L'insegnamento scotiano sulla *Metafisica* si articola in due opere diverse: una serie di *Quaestiones super Metaphysicam* — tra queste ha specificatamente dedicato la quinta del settimo libro alla natura della materia — e un commento letterale, che è rimasto per lungo tempo “sommerso” e di cui abbiamo finalmente una testimonianza affidabile, grazie all'edizione dei *Notabilia super Metaphysicam* pubblicati nel 2017 da Giorgio Pini⁶. Il secondo contesto in cui Scoto mette a tema in maniera articolata la natura della materia è la distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze*, un luogo divenuto ormai canonico, all'interno dell'insegnamento teologico, in cui trattare della natura della materia.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi dottrinale, è necessario tenere conto di alcuni aspetti preliminari, concernenti la trasmissione e l'edizione dell'opera di Scoto, che hanno una ricaduta diretta sui testi che riguardano il nostro argomento. In merito alle

5. Per una ricostruzione sintetica della vita e delle opere di Scoto, cfr. A.B. WOLTER, *Reflections on the Life and Works of Scotus*, in ID., *Scotus and Ockham: selected Essays*, The Franciscan Institute–St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 2003, pp. 1–34; T. WILLIAMS, *Introduction: The Life and Works of John Duns Scotus*, in ID. (ed. by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1–14; G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizione di Pagina, Bari 2016, pp. 3–15.

6. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Notabilia super Metaphysicam* (= *Not. Met.*), G. Pini (ed.), Brepols, Turnhout 2017 (CCCM 287). Luca Wadding aveva creduto che il commento letterale di Scoto fosse l'*Expositio* pubblicata nei tomi 5–6 della sua *Opera Omnia*, il cui autore è invece Antonio Andrea. Cfr. G. PINI, *Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: l'Expositio in libros Metaphysicorum di Antonio Andrea*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 2.2 (1991), pp. 529–586; ID., *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' « Expositio » and « Quaestiones » on the Metaphysics*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9–11 marzo 1993*, 2 voll., Antonianum, Roma 1995, vol. I, pp. 375–389.

Questioni sulla Metafisica, vi è ormai un sostanziale accordo, tra gli studiosi, intorno all'ipotesi secondo cui Scoto, dopo una prima redazione antecedente al 1300, sia ritornato sul testo di alcune questioni, soprattutto quelle concernenti gli ultimi libri, modificandone sensibilmente la stesura. Così, mentre i primi cinque libri testimonierebbero di quanto Scoto ha insegnato prima del 1300, la versione definitiva che possediamo degli altri, in particolare dei libri VII–IX, risulterebbe successiva⁷. Questo significa che è del tutto plausibile ritenere che i testi delle *Questioni sulla Metafisica* in cui Scoto sviluppa la propria concezione della materia esprimano il suo insegnamento « maturo », successivo al 1300, piuttosto che l'eco dei suoi giovanili commenti ad Aristotele. Un analogo discorso sembra valere anche per i *Notabilia*: il loro editore, Giorgio Pini, ritiene che essi non possano essere circoscritti alla prima fase della carriera di Scoto; piuttosto è plausibile pensare che li abbia sottoposti ad un continuo ed incessante lavoro di aggiornamento e di revisione⁸.

Quanto al *Commento alle Sentenze*, ne esistono diverse versioni: la più antica è la *Lectura*, che corrisponde all'insegnamento oxoniense, di poco anteriore al 1300; possediamo poi diverse *reportationes* della docenza parigina, risalente al 1302–1303; abbiamo infine l'*Ordinatio*, che Scoto stava redigendo in vista della pubblicazione, basandosi certamente sul testo della *Lectura*, ma integrandolo anche con altri materiali, frutto nelle sue successive esperienze di ricerca e di insegnamento. Tale lavoro, cominciato già ad Oxford, è però rimasto incompiuto; svolgendolo, soprattutto in merito al secondo libro, Scoto non ha però rispettato l'ordine numerico delle distinzioni, ma ha proceduto in maniera selettiva, decidendo di concentrarsi su alcune, lasciandone indietro altre. Così, ha prodotto delle lacune che non

7. Sulle stratificazioni redazionali delle *Questioni sulla Metafisica*, cfr. S.D. DUMONT, *The Question on Individuation in Scotus's « Quaestiones super Metaphysicam »*, in SILEO (a cura di), *Via Scoti*, vol. 1, pp. 193–227; T.B. NOONE, *Scotus's Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the « Quaestiones in libros Metaphysicorum »*, VII, q. 13, in Ivi, pp. 391–406; *Introduction to IOANNES DUNS SCOTUS, Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis (= Quaest. Met.)*, R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (edd.), in *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, voll. 3–4, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1997, vol. 3, pp. xlii–xlvi.

8. Cfr. G. PINI, *Introduction to IOANNES DUNS SCOTUS, Not. Met.*, pp. XLVII–XLVIII.

ha più colmato. Una di queste riguarda proprio la distinzione 12 del secondo libro, inerente alla natura della materia.

Dopo la morte di Scoto, i suoi seguaci hanno integrato questi vuoti con altri materiali, comunque provenienti dal suo insegnamento più maturo. Al fine di mettere ordine a questo fenomeno e stabilizzare il testo dell'*Ordinatio*, garantendo la trasmissione dell'esatto pensiero di Scoto, Guglielmo di Alnwick, già suo segretario, ha compilato le cosiddette *Additiones Magnae*, con le quali ha integrato le parti mancanti. Realizzando l'edizione critica dell'*Ordinatio*, gli studiosi della Commissione Scotista hanno però deciso di escludere il materiale redatto da Guglielmo, ritenendo che egli non sia stato in grado di riportare il pensiero del maestro senza contaminarlo con elementi propri⁹. Questa esclusione è stata però contestata da altri studiosi, i quali hanno sostenuto che la Commissione Scotista, così facendo, si sia privata di una preziosa testimonianza diretta dell'insegnamento di Scoto¹⁰. Poiché la questione resta a tutt'oggi aperta, noi non ignoreremo del tutto la distinzione 12 dell'*Ordinatio*, per come ci è giunta nell'edizione Wadding-Vivès, sebbene non si tratti di un'edizione critica, né trascureremo la versione presente nel manoscritto 137 della Biblioteca Comunale di Assisi, trascritta da Prospero Stella in appendice al suo saggio *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*¹¹.

9. Cfr. *Prolegomena*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *B. Ioannis Scoti Opera Omnia, Ordinatio. Liber Secundus. A Distinctione Quarta ad Quadragesimam quartam*, t. 8, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001, pp. 76*-87*, soprattutto pp. 85*-87*. Si veda anche, al riguardo, B. HECHICH, *Il problema delle "Reportationes" nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte, in onore di p. César Saco Alarcón*, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, vol. I, pp. 59-128, soprattutto le pp. 99-101.

10. Cfr. S.D. DUMONT, *Did Scot Change his Mind on the Will?*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (hrsg. von), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin-New York 2001 (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), pp. 719-794; 766-773; A.B. WOLTER, *The Early Works of Scotus*, in Id., *Scotus and Ockham*, pp. 35-52; 39, 41, 44-45; WILLIAMS, *Introduction*, pp. 11-12.

11. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum Sententiarum* (= *Lectura*, II), in *Commissio Scotistica* (ed.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 19 (*Distinctiones* 7-44), Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1993, d. 12, q. unica, pp. 69-101; Id., *Reportata Parisiensia* (= *Rep. Par.*), II, d. 12, qq. 1-2, in L. Wadding (ed.), *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, t. 23, Vivès, Paris 1894, pp. 1a-20a; P. STELLA, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto. Saggio*, Sei, Torino 1955, pp. 309-312 (= Ms. A). Per un approccio ai testi scotiani analogo a quello che intendiamo adottare qui, si veda R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 14-15, nota 5.

1.2. La materia come soggetto e come atto

Quando affronta la questione dell'esistenza e della natura della materia, Scoto adotta abitualmente un punto di partenza schiettamente filosofico. Si tratta infatti di rendere ragione del divenire fisico, constatando che ogni forma di mutamento esige, per realizzarsi, l'esistenza di una realtà preesistente su cui l'agente naturale opera e che resta stabilmente a fondamento di ciò che muta. La generazione e la corruzione, attraverso le quali vengono all'essere le sostanze individuali, non fanno eccezione: anche "sotto" di loro deve esistere un soggetto che permanga stabilmente. Tale soggetto è la materia¹².

Tra i maestri francescani, l'adozione di un simile approccio non è certo una novità¹³; tuttavia, rispetto a costoro, Scoto insiste sulla necessità di seguire Aristotele: è Aristotele, infatti, ad avere mostrato, in maniera convincente che l'esistenza della materia viene ricavata stabilendo un'analogia tra il divenire accidentale e quello sostanziale, così da attribuire alla materia il ruolo di soggetto che nelle modificazioni accidentali è svolto dalla sostanza¹⁴. Si tratta, agli occhi di Scoto, di un'operazione cruciale, che permette di trarre una prima decisiva conclusione: se nel caso dei cambiamenti accidentali è il possesso di un certo tipo di essere che permettere alla sostanza di fungere da fondamento, si dovrà applicare lo stesso ragionamento alla materia, la quale non potrà che possedere un proprio essere, distinto da quello delle diverse forme che riceve, per fondare il loro succedersi nella realtà¹⁵.

12. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, d. 12, nn. 11-20, pp. 72-76; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, nn. 2-6, pp. 3b-5a; *Id.*, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 5, nn. 7-12 e nn. 15-16, pp. 132-134.

13. Cfr. RICHARDUS DE MEDIIVILLA, *In II Sent.*, d. 12, art. 1, q. 1, *conclusio*, p. 143a-b; PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 16, *respondeo*, pp. 306-307; GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 148, f. f. 144r. Il passaggio che stiamo citando si trova trascritto in G. GÁL, *Gulielmi de Ware*, p. 275.

14. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 11, pp. 72-73: « Sicut igitur in transmutatione accidentali transmutans aliquid, movet illud ab opposito in oppositum, manens idem sub utroque oppositorum, ita oportet in generatione quod generans transmutet aliquid a forma in formam, manens idem sub utraque; illud dicitur esse materia. Haec est ratio Philosophi I *Physicorum*, I *De generatione* et XII *Metaphysicae* cap. 1, et alibi pluries ». Cfr. anche *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 2, p. 3a; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 7, p. 132. Scoto si riferisce con tutta evidenza ad ARISTOTELES, *Physica*, A 7, 189b34-35; 190a10-31; A 8, 191b13-27; *Id.*, *De generatione et corruptione*, A 4, 319b20-320a3; *Id.*, *Metaphysica*, A 1-3, 1069b3-9 e 1069b32-1070a2.

15. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 17-22, pp. 74-77; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, nn. 4-8, pp. 3b-5b.

Duns Scoto è ben consapevole del fatto che la materia, per poter accogliere tutte le forme divenienti, non dovrebbe possederne previamente nessuna: per questo motivo, Aristotele l'avrebbe descritta come un'entità informe, del tutto indeterminata e intrinsecamente potenziale. Scoto non contesta il fatto che la materia sia informe e indeterminata; tuttavia, l'essere in potenza rispetto a tutte le cose non significa affatto essere in potenza rispetto a se stessi. In altre parole, la materia riceve dalle forme l'essere delle diverse sostanze, ma non il proprio essere "materia"¹⁶.

Riconoscere alla materia una propria consistenza ontologica, indipendente dalla forma, significa allora dire che essa è un ente *in atto*, come già avevano sostenuto autori come Giovanni Peckham, Riccardo di Mediavilla, Pietro di Giovanni Olivi e Guglielmo di Ware¹⁷? Scoto osserva al riguardo che il termine "atto" può indicare due cose diverse: in prima istanza, l'atto è certamente quello elargito dalla forma, attraverso cui la sostanza si costituisce come ente specifico e ben definito; con "atto" si può però anche intendere quella positività d'essere che ogni realtà possiede per il semplice fatto di essere distinta dalla propria causa¹⁸. Secondo un tale significato, spiega Scoto, anche una privazione può essere detta "in atto", nel momento in cui è concretamente presente in un soggetto. Così, si potrebbe dire che in un uomo cieco la cecità è "in atto", perché è presente lei, al posto della vista, sebbene la cecità non sia qualcosa, bensì privazione, mancanza di qualcosa¹⁹.

Parlando in questo modo, Scoto mostra di non disdegnare l'uso del termine "atto" per rendere ragione della positività della materia,

16. Cfr. *Id.*, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 17–18, pp. 74–75; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, nn. 18–19, p. 10a–b; *Ivi*, q. 2, n. 4, p. 16a–b, ma soprattutto *Ivi*, n. 12, p. 20a; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, nn. 18–19, pp. 135–136. Cfr. anche *Id.*, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (= *Op. Ox.*). *A distinctione tertia usque ad decimamquartam*, in L. Wadding (ed.), *Opera Omnia*, t. 12, Vivès, Paris 1893, d. 12, q. 1, n. 6, p. 549a; *Ivi*, q. 2, n. 3, p. 576a–b; *Id.*, *Ordinatio*, II, d. 12, Ms. A, p. 311.

17. Cfr. *Supra*, p. 30, nota 4.

18. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, n. 38, p. 82: « Si actus et potentia accipiantur prout dividunt ens, sic actus dicitur omne illud quod habet entitatem suam extra causam suam, — et sic materia, cum sit principium et causa rei, dicitur ens in actu; si autem accipiantur potentia ut — est principium distinctum contra actum informantem, — sic materia dicitur esse potentia (et sic loquitur Philosophus de actu VII et VIII *Metaphysicae*): sic enim actus distinguitur contra illud quod recipit actum, — et sic materia non est actus, quia est principium receptivum actus; tale autem oportet esse denudatum ab omni actu ». Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, II, q. 2, n. 12, p. 7a–b.

19. Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, II, q. 2, n. 9, p. 18b.

tuttavia, non appare particolarmente interessato ad approfondire la questione a livello terminologico, come in seguito faranno, invece, maestri come Antonio Andrea e Gerardo Odone²⁰. In effetti, sia nella *Lectura* che nelle *Questioni sulla Metafisica*, Scoto dichiara esplicitamente che non gli interessa affatto « disputare sui nomi », invitando i propri uditori a concentrarsi piuttosto sul contenuto di quel che si intende esprimere parlando di “atto”²¹.

Appare innegabile, tuttavia, che l'attribuzione alla materia di una sua propria attualità fornisca a Scoto l'occasione preziosa per compiere un'importante operazione concettuale: quella di armonizzare la nozione di materia con quella di soggetto, di modo da poter usare una nozione univoca e sempre *propria* di soggetto, indipendentemente dal fatto che venga applicata alla sostanza o alla materia²². Infatti, per Scoto è “soggetto” ogni ente che risulti in atto rispetto a se stesso, ma in potenza nei confronti di perfezioni ulteriori. Infatti, Scoto ritiene possibile stabilire un rapporto preciso, in un soggetto, tra l'atto fondante e la potenza fondata, rapporto che si articola secondo una *proporzionalità inversa*: quanto maggiore è l'atto che il soggetto possiede per sé, tanto minore è la sua potenza verso l'acquisizione di perfezioni ulteriori; specularmente, quanto maggiore è l'ampiezza della potenza fondata, tanto minore e imperfetta sarà l'attualità sottostante. Perciò, applicando questo criterio alla materia, risulta chiaramente che il possesso della massima potenza, che rende la materia disposta alla ricezione di tutte le forme sostanziali, coincide precisamente con il possesso del livello minimo di attualità²³.

20. Cfr. *Infra*, pp. 113–115 e 131.

21. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 38, p. 82: « Si autem quaeras an debeat dici actus aut non, dico quod nolo de nomine disputare »; cfr. anche *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 30, p. 139.

22. Come abbiamo mostrato altrove, un carattere essenziale della concezione di Tommaso d'Aquino sta invece nel fatto che la nozione di soggetto sia applicabile alla materia in un senso soltanto improprio. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, cap. 1, p. 39,20–35; *Id.*, *Sententia libri de anima*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1, Commissio Leonina–Vrin, Roma–Paris, 1984, lib. 2, cap. 1, p. 70,207–214; *Id.*, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio* (= *In Met.*), M.R. Cathala, R.M. Spiazzi (edd.), Marietti, Torino–Roma 1971², lib. 8, lect. 4, nn. 1742–1743, pp. 415–416.

23. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 19, p. 136: « Secundo ergo modo est ens in potentia, et magis quam subiectum accidentis, quia minus habens

In virtù di un tale intreccio tra la nozione di soggetto e la coppia atto-potenza, Scoto può sostenere che la materia è nello stesso tempo un soggetto e un ente in potenza, senza che la positività implicita nella prima affermazione contraddica l'indeterminatezza evocata dalla seconda. Così come dell'espressione "essere in atto" esistono due accezioni diverse, lo stesso vale, secondo Scoto anche per l'essere "in potenza": esso infatti può esprimere o il *termine* — ossia l'ente che ancora non c'è, ma che sarà in atto, dopo essere stato in potenza — oppure il *soggetto* di tale potenza, ovvero l'entità ricettiva che accoglie in sé un atto che prima non possedeva²⁴. Per chiarire che cosa intende dire, Scoto offre alcuni esempi. Una cosa è dire che il bianco era in potenza, prima di essere in atto, oppure che l'Anticristo ora non c'è, ma un giorno verrà; altra cosa è dire che una superficie è in potenza alla ricezione del colore bianco: il bianco infatti risulta in potenza come termine, la superficie come soggetto. A questo punto, Scoto riprende una coppia concettuale già utilizzata da Enrico di Gand, chiamando la prima potenza « oggettiva », la seconda « soggettiva »²⁵.

in se actualitatis, et maioris actualitatis capax ». Cfr. anche Ivi, nn. 29–30, p. 139; Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 37, p. 82 e Ivi, n. 42, pp. 84–85; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 18, p. 10a; Id., *Op. Ox.*, d. 12, q. 1, n. 11, p. 558a–b.

24. Id., *Rep. Par.*, II, n. 11, p. 6b: « Quale ens est materia? Dico quod est ens in potentia. Sed hoc dupliciter potest intelligi, nam aliquid dicitur esse in potentia sicut terminus potentiae, et ad illud est potentia. Aliud vero dicitur esse in potentia sicut subjectum potentiae, et imperfectum est in potentia ad aliud, ita quod in se est aliquod ens natum suscipere perfectionem et actum ab alio ». Cfr. anche Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 30, p. 80; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 17, p. 135. Si può notare che già Alberto Magno avvisava di fare attenzione a non confondere l'essere-potenza con l'essere in potenza. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis*, pars I, tract. 1, q. 2, art. 4, *solutio*, in A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, t. 34, Vivès, Paris 1895, p. 330; Id., *Physica*, in P. Hossfeld (ed.), *Opera Omnia*, 4/I–II, Aschendorff, Münster i. W. 1987–1993, lib. I, tract. 3, cap. 13, p. 62,90–92. Alberto adottava questo principio aderendo così alla tesi averroista della distinzione tra sostanza e potenza della materia. Cfr. AVERROES, *Aristotelis de Physico audito libri octo* (= *In Phys.*) in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. IV, Venetiis 1562, lib. I, comm. 70, f. 41rC–41vG.

25. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 30, p. 80; Ivi, n. 32, pp. 80–81; Id., *Rep. Par.*, II, n. 11, p. 6b; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, nn. 17–18, pp. 135–136; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VIII*, in *Quodlibet Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solemnis*... 2 voll. Parisiis 1518, vol. 2, q. 9, f. 314v. Cfr. al riguardo W.O. DUBA, *The Ontological Repercussions of Francis of Marchia's Distinction between Determination de possibili and de inesse*, in G. ALLINEY, M. FEDELI, A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del Convegno Internazionale. 12–13 dicembre 2008*, Eum, Macerata 2012, pp. 177–201: 185–186.

In virtù di questa distinzione, destinata a diventare un tratto caratteristico della dottrina scotista, Scotus può sostenere che coloro i quali fanno della materia un principio puramente potenziale, privo di qualsiasi essere proprio²⁶, le attribuiscono l'essere in potenza secondo la potenza oggettiva, cadendo così in un errore fatale: dato che tale potenza è ascrivibile solo a qualcosa che ancora *non c'è*, un ente in potenza secondo questa modalità non potrebbe in alcun modo fungere da soggetto del divenire sostanziale, perché la generazione, per realizzarsi, ha bisogno di un fondamento reale, attuale e permanente, per quanto capace di trasformarsi in tutte le sostanze generabili. Perciò, non resta che affermare che la materia è sì « un ente in potenza », ma solo secondo la potenza soggettiva²⁷.

Scotus non manca, poi, di segnalare che tale positività della materia sembra emergere anche dai tesi di Agostino, in particolare dall'uso

26. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* (= *S. c. Gent.*), P. Marc, C. Pera, P. Caramello (edd.), Marietti, Torino-Roma 1961, lib. I, cap. 17, n. 140, p. 25; Id., *Summa Theologiae* (= *S. Theol.*), in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 5, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1889, I Pars, q. 115, art. 1, ad 2 et ad 4, p. 539; Id., *Quaestiones disputatae de veritate* (= *QD De ver.*), in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22, Ad Sanctae Sabinae-Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976, q. 10, art. 8, *resp.*, p. 322, 261-266; Id., *Quaestiones disputatae de potentia* (*QD De pot.*), P.M. Pession (ed.), q. 5, art. 3, *resp.*, Marietti, Torino-Roma 1965¹⁰, p. 135; Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (= *QD De sp. creat.*), in J. Cos (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/II, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 2000, art. 1, ad 25, p. 19, 677-678; Id., *De substantiis separatis* (= *De subst. sep.*), in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 40 D, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, cap. 7, p. 53D, 117-118; GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet III*, in *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, M. De Wulf, A. Pelzer (edd.), Institut Supérieur de Philosophie-Picard, Louvain-Paris 1904, q. 1, pp. 158-160; AEGIDIUS ROMANUS, *In secundum librum Sententiarum Quaestiones* (= *In II Sent.*), 2 voll., Venetiis 1581, d. 12, q. 3, art. 1-2, pp. 541-548; Id., *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis 1502, lib. I, lect. XIII-XV, ff. 17r-21r.

27. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 11, p. 7a: « Qui ergo dicunt quod materia est ens in potentia, quod manet esse in potentia, sicut illud ens in potentia, quod nondum est, sed tantum est in virtute suae causae, non possunt salvare mutationem aliquam, quia nunc nihil esset praesuppositum agenti, quia quod sic est in potentia, non plus est quam albedo, quae post unum aut alterum annum erit, imo est nihil in se. Unde si materia esset tale ens in potentia, non esset aliqua mutatio, quia nihil esset aliter se habens nunc quam prius, et per consequens materia non esset subjectum alicujus mutationis, sed terminus ». Cfr. anche Ivi, n. 18, p. 10a. Scotus fornisce altre precisazioni utili alla comprensione della distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva in Id., *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1-2, nn. 23-59, pp. 516-532; Ivi, qq. 3-4, nn. 20-28, pp. 543-548 e Ivi, nn. 42-45, pp. 554-556.

della coppia *prope nihil/omnino nihil* che caratterizza il dodicesimo libro delle *Confessiones*²⁸. Il fatto poi che la materia possieda un proprio essere indipendente dalla forma la rende un'entità intelligibile di per sé. Parlando in questo modo, Scoto non nega che noi cogliamo la materia non di per sé, ma solo grazie alla mediazione della forma; tuttavia ritiene che ciò accada non per una mancanza di intelligibilità da imputare alla materia stessa, quanto piuttosto per un limite del nostro intelletto *pro statu isto*, ovvero nell'attuale condizione di viandanti sulla terra, che ci rende strutturalmente bisognosi della rappresentazione sensibile e della mediazione della forma, per conoscere qualsiasi cosa, mentre l'atto della materia sta in qualche modo "al di sotto" di tale mediazione. Coerentemente con tale assunto, Scoto ritiene che le sostanze che non necessitano di questi intermediari per pensare — quindi Dio, gli angeli e gli uomini stessi una volta giunti in paradiso — siano in grado di cogliere la materia in se stessa, secondo la sua intrinseca intelligibilità²⁹.

28. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 22, p. 77; Id., *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, n. 9, p. 6a; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Conf.*, lib. XII, 3.3., p. 218,10–13 e Ivi, 6.6, pp. 218,9–219,15: « Nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie. [...] Verum autem illud quod cogitabam non priuatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat uera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si uellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non esse censebam, quod omni forma priuaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil ».

29. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 78–79, pp. 100–101; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, nn. 23–24, pp. 12b–13a. Questa tesi era stata già insegnata, in maniera del tutto analoga da Guglielmo di Ware: GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 151, F, f. 146v. Scoto precisa anche che, in virtù di tali principi, si deve ammettere che Dio possieda un'idea della materia distinta da quella della forma. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 10, pp. 18b–19a. La corrispondenza tra idee divine ed entità positive posta da Scoto è al centro del percorso tracciato da Olivier Boulnois, in O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIIIe–XIVe siècles)*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Les contemplateurs et les Idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 45–78.

1.3. Materia e predicazione: Duns Scoto contro Tommaso d'Aquino

Quando Scoto prende in esame con maggiore dettaglio la dottrina della pura potenzialità della materia, riconosce che i suoi difensori considerano decisivo, come argomento a loro favore, quanto Aristotele afferma nel settimo libro della *Metafisica*, ossia che la materia è « ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità, né alcun'altra delle determinazioni dell'essere »³⁰. In quel testo, lo Stagirita ha proposto una sorta di "esperimento mentale": si immagini di sottrarre alla sostanza prima ogni predicato accidentale, poi di togliere la sostanza stessa; a quel punto, non resterebbe il nulla, bensì un soggetto residuale, che coincide esattamente con la materia. Il fatto che Aristotele abbia sistematicamente collocato ogni determinazione ontologica dal lato dei predicati e la materia dal lato opposto sembrava suggerire la totale assenza, nella materia, di qualsiasi positività indipendente da quelle che riceve dalle diverse forme³¹.

Scoto aggiunge a questo punto un dettaglio importante: secondo i difensori della dottrina della pura potenzialità della materia, Aristotele avrebbe costruito questo argomento applicando alla relazione tra materia e sostanza una peculiare figura logica, ossia la *predicazione denominativa*: essa si realizza quando un termine si predica di un altro, declinandosi secondo un caso indiretto o trasformandosi in un attributo del soggetto. Ad esempio, nell'affermazione "la statua è lignea", una certa cosa — il legno — dà il proprio nome — *denomina*, per l'appunto — un'altra cosa (la statua), costituendosi come un suo attributo (*lignea*). Ebbene, perché la *denominatio* abbia luogo, deve esserci una *differenza di natura* tra il soggetto e il predicato: nella proposizione « la statua è lignea », ad esempio, è chiaro che il legno non

30. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a20–21, trad. G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 293; IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 2, p. 69; ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 1, p. 1b; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 1, p. 131.

31. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a21–26, trad. Reale, p. 293: « C'è, infatti, qualche cosa di cui ciascuna di queste determinazioni viene predicata: qualcosa il cui essere è diverso da quello di ciascuna delle categorie. Tutte le altre categorie, infatti, vengono predicate della sostanza e questa, a sua volta, della materia. Cosicché questo termine ultimo, di per sé, non è né alcunché di determinato, né quantità, né alcun'altra categoria: e non è neppure le negazioni di queste, perché le negazioni esistono solo in modo accidentale ».

rientra nell'essenza della statua, né l'essere-statua nella definizione del legno, altrimenti diremmo "la statua è legno" nello stesso senso per cui diciamo "l'uomo è un animale". L'argomento che Aristotele costruisce in Z 3, per i difensori della pura potenzialità della materia, si fonderebbe precisamente su questo elemento: se è possibile mettere la sostanza dal lato del predicato e la materia da quello del soggetto, nell'ambito di una predicazione denominativa, significa evidentemente che esiste una differenza d'essenza tra la materia e ogni determinazione ontologica, sostanziale o accidentale che sia³².

Quanto Scoto sta dicendo trova un puntuale riscontro in quanto effettivamente sostenuto al riguardo da Tommaso d'Aquino. L'Aquinate riteneva davvero che l'argomento presentato da Aristotele nel settimo libro della *Metafisica* fosse decisivo per dimostrare la pura potenzialità della materia e che si basasse sull'applicazione in ambito metafisico della predicazione denominativa. Infatti, afferma Tommaso, noi non diciamo sensatamente « la materia è uomo » o « la materia è umanità », bensì « questa cosa fatta di materia è un uomo — *hoc materiatum est homo* »³³. Ciò significa, secondo Tommaso, che Aristotele avrebbe usato la predicazione denominativa come una sorta di "marcatore" della differenza d'essenza che intercorre tra la materia e ciò che è, di per sé, ben determinato. Sarebbe stato questo, quindi, il modo in cui lo Stagirita avrebbe chiarito in maniera definitiva perché sia impossibile attribuire alla materia alcun genere di atto o di entità determinata, che non le derivi dalla forma³⁴.

A parere di Scoto, questa interpretazione del terzo capitolo del settimo libro della *Metafisica* è scorretta, perché gravata da due errori

32. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 69–76, pp. 95–99; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, nn. 2–3, pp. 15a–16a; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, nn. 20–23, pp. 136–137.

33. THOMAS DE AQUINO, *In Met.*, lib. 7, lect. 2, n. 1289, p. 323: « Non est ergo intelligendum, quod substantia actu existens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid, neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur. Sicut enim haec est vera: homo est albus, non autem haec: homo est albedo, vel: humanitas est albedo, ita haec est vera: hoc materiatum est homo, non autem haec: materia est homo, vel: materia est humanitas ».

34. *Id.*, *In Met.*, lib. 7, lect. 2, n. 1289, p. 323: « Sicut substantia est aliud per essentiam ab accidentibus, ita per essentiam aliud est materia a formis substantialibus. Quare sequetur quod illud quod est ultimum subiectum per se loquendo, *neque est quid*, idest substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium ».

fondamentali: innanzitutto, viene frainteso quanto Aristotele intendeva davvero dimostrare in quel testo; in secondo luogo, è totalmente falso, secondo Scoto, che Aristotele, in *Metafisica* Z 3, abbia istituito tra sostanza e materia una predicazione denominativa.

Quanto al primo errore, Scoto ritiene che affermando « Io chiamo materia ciò che di per sé, non è alcunché di determinato, né una quantità, né alcun'altra delle determinazioni dell'essere »³⁵, Aristotele non stesse esprimendo la propria opinione personale, ma stesse parlando *pro falsa parte*, mettendosi cioè sul terreno della posizione che era in procinto di rifiutare³⁶. Infatti, spiega Scoto, in quel contesto Aristotele sta prendendo di mira la posizione dei Fisici antichi, i quali identificavano il fondamento materiale del divenire con un corpo ben determinato. Contro questa tesi, Aristotele avrebbe inteso dimostrare — creando l'argomento di cui stiamo parlando — che la materia non è una cosa determinata *alla stregua di un corpo*, quanto piuttosto il sostrato residuale di ogni atto corporeo³⁷.

Adottando un'interpretazione di questo genere, si dovrebbe spiegare come mai Aristotele avrebbe posto all'esordio del ragionamento l'espressione enfatica « Io chiamo materia... ». Una scelta del genere

35. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a20–21, trad. Reale, p. 293.

36. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 69, pp. 95–96: « Quando dicitur secundum Philosophum quod “materia non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquod eorum quibus determinatur ens”, dico quod hoc non dicitur secundum intentionem Philosophi, sed hoc dicitur in opponendo pro falsa parte, quod videtur ex epilogo sequente “sic quidem intendentibus”, et ex adversatione, quia statim arguit ad oppositum: “Sed impossibile” etc. ». Cfr. anche *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 20, p. 136 e *Ivi*, n. 23, p. 137; *Id.*, *Rep. Par.*, d. 12, q. 2, n. 3, p. 15b. Anche in questo caso, possiamo segnalare che uno studioso contemporaneo di Aristotele, come William Charlton, senza probabilmente conoscere l'esegesi scotiana del passo, ha fornito una spiegazione di Z 3 molto vicina a quella di Scoto: cfr. CHARLTON, *Did Aristotle Believe in Prime Matter?*, p. 138.

37. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 3, p. 15b: « Aristoteles arguit ibidem contra secundam opinionem antiquorum ponentium materiam esse quid in actu, ut vapor, vel quodcumque tale. Et Aristoteles dicit quod secundum eos omnia praedicantur de materia denominative, ita denominative proprie dicta, et arguitur ad oppositum, subdens, sed impossibile est materiam esse maxime substantiam. Nam esse separabile ab aliis, et esse hoc aliquid maxime videtur substantiae inesse. Quare forma (materia, *ed.*) et compositum magis videbuntur esse substantiae quam materia, bene tamen Philosophus ait quod esse est alterum materiae a quolibet aliarum Categoriarum. Sed manifestum est quod hoc non dicit ex intentione propria, quia si est species substantiae compositae, ut vult in 8. *Metaph. text.* 7. non igitur est alterum a Categoria Substantiae, quando est ibi per reductionem ».

non suonerebbe curiosa, se egli non avesse voluto riferire la propria opinione? Scoto appare ben consapevole di questa difficoltà³⁸, ma ritiene di superarla notando che l'utilizzo dell'espressione *dico autem* non implica di per sé l'introduzione di un'opinione personale. Essa potrebbe infatti essere usata come sinonimo di "Io pongo che..." o "suppongo che...". Secondo Scoto, frequentemente, Aristotele interpola la presentazione di opinioni altrui con incisi di questo tipo, che hanno generalmente lo scopo di preparare l'ascoltatore alla comprensione della propria soluzione effettiva³⁹. A quest'osservazione, Scoto aggiunge che anche ammesso — e non concesso — che Aristotele stesse qui esprimendo un'opinione personale, resterebbe il fatto che l'indeterminatezza di cui qui si parla è quella della materia rispetto alle forme, non della materia rispetto a se stessa⁴⁰.

Scoto non si limita però a rimproverare a Tommaso una lettura scorretta di *Metafisica* Z 3. A suo avviso, è l'idea stessa che Aristotele possa aver fatto della relazione tra sostanza e materia un caso di predicazione denominativa a dover essere rigettata senza riserve. Scoto spiega infatti che bisogna distinguere la predicazione denominativa propriamente detta — che esprime una differenza essenziale tra soggetto e predicato, a cui corrisponde *in re* la relazione tra sostanza e accidenti — dal caso in cui una predicazione assuma sì la *forma grammaticale* della *denominatio*, ma senza esserlo: infatti una determinazione di grado superiore può ben denominare quella di grado inferiore o una parte denominare il tutto⁴¹. Perciò, quando diciamo

38. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a20; IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 69, p. 96.

39. Cfr. Ivi, n. 70, p. 96; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 23, p. 137.

40. Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 71, p. 96: « Aliter potest dici (si certatur de verbis) quod materia "non est aliquod eorum quod potest determinare ens", quia tantum est determinabile; licet tamen non sit entitas determinativa nec terminativa, est tamen entitas determinabilis ». Cfr. anche Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 3, p. 15b. Cfr. anche Id., *Not. Met.*, lib. VII, nn. 25–26, pp. 100–101.

41. Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 73, p. 98: « Nec pars de toto nec e contra praedicatur proprie, sed aliquo modo denominative, sicut "materia non est homo, sed humana", et e contra "homo non est materia, sed materiatus", "non anima, sed animatus". Verumtamen non praedicatur pars de toto denominative sicut Philosophus in Praedicamentis loquitur de praedicatione denominativa accidentium, quae cadunt ad aliquid quod est alterius naturae; sic autem non est pars aliud simpliciter a toto, unde non praedicatur denominative praedicatione extrinseca alterius generis, sed concernendo illud ad cuius naturam pertinet. Et sic etiam in coniuncto praedicationes essentiales sunt denominativae, ut "homo est animal", quia non praedicatur

che l'uomo « non è « materia, ma materiato » oppure che « non è anima, ma animato », decliniamo in modo obliquo “materia” e “anima” rispetto a “uomo” non perché esse cadano fuori dalla sua essenza, ma perché noi, quando parliamo, esprimiamo in questo modo anche certe differenze interne all'essenza stessa, come quella tra la parte e il tutto, che è precisamente il rapporto che esiste tra materia e sostanza⁴². Perciò, ravvisando in *Metafisica* Z 3 la presenza di una predicazione denominativa, Tommaso avrebbe preso un evidente abbaglio, confondendo due predicazioni formalmente strutturate nello stesso modo, ma semanticamente diverse.

A conferma di questa tesi, Scoto osserva che nel nono libro della *Metafisica*, Aristotele avrebbe spiegato in maniera incontrovertibile che è *sempre* la materia a predicarsi della sostanza e non il contrario, dato che è sempre una materia ad appartenere ad una sostanza, non l'inverso. Perciò l'idea di ritrovare, come pensa Tommaso, una proposizione in cui sia la sostanza a figurare come predicato della

ibi quiditas ut quiditas, sed quiditas ut concernit ». Il principio generale invocato da Scoto era stato enunciato così da Pietro Ispano: « In eo quod est totum, partes intelligitur oblique, et in eo quod est pars, totum sumitur oblique. Quod patet per diffinitionem eius quod est totum » (PETRUS HISPANUS, *Tractatus called afterwards “Summulae Logicales”*, L.M. De Rijk (ed.), Van Gorcum, Assen 1972, tract. XII, n. 27, p. 226, 19–21).

42. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 74, p. 98: « Denominativa proprie dicuntur quae dicuntur cadentia ad aliud, ut patet in *Praedicamentis*. Casus autem iste potest esse vel accidentis ad subiectum, vel formae ad suppositum eiusdem naturae. Et secundum hoc duplex est denominativa praedicatio: una accidentis denominantis subiectum, alia formae non acceptae in abstracto, nec secundum rationem quiditatis absolute, sed quasi in concreto per cadentiam formae ad suppositum naturae suae; et isto modo omnia superiora dicuntur de inferioribus essentiali praedicatione; et quatenus materia pertinet ad essentiam compositi, potest sic praedicari de composito ». Nella direzione qui seguita da Scoto, cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 16, ad 6, p. 336. Quanto alla specificità della relazione tutto-parti in Scoto, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, in R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (ed.), *B. Ioannis Duns Scoti, Opera Philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1999, q. 16, nn. 39, 42 e 44, pp. 99–102; Id., *Quaes. Praed.*, q. 15, n. 17, in Ivi, p. 388; Id., *Ordinatio. Liber Tertius. A distinctione prima ad decimam septimam*, in B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, S. Ruiz de Loizaga (edd.), *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, t. 9, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2006, d. 2, q. 2, nn. 80–85, pp. 152–154; Id., *Quaestiones super librum Elenchorum*, in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute – The Catholic University of America, St. Bonaventure (N.Y.)–Washington D.C. 2004, q. 31, nn. 9 et 13, pp. 417–418.

materia, oltre che priva di fondamento speculativo, manca di qualsiasi appiglio testuale ad Aristotele⁴³.

Duns Scoto sembra qui avere davvero buon gioco nei confronti dell'avversario, dal momento che Tommaso, per dimostrare il proprio punto di vista, ha effettivamente dichiarato che nell'affermazione *hoc materiatum est homo*, la sostanza (*homo*) si predica della materia assunta in maniera denominativa (*hoc materiatum*)⁴⁴. A ben vedere, però, in una tale proposizione non sembra darsi il tipo di predicazione che Tommaso pretende di indicare. *Hoc materiatum est homo* non è che una proposizione derivata dalla composizione di altre due — *hoc est materiatum* e *hoc est homo* — in cui è sempre la materia a predicarsi obliquamente della sostanza, alla stregua di quanto effettivamente indicato da Aristotele nel nono libro della *Metafisica*.

Scoto può così chiudere la propria analisi osservando che il riferimento alla relazione predicativa tra materia e sostanza non solo non porta acqua al mulino alla tesi della pura potenzialità della materia, ma addirittura dovrebbe essere utilizzata come sua definitiva confutazione: soltanto in quanto entità positiva, reale e attuale la materia può essere riconosciuta e validamente predicata come parte costitutiva di un tutto, a sua volta reale e positivo⁴⁵.

1.4. L'attualità della materia nell'unità della sostanza

Una delle facili obiezioni che si possono rivolgere a chi attribuisce alla materia un atto indipendente da quello ricevuto dalla forma, concerne l'unità della sostanza: emblematicamente, Tommaso d'Aquino

43. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 72–73, pp. 97–98; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 22, p. 12a–b; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, n. 22, pp. 136–137. Quanto al teso di Aristotele, cfr. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. Vuillemeine–Diem (ed.), Brill, Leiden–New York–Köln 1995, lib. IX, cap. 7, p. 187: «Quando uero iam per suum principium est tale, iam hoc est POTENTIA. Illa UERO ALTERO egent principio, ut terra nondum est statua POTENTIA; \PERMUTATA enim ERIT ES\». Videtur autem quod dicimus esse non hoc sed illinum, UT ARCHAE NON LIGNUM SED LIGNEA, NEC LIGNUM TERRA SED TERREUM, ITERUM TERRA SI SIC NON ALIUD SED ILLINUM. Semper illud POTENTIA simpliciter QUOD posterius est, ut archa non terrea nec terra sed lignea. Hoc enim POTENTIA archa et materia arche HEC, simpliciter quidem IPSIUS simpliciter, huius UERO hoc lignum ».

44. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Met.*, lib. 7, lect. 2, n. 1289, p. 323.

45. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 72, p. 97; Id., *Rep. Par.* II, d. 12, n. 22, p. 12a.

riteneva che se materia e forma rappresentassero due atti distinti, la sostanza che ne risulta composta non potrebbe più essere considerata un'unità in sé, ma un semplice aggregato: per questo, la sostanza non può che possedere un unico atto, che viene dalla forma⁴⁶.

Secondo Scoto, questo modo di ragionare nasce da un equivoco di fondo, secondo cui si sostiene surrettiziamente che l'unico modello valido di unità in sé sia quello delle sostanze semplici. Ora, ad essere composte ilemorficamente sono le sostanze coinvolte nella generazione, la cui forma non può che unirsi a qualcos'altro di preesistente, che ne prepari l'avvento e ne accolga l'atto perfettivo. È dunque il fenomeno stesso della generazione, rimarca Scoto, ad essere incompatibile con l'idea che si dia un solo tipo di attualità sostanziale, da identificarsi con la forma. Si tratta insomma, per Scoto, di *prendere sul serio* il fatto che la sostanza sia una realtà composta e che la composizione, per essere genuinamente tale, debba necessariamente consistere nell'unione *reale* di una cosa con un'altra cosa (*ex aliquo et aliquo*): l'ilemorfismo non avrebbe alcun valore se non rispondesse all'esigenza di rendere ragione *e* di una vera unità sostanziale *e* di una reale composizione tra principi differenti, senza che il primo carattere contraddica il secondo⁴⁷.

L'assunzione di quest'ottica conduce Scoto a stabilire un'ulteriore "legge": quanto più i principi sono diversi e tra loro opposti, tanto più aspirano a realizzare, componendosi, un'unità di tipo sostanziale. Se infatti tra la materia e la forma ci fosse una qualche comunanza, a livello della loro specifica essenza, si dovrebbero cercare principi

46. THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 76, art. 7, *resp.*, t. 5, p. 231: «Unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius».

47. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 49, p. 88: «Quomodo tunc est compositum unum? Dico quod oportet alterum istorum dare: vel quod omne "per se unum" sit simplex et non realiter compositum, ita quod ens non dividatur per "simplex" et "compositum", — vel quod omne compositum componatur ex aliquo et nihilo —, vel quod omne compositum et "per se unum" componatur ex aliquo et aliquo. Et quia prima duo sunt impossibilia, ideo tenendum est tertium, quod compositum est "per se unum", non simplex, sed unitate conveniente supposito, habens in se rem et rem». Cfr. anche *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, art. 1, n. 15, p. 8b e Ivi, n. 17, p. 9a; *Id.*, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* (= *Quaest. Praed.*), in R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1999, q. 15, n. 12, pp. 386–387. A questo tema è dedicata un'intera questione nel *Commento alla Metafisica*: cfr. *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 8, q. 4, pp. 489–506.

ancora anteriori e più fondamentali, su cui misurare tale comunanza e così, sempre più indietro, fino a raggiungere principi tra loro «primodiversi», come li chiama Scoto⁴⁸. Perciò, a suo avviso, è proprio la “primodiversità” di materia e forma, piuttosto che l’unicità dell’atto sostanziale, ad essere la condizione indispensabile affinché il composto ilemorfico possa dar vita ad una genuina unità ontologica, ben diversa da quella che realizzerebbe un semplice aggregato⁴⁹.

1.5. La materia e la sua divisione in parti

Nella dottrina che sta delineando, Scoto sta associando alla materia due ruoli fondamentali: il primo è quello di fungere da soggetto stabile, unitario e permanente della generazione e della corruzione; il secondo è quello di costituirsi come parte essenziale del composto sostanziale. Viene però da chiedersi in che modo la materia possa giocare contemporaneamente entrambi i ruoli: come può in effetti il soggetto unitario di ogni divenire sostanziale essere anche, nello

48. Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 19, p. 11a: «Si aliquid formae includeretur in materia, forma quantum ad illud non esset nata recipi, sed magis recipere; ergo non esset primum receptivum, sed aliquid ejus esset non receptum, quia receptivum. Eodem modo, si aliquid materiae esset inclusum in forma, ipsa non esset primo receptiva, sed recepta quantum ad aliquid sui. Si vero quaeratur, si sint primo diversa materia et forma, quomodo facient per se unum? Dico quod consequenter, quanto duo sunt magis diversa, tanto sunt magis disposita ad faciendum unum per se, quia in illa constitutione non requiritur similitudo in natura, sed proportio conveniens, quae potest esse inter primo diversa»; Cfr. anche Id., *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 51, p. 89; Id., *Quaest. Met.*, lib. 8, q. 4, n. 58, p. 505.

49. Così Prospero Stella spiega la posizione di Scoto: «Se infatti la forma fosse in qualcosa della stessa indole della materia, non le spetterebbe in proprio ed in modo totalitario la dignità che la costituisce *forma*, cioè *determinante*, ma per quel tanto di prossimità alla materia sarà come questa determinabile. E così viceversa per la materia: se non escludesse in modo assoluto e perentorio qualsiasi possibilità di *determinare*, con ciò stesso perderebbe la propria fisionomia, quella che appunto la sostanzia e cioè la determinabilità radicale» (STELLA, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, p. 52). Cfr. anche É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pp. 439–440; PÉREZ-ESTÉVEZ, *La materia*, pp. 394–395 e 403–404. Stella precisa che la reciproca irriducibilità di materia e forma è radicale in rapporto alla costituzione della sostanza, ma non può esserlo in rapporto all’essere: entrambe infatti possiedono un certo proprio *esse*. Cfr. STELLA, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, p. 53.

stesso tempo, una parte reale delle singole sostanze, di modo che ogni sostanza possieda una *propria* materia⁵⁰?

Nel contesto dell'aristotelismo, si potrebbe facilmente sostenere che la materia risulta divisibile a causa della quantità, accidente che svolge, nel quadro delle categorie, il compito di rendere la sostanza divisibile in parti ed estesa. Scoto non nega che la quantità renda ultimativamente divisibile la sostanza — quindi anche la materia — *in partes extra partes*; tuttavia ritiene che la materia sia dotata di una propria divisibilità, che la divisione quantitativa stessa sembra presupporre, più che provocare. Scoto non esita nell'affermare che la quantità è e resta un accidente posteriore alla sostanza e alla sua generazione, mentre la materia ne è in qualche modo antecedente; inoltre, se la materia già non riceve dalla forma sostanziale il proprio essere "materia", come potrebbe, *a fortiori*, ricevere da una forma accidentale come la quantità il fatto di essere, intrinsecamente, "questa" materia?⁵¹. A conferma dell'intrinseca divisibilità della materia, Scoto richiama il fenomeno della rarefazione e della condensazione: infatti, è una medesima parte di materia ad essere in potenza sia al denso, sia al rarefatto⁵².

50. Così presenta il problema Richard Cross in *Identity, Origin and Persistence in Duns Scotus's Physics*, «History of Philosophy Quarterly» 16 (1999), pp. 1-18: p. 14: «The position requires precisely the same *matter* to exist across these different possible worlds. But how could we meaningfully talk about of the "same" matter here?».

51. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 4, n. 79, p. 252; Ivi, d. 15, q. unica, n. 22, p. 144; Id., *Ordinatio. A distinctione prima ad tertiam*, in C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, B. Hechich, L. Modrić, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón (edd.), *B. Duns Scoti Opera omnia*, t. 7, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, II, d. 3, pars 1, q. 4, nn. 114-115, pp. 447-448.

52. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in primum librum Sententiarum*, in Commissio Scotistica (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 17 (*Distinctiones* 8-45), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, d. 17, pars 2, q. 4, n. 240, p. 258. In un passaggio del secondo libro della *Lectura* Scoto sembra contraddire, almeno parzialmente, questa sua stessa presa di posizione, affermando che sebbene la materia non sia « questa » in virtù della quantità, tuttavia non possiede alcuna divisibilità propria senza la quantità. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 4, n. 111, pp. 263-264. L'impressione di incoerenza si riduce però fortemente, se si intende la « divisibilità propria » di cui Scoto sta parlando qui con la divisione in *partes extra partes*, che Scoto ha stabilmente attribuito alla quantità.

In virtù di queste assunzioni, Scoto può affermare che l'accidente della quantità darà certamente alla materia la capacità di essere *estesa*, ma non quella di essere divisibile⁵³. Non senza ragione, Robert Pasnau ha potuto definire la concezione della divisibilità della materia adottata da Duns Scoto come *Extensionless Parts View*⁵⁴. Coerentemente con tale prospettiva, Scoto chiarisce che se possiamo dire a giusto titolo che la materia è “una”, ciò accade non perché essa possieda un’unità numerica, ma perché è caratterizzata da un’unità di *omogeneità*: le differenti parti di materia condividono una medesima natura e una medesima *ratio*, ma si trovano già sempre nella condizione di potersi costituire come parti differenti di sostanze differenti⁵⁵.

A ben vedere, nemmeno questa dottrina rappresenta di per sé una novità, all’interno del panorama francescano: già inquadrata da Bonaventura da Bagnoregio⁵⁶, l’idea di una divisibilità intrinseca della materia era stata chiaramente proposta da diversi autori dell’ultimo quarto del XIII secolo, come Giovanni Peckham, Pietro di Giovanni Olivi, Riccardo di Mediavilla, Roger Marston⁵⁷. Negli stessi anni in

53. Id., *Lectura*, I, d. 17, pars 2, q. 4, n. 230, p. 254: «Esse divisibile in partes eiusdem rationis quarum una sit extra aliam, est solius quantitatis; tamen tam substantia quam quantitas habent partes eiusdem rationis secundum suas proprias unitates, licet non per continuationem: materia enim praecedit formam, et licet forma communicet suum esse materiae, materia tamen habet partes suas proprias antequam intelligatur perfici per formam; materia igitur una est – secundum partes suas – non per formam, sed est una unitate pertinente ad suam substantiam, et non alia unitate est pars una alteri et totum sibi».

54. Cfr. PASNAU, *Metaphysical Themes*, pp. 57–60.

55. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 17, p. 2, q. 4, n. 228, pp. 253–254: «Unitas homogeneitatis prior est unitate compositionis ex partibus essentialibus, quoniam facta resolutione unitatis compositionis ex partibus essentialibus usque ad ultimam, in utroque extremo stat unitas compositionis secundum partes homogeneas (ut quando resolvitur compositum in materiam et formam, materia est tota unitate homogeneitatis ex partibus eiusdem rationis, quia non est tota sub tota quantitate et tota sub qualibet parte, sicut anima intellectiva est in toto; similiter de forma quae prius fuit extensa)».

56. Cfr. BONAVENTURA, *In secundum librum Sententiarum* (= *In II Sent.*), d. 2, pars I, art. I, q. 2, *conclusio*, in PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), *Opera Omnia*, t. II, *Thypographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi)* 1885, p. 59; Ivi, d. 3, pars I, art. I, q. 3, pp. 96–97; Ivi, d. 12, art. 2, q. I, p. 303; Ivi, d. 17, art. I, q. 2, p. 415.

57. IOANNES PECHAM, *Quodlibet* IV, q. 15, n. 9, p. 209: «Materia enim habet duo genera partium, quia habet partes quantitativas, quae sensibilibus dividitur, et, circumscripta quantitate, habet partes substantiales, de quibus Philosophus dicit quod

cui Scoto insegnava a Parigi, essa era apertamente sostenuta anche da Gonsalvo di Spagna⁵⁸.

Tuttavia, vi è una chiara differenza tra l'assunzione di questa posizione in Duns Scoto e negli autori appena richiamati. Per questi ultimi, infatti, l'assimilazione di una tale prospettiva era strettamente legata alla difesa dell'ilemorfismo universale: se la divisibilità della materia dipendesse esclusivamente dalla quantità, sarebbe impossibile affermare che sostanze prive di estensione, come quelle spirituali, possiedano ciascuna una propria materia. Per Scoto, come già per Guglielmo di Ware, la difesa di questa tesi prescinde invece dall'ilemorfismo universale e si basa esclusivamente sull'analisi della natura stessa della materia, della sua attualità e del suo specifico rapporto con la quantità⁵⁹.

Nella *Reportatio* parigina, Scoto sembra però indebolire la propria posizione, limitandosi a presentare questa tesi come « più vera », rispetto a quella che farebbe derivare la divisibilità della materia dalla quantità⁶⁰. Vale la pena notare, al riguardo, che nonostante la presenza di quest'indecisione nell'insegnamento del maestro, i seguaci di Scoto sono stati fermi sostenitori di una divisibilità della materia in parti sostanziali indipendente dalla quantità⁶¹. Come vedremo nel corso del nostro lavoro, durante i primi decenni del XIV secolo questa

“depressum est cuius partes prope iacent”. Certum est enim quod rari est depressi partes quantitativae aequaliter prope iacent, sed non ita partes substantiales ». Cfr. anche RICHARDUS DE MEDIIVILLA, *In II Sent.*, d. 12, art. 1, q. 9, *conclusio*, pp. 161b–162a; PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quodlibet* III, in ID., *Quodlibeta Quinque. Ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica*, S. Defraia (ed.), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2002, q. 4, p. 180, 121–124; ID., *In II Sent.*, q. 12, *respondeo*, p. 217; ID., *In II Sent.*, q. 50, *appendix*, p. 76; ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet* II, in ID., *Quodlibeta quatuor*, G. Etzkorn, I. Brady (edd.), Collegio S. Bonaventura, Padri Editori di Quaracchi, Grottaferrata 1994², q. 29, pp. 291–294; ID., *Quodlibet* IV, q. 24, pp. 415–418.

58. Cfr. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio* XI, in ID., *Quaestiones disputatae et de Quodlibet. Ad fidem codicum mss. editae cum introductione historico-critica*, L. Amorós (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1935, pp. 211–212.

59. Cfr. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 153, Wien, Österreichische Staatsbibliothek, ms. 1424 (= W), ff. 128vb–129rb.

60. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 7, p. 17b: « *An materia habeat partibilitatem solum per quantitatem?* Et sustinendo quod sic, tunc esset dicendum quod non esset partibilis. Sustinendo tamen quod habet partibilitatem, et non per quantitatem, sed in essentia, quod verius credo, adhuc esset partibilis, sed non haberet partem extra partem, sicut locatum circumscriptive ».

61. Rimandiamo, in merito, a quanto diremo nei capitoli III e IV, pp. 87–142.

prospettiva verrà rifiutata da Pietro Aureolo, il quale riterrà che la divisibilità della materia dipenda dalla presenza in lei delle dimensioni indeterminate⁶², e da Guglielmo di Ockham, che eliminerà qualsiasi distinzione reale tra materia e quantità, usando anche su questo argomento il suo celebre rasoio⁶³.

1.6. La possibile sussistenza della materia senza la forma

In modo del tutto coerente con la tesi secondo cui la materia si costituisce come un'entità positiva, Scoto sostiene che Dio, se lo volesse, potrebbe farla sussistere in maniera indipendente dalla forma, senza che ciò implichi alcuna contraddizione. Anche in questo caso si tratta di una tesi già ben presente nel dibattito francescano⁶⁴; tuttavia — lo vedremo — il modo in cui Scoto la sviluppa e la sostiene si imporrà certamente all'attenzione dei maestri francescani successivi.

Scoto porta a sostegno della propria tesi quattro argomenti principali. Il primo si basa sul fatto che la materia, essendo il soggetto ricettivo della forma, goda di una certa anteriorità rispetto ad essa. Dato che ciò che possiede un essere indipendente e anteriore rispetto a una cosa, può ben sussistere senza di essa, non è contraddittorio

62. Cfr. *Infra*, pp. 78–82.

63. Cfr. *Infra*, pp. 155–156.

64. Cfr. MATHEUS DE AQUASPARTA, *Questiones disputatae de productione rerum*, in Id., *Questiones disputatae de productione rerum et de providentia*, G. Gál (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1956, q. 6, ad 17, p. 158; Id., *Quodlibet* III, Todi, Biblioteca Comunale, Ms. 44, ff. 195vb–196va (cfr. le trascrizioni contenute in E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Paris 1924, pp. 70–74); IOANNES PECHAM, *Quodlibet* IV, q. 1, resp., pp. 175–176; ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet* I, q. 2, pp. 9–12; Id., *Quodlibet* IV, q. 2, pp. 368–370; RICHARDUS DE MEDIIVILLA, *In II Sent.*, d. 12, art. 1, q. 4, pp. 147b–147a; GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium Fratris Thomae*, in P. Glorieux (ed.), *Les premières polémiques thomistes: I. – Le Correctorium corruptorii « Quare »*, Le Saulchoir, Kain 1927, art. 27, pp. 113–117; Ivi, art. 108, pp. 409–411; GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 152, f. ff. 147r–147v. Come stiamo per vedere, anche Enrico di Gand difende questa medesima tesi: cfr. *Infra*, pp. 57–59. Pietro di Giovanni Olivi lascia invece la questione indeterminata: « Quae igitur istarum opinionum sit verior aliorum iudicio derelinquo; mihi enim sufficit hoc tenere quod si in hoc contradictio non implicatur, Deus hoc potest, si autem implicatur. Deus hoc non potest » (PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 19, p. 370). Per uno sguardo d'insieme della posizione del problema prima di Scoto, cfr. KÖNIG–PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, pp. 147–156.

pensare che Dio possa far sussistere la materia senza forma⁶⁵. Il secondo argomento è incentrato sul fatto che la relazione tra materia e forma non appartiene all'essenza stessa della materia. Per questa ragione, l'essere che la materia acquisisce dalla forma dipende dall'azione di una causa seconda (la forma, appunto), la quale può venir rimpiazzata senza contraddizione dall'azione diretta della causa prima⁶⁶. In terzo luogo, dato che Dio ha creato la materia senza alcun intermediario, può conservarla senza bisogno della mediazione della forma⁶⁷. Infine, tanto la materia quanto la forma dipendono dal volere divino: perché dato che non c'è alcuna necessità intrinseca per la quale Dio debba avere voluto la materia insieme alla forma, Dio può volere diversamente senza alcuna contraddizione⁶⁸.

A questi quattro argomenti principali, Scoto aggiunge, a mo' di conferma, la seguente considerazione: è impossibile che la forma e la sua privazione si trovino simultaneamente nello stesso soggetto; tuttavia non è assurdo che si trovino in esso tutte le privazioni, senza la presenza attuale di alcuna forma. Perciò, mentre l'agente naturale non può togliere una forma senza immetterne un'altra, Dio potrebbe, se lo volesse, togliere semplicemente tutte le forme, senza che ciò implichi contraddizione⁶⁹.

Rispetto a questa posizione, solidamente mantenuta nel suo insegnamento teologico, Scoto sembrerebbe aver sostenuto una posizione diversa, in alcuni testi anteriori al 1300. Così, Thomas Ward osserva che in un testo del *Commento alle Categorie* Duns Scoto avrebbe presentato la materia come inseparabile dalla forma; inoltre, nelle *Questioni sulla Metafisica*, Ward ritiene possibile individuare un pas-

65. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 4, p. 16a-b.

66. Cfr. Ivi, n. 5, p. 16b.

67. Cfr. Ivi, n. 6, pp. 16b-17a.

68. Cfr. Ivi, n. 7, p. 17b.

69. Ivi, n. 9, p. 18b: «Non est contradictio ponere materiam sine omni forma respectu Dei, quia non sunt aliquæ formæ contrariæ immediate circa materiam necessario, licet igitur agens creatum non possit privare materiam una forma, nisi inducat aliam, tamen privationes omnium formarum non necessario sunt impossibiles simul in materia». Richard Cross osservava opportunamente che questo argomento sembra incappare in una difficoltà: il fatto che la materia possa sussistere indipendentemente da questa o da quella forma non significa *ipso facto* che possa farlo indipendentemente da tutte le forme: questo significa passare indebitamente dal piano del particolare a quello dell'universale. Cfr. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, pp. 23-25.

so in cui Scoto avrebbe ancora difeso questa tesi⁷⁰ e un altro in cui avrebbe sostenuto una posizione vicina a quella tipica del suo insegnamento teologico⁷¹. Dato che, come abbiamo già detto, gli studiosi concordano nel ritenere che Scoto abbia rivisto dopo il 1300 alcuni libri delle *Quaestiones super Metaphysicam*, questa “incoerenza” potrebbe essere sciolta riconducendo il primo testo, vicino a quanto sostenuto nel *Commento alle Categorie*, alla prima fase della carriera di Scoto, mentre il secondo al periodo delle opere più mature⁷².

A nostro avviso, l'ipotesi di Ward, secondo cui Scoto avrebbe sostenuto due posizioni opposte nel corso della propria carriera, non si impone, perché trascura il fatto che Scoto non abbia mai negato che la materia e la forma risultino inseparabili *all'interno dell'ordine naturale*; quando affronta la questione se Dio possa far sussistere o meno la materia senza forma, Scoto la pone sul piano teologico della potenza assoluta di Dio, dunque su un piano distinto (e superiore) a quello naturale. Già Ephrem Longpré e Catherine König-Pralong osservavano che Scoto non ha mai inteso mettere in discussione l'inseparabilità tra materia e forma che riscontriamo nell'ordine naturale, ma teneva a precisare che Dio, in virtù della sua onnipotenza, può sospendere il *respectus* della materia verso la forma, senza per questo annichilire la materia stessa⁷³. Stando così le cose, appaiono piuttosto fragili le basi su cui Ward pretende di contrapporre tra loro certi testi di Scoto, ascrivendoli a momenti diversi della sua carriera.

L'esigenza di affrontare la questione se Dio possa o meno fare sussistere la materia senza forma si è certamente costituita come un'occasione propizia per approfondire e per “temprare” l'idea del-

70. Il testo indicato da Thomas Ward è il seguente: IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Praed.*, q. 15, n. 15, p. 387.

71. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 6, n. 16, p. 144; Ivi, lib. 8, q. 4, n. 30, p. 498.

72. Cfr. T.M. WARD, *John Duns Scotus on Parts, Wholes and Hylomorphism*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 33-34.

73. E. LONGPRÉ, *La Philosophie du B. Duns Scot*, p. 69: « Le Docteur Franciscain se refuse seulement à admettre que l'action de Dieu soit liée absolument par l'ordre des causes physiques, sans rejeter pour cela la nécessité et le déterminisme qui leur conviennent »; KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, p. 172: « La matière renferme en elle-même la possibilité d'exister sans forme, mais elle n'existera pas d'aucune manière par elle-même ». In una direzione simile, si veda anche E. CHIRIOTTI, *Il concetto di materia in Duns Scot*, « Giornale critico di filosofia italiana » II (1930), pp. 113-134: 127-134.

la positività ontologica della materia: come spiega lo stesso Ward, Scoto ha potuto sottoporre una tesi derivata da un'indagine schiettamente fisico-metafisica ad un'interrogazione ulteriore, di tipo "logico-teologico"⁷⁴. Così, non sorprende che Scoto abbia ritenuto che questo fosse il terreno sul quale misurarsi con una precisa concezione della materia, che egli non poteva certamente trascurare, vista l'autorevolezza di cui godeva nel contesto filosofico-teologico coevo: stiamo parlando della dottrina di Enrico di Gand.

1.7. *Ratio Philosophi efficacior est aliis: con Aristotele, contro Enrico di Gand*

Come abbiamo già avuto modo di apprezzare, Scoto riteneva di avere elaborato una dottrina della materia che fosse non solo valida a livello speculativo, ma anche capace di restituire finalmente il corretto insegnamento di Aristotele sull'argomento. A partire da Étienne Gilson, gli studiosi hanno ben riconosciuto l'intenzione scotiana di porsi in continuità con la dottrina aristotelica, nell'elaborare la dottrina sulla materia⁷⁵. Così, non deve sorprendere che, in tempi più recenti, Simona Massobrio e Gérard Sondag, trattando di questi argomenti, abbiano posto una particolare attenzione sullo Scoto lettore ed interprete di Aristotele⁷⁶; a ciò si aggiunga la preziosa osservazione di William Duba, secondo cui Scoto ha certamente letto Aristotele "di prima mano", ossia basandosi direttamente sulla

74. Cfr. WARD, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, p. 40. Si vedano anche GILSON, *Jean Duns Scot*, pp. 441-444; PÉREZ-ESTÉVEZ, *La materia*, pp. 409-416; KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, pp. 164-172.

75. Cfr. GILSON, *Jean Duns Scot*, pp. 434-435; M. McCORD-ADAMS, *William Ockham*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987, pp. 642-643; CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, pp. 14-16 e pp. 21-23; PÉREZ-ESTÉVEZ, *La materia*, pp. 382-384; KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, pp. 167-168; W. O. DUBA, *Aristotelian Tradition in Franciscan Thought*, p. 161; WARD, *John Duns Scotus on Parts, Wholes and Hylomorphism*, p. 3.

76. Cfr. S.E. MASSOBRIO, *Aristotelian Matter as understood by Thomas Aquinas et John Duns Scotus*, Dissertation, McGill University, Montréal (Canada) 1991, in particolare pp. 354-361; G. SONDAG, *La matière dans la Métaphysique d'Aristote d'après l'interprétation de Duns Scot*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 16 (2005), pp. 23-55.

traduzione greco-latina dei suoi testi, piuttosto che limitarsi alle esposizioni che potevano offrirne Averroè o altri autori⁷⁷.

All'esordio della propria soluzione alla distinzione 12, nel secondo libro della *Lectura*, Scoto compie un'interessante premessa: quando si tratta di determinare l'esistenza e la natura della materia, la cosa migliore è seguire la via indicata da Aristotele, nonostante ci sia chi — ancora — la disdegna⁷⁸. Viene certamente da chiedersi a chi Scoto stesse pensando, parlando in questo modo, dal momento che non sembrano esserci autori che, a cavallo tra i due secoli, abbiano esplicitamente criticato o rifiutato l'insegnamento aristotelico sulla materia.

Gli editori della Commissione Scotista hanno ipotizzato che Scoto stesse prendendo le distanze da atteggiamenti come quello esibito da Pietro di Giovanni Olivi, il quale aveva dichiarato, in altri contesti, di non avere bisogno della tutela autoritativa di un filosofo pagano come Aristotele per confermare il valore delle proprie soluzioni⁷⁹. Questa ipotesi non sembra però del tutto convincente, perché Scoto non sta parlando qui di un atteggiamento generico, di principio, nei confronti di Aristotele, ma precisamente del modo in cui il destinatario della frase ci starebbe relazionando alla specifica dottrina aristotelica della materia.

Per tentare di individuare in maniera plausibile a chi Scoto si stesse riferendo, può essere utile notare il fatto che egli ha usato, per formularla, il verbo *contemno*, il quale può significare non solo « opporsi » o « disprezzare » qualcosa o qualcuno, ma anche « trascurare », « snobbare » o « pretendere di fare a meno ». Come stiamo per mostrare, assumendo che Scoto abbia usato *contemno* secondo quest'ultima accezione, diventa possibile individuare più di un riscontro possibile al monito scotiano, sia dentro che fuori dall'ordine francescano.

Non vi è dubbio, in effetti, che i sostenitori della positività della materia, nella seconda metà del XIII secolo, abbiano fondato la propria posizione in modo eminente su quanto Agostino aveva insegnato nelle *Confessioni* e nel *De Genesi ad litteram*, piuttosto che sui testi

77. Cfr. DUBA, *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought*, p. 161.

78. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 11, p. 72 « [Quod materia est] ostenditur per rationem Philosophi, quae efficacior est aliis (licet quidam eam contemnunt) ».

79. Cfr. Nota F 3 a IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, p. 72.

di Aristotele. Questo non risulta affatto sorprendente, se si pensa che agli occhi di un autore influente come Bonaventura, Agostino risultava da preferirsi ad Aristotele anche sul piano schiettamente filosofico. Questo non significa che Bonaventura non conoscesse o che non apprezzasse quanto Aristotele affermava in merito alla natura della materia: più semplicemente, Bonaventura sembra porre il dettame aristotelico in second'ordine, rispetto a quanto insegnava Agostino⁸⁰. Coerentemente con quest'approccio bonaventuriano, Pietro di Giovanni Olivi affermava che per afferrare la vera natura della materia bisognava seguire Agostino⁸¹, tuttavia aggiungeva che i sostenitori della tesi della pura potenzialità della materia traevano il loro « errore », più che da Aristotele in se stesso, da un Aristotele *mal compreso*⁸².

Nel costruire la propria dottrina della materia, Duns Scoto assume un atteggiamento capovolto rispetto a quello che ritroviamo in Bonaventura e in Olivi: sono i passaggi agostiniani delle *Confessioni* e

80. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 3, pars I, art. 1, q. 2, *conclusio*, pp. 96–98. Raymond Macken rimarcava giustamente che sul tema della materia Bonaventura non prende le distanze da Aristotele, bensì dalla linea, anche esegetica, di Tommaso d'Aquino: cfr. R. MACKEN, *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, « Revue de théologie ancienne et médiévale » 47 (1980), pp. 188–230: 209. Gli elementi aristotelici sui quali Bonaventura fondava consapevolmente la propria concezione di materia sono stati messi in evidenza anche da ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*, pp. 458–463 e 474; J.F. QUINN, *The historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973, pp. 105–109; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006, p. 251. Si veda anche A. LAMI, *Metafisica e fisica nella dottrina della materia di Bonaventura da Bagnoregio*, Dissertazione, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2012, pp. 196–202.

81. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, d. 16, *respondeo*, p. 305: « Alii autem dixerunt et, ut credo, verius et rationabilius quod materia secundum suam essentiam dicit aliquem actum seu actualitatem, distinctam tamen sufficienter ab actu qui est idem quod forma; hoc autem dicunt, sumendo nomine actus quodcunque positivum reale et quamcunque realem entitatem. Moti autem sunt ad hoc ex ratione et ex dictis Augustini ».

82. Ivi, p. 307: « Tenendum est igitur, ut credo, quod materia non sit solum potentia, sed praeter hoc quiddam solidum habens in se rationem non solum unius potentiae, sed etiam plurium, sicut ipsemet Aristoteles vult; ad contrarias enim formas et disparatas diversas habet secundum eum potentias, quod tamen esse non posset, si ipsa non esset aliud quam mera potentia; tunc enim plures potentiae seu plures rationes potentiarum non possent unam materiam nec unam rationem materiae dicere vel constituere ». In merito alla convergenza tra la nozione aristotelica e quella agostiniana di materia, cfr. PÉRÉZ-ESTÉVEZ, *La materia*, pp. 66–68.

del *De Genesi ad litteram* che vengono usati per confermare quanto insegnava Aristotele, non il contrario⁸³. In virtù di questo elemento, non appare forse ragionevole pensare che Scoto, all'esordio della soluzione di *Lectura*, II, d. 12, possa avere in mente i colleghi del suo stesso Ordine, incitandoli a cambiare atteggiamento verso Aristotele, almeno su questo argomento?

La plausibilità di questa ipotesi non esclude però che Scoto possa avere avuto in mente anche un altro autore di primo piano, nel dibattito sulla materia a cavallo tra i due secoli, ovvero Enrico di Gand. Anche quest'ultimo difendeva la tesi secondo cui la materia è un'entità positiva, ma fondava quest'idea su quanto Platone aveva dichiarato nel *Timeo*, ossia che la materia è «ciò che si trova tra il nulla e la sostanza ben determinata»⁸⁴. Enrico notava che una tale definizione era inscindibilmente legata alla nozione di ricettacolo: era in virtù di essa, infatti, che Platone aveva potuto descrivere la materia come ciò che sta «sotto» la sostanza, senza per questo farne un puro nulla⁸⁵. A parere di Enrico, sarebbe stata l'adozione di una

83. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 22, p. 77; Id., *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, n. 9, p. 6a; Id., *Op. Ox.*, II, d. 12, n. 9, p. 550. Questo aspetto era stato già notato da Étienne Gilson: cfr. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 435.

84. Questa è la citazione esatta riportata da Enrico di Gand, in HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. V, Leuven University Press–Brill, Leuven–Leiden 1979, q. 10, *solutio*, p. 63, 27–28: «mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam». Cfr. PLATO LATINUS, *Timaeus a Calcidio translatus Commentarioque instructus*, 51A, J.H. Waszink (ed.), The Warburg Institute–Brill, London–Leiden 1962, p. 49, 11–12.

85. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 10, *solutio*, p. 63, 21–32 e Ivi, *ad argumenta*, p. 73, 46–49. Cfr. anche *Lectura Ordinaria super Sacram Scripturam Henrico Gandavo adscripta*, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XXXVI, Leuven University Press–Brill, Leuven–Leiden 1980, Genesis cap. I: *De opere primi diei*, p. 58, 13–26. Dato che questa definizione era stata ripresa anche da Averroè nel proprio *Commento alla Fisica*, essa verrà considerata da molti autori — anche francescani, come vedremo — come una sentenza averroista, perdendone così di vista l'origine platonica, ben messa in luce invece da Enrico: «[Subiectum] quod non est demonstratum in actu, sed est quasi medium inter non esse simpliciter et esse in actu» (AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 70, f. 41rE); «Suum [scil. materiae] esse est, quod est medium inter esse in actu et non esse» (Id., *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in oesdem commentariis [= In Met.]*, in *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. VIII, Venetiis 1562, lib. VIII, comm. 4, f. 211rE); «Essentia materiae est medium inter esse in actu et non esse in actu» (AUCTORITATES ARISTOTELIS: ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VIII, Commentator, n. 213, in J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1974, p. 133). Tra i maestri

tale prospettiva platonica a rendere Agostino prima e Avicenna poi capaci di giustificare l'indeterminatezza della materia senza cadere nell'equivoco di farne l'ente puramente potenziale di cui parlava Tommaso d'Aquino⁸⁶.

Quando Enrico presenta e motiva questa concezione di materia, non mette esplicitamente Platone contro Aristotele; tuttavia è indubbio che egli proceda dando l'impressione che non sia il pensiero di Aristotele la via da seguire per stabilire la natura propria della materia. Enrico sostiene infatti che la prospettiva di taluni filosofi — e cita al riguardo un passaggio di Averroè, che ben renderebbe la posizione di Aristotele — si concentra sul rapporto che la materia instaura con la forma, perdendo di vista, inevitabilmente, la determinazione di che cosa sia la materia in se stessa⁸⁷. È invece grazie alla linea che da Platone va ad Agostino e quindi ad Avicenna, che diventa possibile, secondo Enrico, riconoscere il fatto che l'essere della materia si articola secondo tre livelli tra loro connessi, ma pur sempre distinti: il primo e più fondamentale è quello dell'*esse simpliciter*, che la materia ha ricevuto da Dio all'atto della creazione; quindi, la materia possiede l'essere determinato (*esse aliquid*), secondo due ulteriori livelli ontologici, ossia l'essere in potenza, che rende la materia capace di ricevere le forme, e l'essere in atto, che essa possiede quando è congiunta alla forma, permettendole così di giocare, all'interno della sostanza, il ruolo di fondamento⁸⁸.

latini che nel XIII secolo riconoscevano questa come tesi "averroista", cfr. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *In II Sent.*, d. 12, art. 1, *conclusio*, p. 143b; SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge (= C). Édition revue de la reportation de Paris (= P), A. Maurer (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve 1983, C, lib. 2, q. 16, p. 62,15–16.

86. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 10, *solutio*, pp. 63–64,21–40; Ivi, *ad argumenta*, p. 71,97–[10]6.

87. Cfr. Ivi, *ad argumenta*, pp. 69–72,62–114; AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros* (= *In De an.*), F. Stuart Crawford (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953, lib. II, comm. 7, p. 139,32–38.

88. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 10, *ad argumenta*, p. 68,43–52 e 56–58: « Est igitur [...] in materia considerare triplex esse: esse scilicet simpliciter, et esse aliquid duplex, unum quo est formarum quaedam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum, quo materia habet dici "ens simpliciter", habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus eius sicut et alia [...]. Esse secundum est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est, differens a forma. Et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiae sunt diversae. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod iam capiat

L'*esse simpliciter* corrisponde con tutta evidenza alla condizione di ricettacolo indicata nel *Timeo* di Platone, di cui è costitutiva la *debolezza ontologica*, che pone tale *esse* persino al di sotto della pura potenzialità alla forma⁸⁹. Perciò, non è sorprendente che Enrico giunga a sostenere che se Dio volesse far esistere la materia senza forma, potrebbe certamente farlo in virtù della sua onnipotenza, ma dovrebbe intervenire per dare all'*esse simpliciter* della materia, in modo soprannaturale, quel livello minimale di determinatezza e di attualità di cui è intrinsecamente privo. Inoltre, Enrico non manca di notare che se Dio facesse sussistere la materia autonomamente, essa esisterebbe comunque in una maniera meno perfetta di quella che riesce a possedere ora, in cui si unisce alla forma⁹⁰.

Ad una tale dottrina, di chiara ascendenza platonica, Scoto contrappone un'immagine della materia segnata invece dalla nozione aristotelica di materia-soggetto. Poiché, secondo Scoto, la materia è certamente indeterminata, ma solo rispetto alla forma, essa non possiede quell'inconsistenza estrema che Enrico le attribuisce e che mal si accorderebbe, a suo avviso, con il fatto che la materia è pur sempre un certo ente *creato*. La creatura non rispecchia forse la perfezione e la bontà del suo creatore? Affermare che Dio, per conservare la materia senza forma, debba intervenire aggiungendole altro essere, dà, agli occhi di Scoto, un'immagine svilta della materia *come creatura*, portando quindi con sé un'immagine altrettanto svilta dell'azione del Creatore. Riconoscendo invece alla materia la condizione di soggetto, Scoto può limitarsi a dire che Dio, per fare sussistere la materia senza la forma, non dovrebbe fare altro che separarla dalla sua attuale attitudine a relazionarsi alla forma, in modo analogo a quanto già accade nel sacramento dell'Eucaristia, in cui l'accidente viene semplicemente separato dalla relazione con il soggetto. E se l'accidente è in grado di permanere senza ricevere altro essere se non quello che ha già, *a fortiori* questo varrà per la materia, che è ontologicamente supe-

in se illud cuius de se capax est. [...] Et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam, secundum aliam autem est in potentia ad actualem existentiam ».

89. Ivi, p. 63,26-28: « Unde Plato debilitatem esse materiae tangens, in II° *Timaei*, dicit quod *mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam posita videtur* ». Cfr. anche *Lectura Ordinaria*, Genesis cap. I, *De opere primi diei*, pp. 59,58-60,68.

90. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 10, *ad argumenta*, p. 71,99-103.

riore all'accidente, in quanto appartiene — aristotelicamente — alla categoria della sostanza⁹¹.

In conclusione di quest'analisi, ci sembra tutt'altro che irragionevole pensare che Scoto, dichiarando di volersi smarcare da chi non ha tenuto debitamente conto della via aristotelica, potesse avere in mente non solo i suoi colleghi confratelli, ma anche un autore influente come Enrico di Gand, il quale, basando la propria dottrina della materia sul *Timeo*, portava inevitabilmente a minimizzare il valore della *Fisica* di Aristotele e della nozione di materia-soggetto ivi contenuta, come pure il fatto che la dottrina di Agostino fosse in linea proprio con quanto già Aristotele aveva sostenuto.

Lo scenario filosofico e teologico che Duns Scoto aveva di fronte non gli faceva forse ancora intravedere la possibilità che proprio tra i francescani qualcuno, di lì a poco, si sarebbe impegnato nel riprendere a suo modo proprio l'impostazione "platonica" di Enrico di Gand, facendo coincidere la positività della materia con l'essere un che di intermedio tra il nulla e l'atto. Si tratta di quel Pietro Aureolo, il cui magistero copre un decennio di poco posteriore alla morte di Scoto, ossia tra il 1311-1312 e il 1322 e che si costituirà, all'interno dell'ambiente francescano, come la più acuta voce critica della posizione scotista.

1.8. Pensare la radice positiva del mondo

A partire dai primi anni del XIV secolo, Duns Scoto ha messo in gioco una concezione di materia che si è costituita per larghi tratti in continuità con quanto già sostenuto da altri maestri francescani del XIII secolo, come Giovanni Peckham e Pietro di Giovanni Olivi, Riccardo di Mediavilla e Guglielmo di Ware. Scoto ha quindi visto

91. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 45-47, pp. 86-88. Si veda anche *Id.*, *Op. Ox.*, II, d. 12, q. 2, n. 9, p. 604b. Al riguardo, Antonio Pérez-Estévez notava che Scoto critica la posizione di Enrico presentandola in modo piuttosto semplificato e riduttivo. Cfr. A. PÉREZ-ESTÉVEZ, *La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto*, « *Revista Española de Filosofía Medieval* » 14 (2007), pp. 33-46. A noi sembra che a Scoto preme soprattutto opporsi all'idea — indubbiamente sostenuta da Enrico — secondo la quale Dio *deve* intervenire sull'essere della materia, per farla sussistere senza forma: secondo Scoto, accollare a Dio una tale « necessità » non è che l'esito paradossale della pretesa di descrivere la materia senza attribuirle con chiarezza un suo proprio atto. Cfr. in particolare IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 12, q. 2, n. 11, p. 19b.

nella materia la *radice positiva del mondo*, identificandola con il livello ontologico basilare e comune a tutte le cose sensibili, su cui tutte le altre attualità si innestano, si sviluppano e si compiono. Parafrasando quanto Aristotele diceva della filosofia prima, ossia che tutte le altre scienze sono più utili, ma superiore nessuna, potremmo affermare che per Scoto tutte le altre attualità saranno più perfette di quella della materia, ma più fondamentale nessuna.

Va poi notato che quando rimarca che la materia è *terminus creationis*⁹², Scoto non evoca la creaturalità della materia per indicarne la debolezza o la distanza dal Creatore, quanto piuttosto per sottolinearne la positività e la dignità, aspetti questi che le impostazioni filosofiche basate sull'idea della pura potenzialità della materia non erano in grado, ai suoi occhi, di valorizzare compiutamente.

Non c'è dubbio che, all'interno dell'analisi scotiana, sia l'« essere-soggetto » il carattere fondamentale della materia, l'elemento identitario intorno a cui tutte le altre considerazioni ruotano di conseguenza. Solo tenendo debitamente conto di questo elemento è possibile comprendere a pieno il fatto che per Scoto la potenzialità è certamente un carattere reale, pregnante e presente in massimo grado nella materia, ma si tratta pur sempre di un carattere *relativo*, che va colto in funzione dell'atto che la materia possiede, in virtù del suo essere un certo tipo di soggetto. Ecco perché secondo Scoto possiamo e dobbiamo dire che la materia è un ente in potenza, ma precisando che si tratta soltanto della "potenza soggettiva", ossia di quella che esprime la perfettibilità di una realtà che è in potenza a qualcos'altro, ma non a se stessa.

Articolando la propria dottrina della materia nel quadro di quella dell'individuo sostanziale, Scoto si impegna anche a superare quello che considerava un limite della posizione tomista, ossia l'idea che la consistenza ontologica dell'individuo fosse legata alla rigida unità d'atto della forma sostanziale. Nei passaggi in cui Scoto parla del modo in cui materia e forma si costituiscono come parti della composizione ilemorfica, egli presenta il composto come dotato di un'attualità *inclusiva*, capace cioè di sostenere in sé, inglobandoli e ridefinendoli, livelli d'atto diversi e relativamente autonomi, che restano non di meno subordinati al compimento di una più alta unità, quella dell'individuo sostanziale⁹³.

92. Su questo aspetto, IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 29, pp. 79–80 e n. 36, p. 82; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 13, p. 7b.

93. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 17, p. 2, q. 4, n. 232, pp. 255–256.

Pura potenza germinale

La materia secondo Pietro Aureolo

L'insegnamento di Pietro Aureolo (1280ca–1322) si stende sull'arco di un decennio: nel 1311–12, egli redige a Bologna il *Tractatus de principiis naturae* (chiamato anche *De principiis physicis*), di cui una parte significativa è dedicata all'indagine sulla materia; dalla fine del 1314 è a Tolosa, dove potrebbe aver commentato una prima volta le *Sentenze*. Tra il 1317 e il 1318 le commenta certamente a Parigi, dove è maestro reggente di teologia fino al 1320 o 1321; nominato arcivescovo di Aix-en-Provence, muore nel 1322¹. Anche per Aureolo, il luogo privilegiato in cui trattare dell'esistenza e della natura della materia, oltre a quanto già scritto nel *Tractatus*, è la distinzione 12 del secondo libro del *Commento alle Sentenze*².

2.1. La materia come *purum terminabile*

Se al centro della concezione scotista c'è l'immagine della materia come realtà “solida”, capace di permanere al di sotto della generazione e della corruzione, per Pietro Aureolo la materia è segnata principalmente dall'*indeterminatezza*, che la rende un'entità puramente

1. Per un resoconto continuamente aggiornato a livello bibliografico della vita e dell'opera di Pietro Aureolo, si veda il sito internet <http://www.peterauriol.net> (data di accesso: 11/09/2018).

2. Sui rapporti, a livello filologico e dottrinale, tra il testo del *Tractatus* e quello del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, si veda in particolare W. DUBA, *The Legacy of Bologna Studium in Peter Auriol's Hylomorphism*, in K. EMERY JR., W. J. COURTENAY, S. M. METZGER (ed. by), *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*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 277–302: 282.

potenziale, priva di qualsiasi natura propria, tanto da venir giustamente definita come una realtà « intermedia tra il nulla e l'essere »³. Per questa ragione, la materia raggiunge l'attualità, l'intelligibilità e l'unità numerica solo grazie alla mediazione della forma⁴.

Aureolo sottolinea che intorno a questo corpo di tesi è possibile riscontrare una piena corrispondenza tra Averroè, Aristotele e Agostino⁵. L'ordine in cui presentiamo questi riferimenti non è casuale: come è stato già notato da William Duba, nel determinare la natura e le proprietà della materia Aureolo prende tendenzialmente le mosse da Averroè, che utilizza sia come risorsa dottrinale, sia come testimone affidabile dell'opinione di Aristotele; quindi si impegna nel mostrare che quanto hanno sostenuto Aristotele e Averroè coincide con quanto affermato da Agostino⁶. Così, nel dimostrare che la materia è potenza pura, priva di qualsiasi natura propria, Aureolo innanzitutto rintraccia questa tesi nel commento averroista alla *Fisica*, quindi invita a riconoscerne la presenza anche nelle *Confessioni*, dove Agostino afferma che la materia è "informe". Parlando in questo modo, infatti, Agostino non avrebbe semplicemente negato la presenza nella materia di qualsiasi forma sostanziale, bensì di qualsiasi natura propria, prendendo insomma la nozione di "forma" come sinonimo di "natura"⁷.

3. Su questa definizione di materia, rimandiamo a *Supra*, pp. 57-58, note 84-85.

4. PETRUS AUREOLI, *Commentaria in Secundum Librum Sententiarium. Tomus Secundus*, Romae 1605, d. 12, pars I, q. 1, art. 1, p. 151bC-D: « [Materia] Est enim entitas carens omni actu et terminatione et distinctione: sed materia est purum potenziale, idest purum terminabile, quod potest trahi ad omnem actualitatem et distinctum esse, ac per consequens illa est omnis natura generabilis et corruptibilis, in qua omnia generabilia conueniunt; ablata tamen terminatione et adueniente determinatione appropriatur, ut sit natura talis. Adueniente enim forma lapidis, quae non est aliud quam terminatio lapidis, sit haec materia ille lapis, et sic de aliis ».

5. Ivi, p. 151bC-D: « Hanc autem propositionem sic expositam probo rationibus aliquibus acceptis ex verbis expressis Aristotelis et Commentatoris et Augustini, qui omnes simul in hoc concordant ».

6. Cfr. al riguardo W. DUBA, *Aristotle's Metaphysics in Peter Auriol's Commentary on the Sentences*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale » 12 (2001), pp. 549-573: 563-566; Id., *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought*, pp. 156-161.

7. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. 1, art. 1, p. 152aA-B: « Notandum ergo quod intendit Augustinus quod materia non habet propriam formam, accipiendo formam pro natura determinata sub ente eo modo quo calor est talis natura; dicimus enim quod calor est talis forma simpliciter, quod Deus est forma abstracta: accipitur enim forma pro natura, non pro actu recepto in materia; similiter dicimus de Angelis ».

Come gli rimprovererà Landolfo Caracciolo, una tale interpretazione della nozione agostiniana di “materia informe” si distacca decisamente dalla lettura ben più comune tra i francescani, secondo la quale Agostino avrebbe comunque riconosciuto alla materia una sua propria positività, per quanto minimale⁸. Dal suo canto, Aureolo appare consapevole dell’inattualità della propria interpretazione di Agostino, ma la difende osservando che non è assurdo, né insolito prendere il termine “forma” come sinonimo di “natura”. Aureolo segnala che facciamo questa operazione in più di un’occasione, come quando diciamo che il calore è *simpliciter* una certa forma o che Dio è una forma astratta, oppure quando discettiamo della forma dell’angelo. In tali circostanze, infatti, è chiaro che non usiamo il termine “forma” come sinonimo di forma sostanziale, ma per intendere la natura della cosa in questione⁹. Non c’è dubbio, inoltre, che diversi autori del XIII secolo — e anche Duns Scoto — abbiano preso “forma” e “natura” come sinonimi, quando si rifacevano alla distinzione avicenniana tra la *forma partis* e la *forma totius*: in quel caso, infatti, con *forma totius* non si intendeva la forma sostanziale della cosa, bensì la sua natura, presa astrattamente¹⁰. Non aveva torto,

8. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *Commentarium in secundum librum Sententiarum* (= *In II Sent.*), in W. DUBA, *What is actually the Matter with Scotus? Landolfo Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in F. FIORENTINO (a cura di), *Lo Scotismo nel Mezzogiorno d’Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25–28 marzo 2008) in occasione del VII centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto*, FIDEM, Brepols, Turnhout–Porto 2010, d. 12, q. 12, art. 1, n. 12, pp. 285–286; Ivi, n. 43–12, p. 292.

9. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 1, p. 152aA–B: «Notandum ergo, quod intendit Augustinus, quod materia non habet propriam formam, accipiendo formam pro natura determinata sub ente eo modo, quo calor est talis natura; dicimus enim quod calor est talis forma simpliciter, quod Deus est forma abstracta: accipitur enim forma pro natura, non pro actu recepto in materia; similiter dicimus de Angelis».

10. Sulla distinzione tra *forma partis* e *forma totius*, cfr. AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V–X, S. Van Riet (ed.), Peeters–Brill, Louvain–Leiden 1980, tract. 5, cap. 5, p. 275,61–75; Ivi, cap. 6, p. 281,76–93; ALBERTUS MAGNUS, *Super III Sententiarum*, in A. Borgnet (ed.), *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 28, Vivès, Paris 1894, d. 2A, art. 5, p. 27b; ID., *Super Porphyrium de V uniuersalibus*, in M.S. Noya (ed.), *Opera Omnia*, 1/1A, Aschendorff, Münster i. W. 2004, tract. 1, cap. 8, p. 37,46–55; BONAVENTURA, *In tertium librum Sententiarum*, in PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (FI) 1887, d. 10, art. 1, q. 3, conclusio, p. 141a; THOMAS DE AQUINO, *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* (= *Comp. Theol.*), in *Fratrum*

dunque, Aureolo nel sostenere che questa identificazione fosse ben presente, all'interno del lessico filosofico-teologico del suo tempo; resta tuttavia il fatto che ciò non costituisce ancora una prova del fatto che Agostino, parlando di materia "informe", stesse intendendo tale mancanza di "forma" come una mancanza di "natura".

Ad esprimere in maniera ottimale la natura della materia è, secondo Aureolo, la definizione secondo cui essa è un « intermedio tra il puro ente e il nulla ». Già apprezzata da Ruggero Bacone e valorizzata da Enrico di Gand, una tale definizione ha, per Aureolo, un duplice pregio: quello di mettere a fuoco, con chiarezza, l'indeterminatezza della materia, senza per questo confonderla con una mera privazione¹¹, e quello di stare alla base della convergenza tra Averroè, Aristotele e Agostino¹².

Come abbiamo già visto nel precedente capitolo, Enrico di Gand aveva fatto emergere l'esatta paternità platonica di tale definizione¹³. Nel *De principiis physicis*, Aureolo associava, come Enrico, questa de-

Praedicatorum (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979, lib. I, cap. 154, p. 140,48–56. Sull'uso di questa formula nella speculazione filosofica e teologica della seconda metà del XIII secolo, cfr. A. MAURER, *Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas*, in Id., *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, pp. 3–18. Quanto a Duns Scoto, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber Tertius*, in Commissio Scotistica (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 9 (*Distinctiones 1–17*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2006, d. 2, q. 2, n. 82, p. 153.

II. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. I, pp. 153bD–154aA; ROGERIUS BACON, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V–X)*, in ed. R. Steele, F.M. Delorme (edd.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. X, Clarendon–Milford, Oxford–London 1930, lib. 2, p. 59, I–2; Id., *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I–IV)*, in R. Steele, F.M. Delorme (edd.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. XI, Clarendon–Milford, Oxford–London 1932, lib. 2, pp. 74–75. Quanto ad Enrico di Gand, cfr. *Supra*, p. 58.

12. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. I, p. 152bF : « Dicit enim Commentator I. *Physicorum* com. 78 quod est in potentia non est pura priuatio, ex quo sequitur quod ens non fiat ex nullo. Similiter non est purus actus, et haec sunt extrema in conditione. Antiqui autem ignorarunt (sic) quod inter esse purum et inter non esse purum est medium » ; Ivi, p. 153aD–E : « Quod probatum est per Aristotelem et Commentatorem, et 12. *Confessionum* cap. 2 per Augustinum probò: ille enim dicit, quod materia rerum mutabilium capax est formarum, in qua mutantur res mutabiles. Et sequitur: et si liceret dicere, quod aliquid est et non est, hoc dicerem esse materiam ». Cfr. AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 78, f. 44vG; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Conf.*, lib. XII, 6.6, p. 219,26–27.

13. Cfr. *Supra*, p. 57, nota 84.

finizione alla nozione platonica di ricettacolo presente nel *Timeo*. Egli collocava così, senza indugio, Platone tra le *auctoritates* che avrebbero stabilito correttamente la natura della materia, sottolineando che tale merito gli andava ascritto a prescindere dal fatto di non aver adeguatamente distinto tra materia e privazione, come gli rimproverava Aristotele¹⁴.

Nel commentare le *Sentenze*, Aureolo esibisce nei confronti di Platone un atteggiamento molto diverso: in quest'opera, egli ne valuta la posizione esclusivamente a partire da quel che ne dice Averroè nel *Commento alla Fisica*, "schiacciandola" così sulla tesi dell'identità tra materia e privazione. Nella distinzione 12 del secondo libro, la dottrina platonica è posta nel novero di quella degli altri *Antiqui*, tutti ormai superati dalla concezione aristotelica¹⁵. Così, Aureolo difenderà ancora l'assoluta bontà della definizione timaica di materia, ma, *pace* Enrico di Gand, lo farà senza Platone, addirittura contro lo stesso Platone, presentandola come una definizione genuinamente aristotelico-averroista.

La peculiare natura potenziale e indeterminata della materia è testimoniata anche dall'impossibilità, da parte del nostro intelletto, di conoscerla senza la mediazione della forma. Sappiamo che Scoto aveva stabilito che solo per un limite del nostro intelletto noi non conosciamo la materia in se stessa¹⁶; Aureolo non ritiene valida una spiegazione di questo genere, perché trascurerebbe un fatto decisivo:

14. PETRUS AUREOLI, *Tractatus de principiis physicis*, lib. I, cap. 2, Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II, Sess. 100, ff. 49v–50r: « Et frequenter Augustinus in his capitulis per plectitudinem, formositatem et speciem intelligi vult formam. Huic quoque sententiae concordant verba Platonis, quae tetigit recte materiam et formam et habent de eis imaginationem bonam, licet in hoc solo deficeret quod privationem et informatem a materia non distinguebat, ut patet ex primo *Physicorum*. Ait enim idem Plato in *Timaeo* libro primo quasi circa finem de materia loquens quam igitur vim eius quam vere naturam esse putandum opinor eique omniumque gignuntur receptaculum quasi quaedam nutricula ». Cfr. DUBA, *The Legacy of Bologna Studium*, p. 291. Ringrazio William Duba per avere messo a mia disposizione una sua trascrizione personale di alcune parti di questo trattato di Aureolo.

15. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 1, p. 153aA–B. Aureolo rimanda al commento 69 del primo libro del *Commento alla Fisica* di Averroè, ma forse il riferimento corretto è AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 66, f. 39rF–39vG. Già William Duba aveva notato che una delle differenze più significative tra il *De principiis physicis* e il *Commento alle Sentenze* sta proprio nella messa a margine del *Timeo* platonico. Cfr. DUBA, *The Legacy of the Bologna studium*, p. 283, nota 19.

16. Cfr. *Supra*, p. 39.

noi conosciamo ogni cosa attraverso la forma, non solo la materia; eppure, solo nel caso della materia avvertiamo l'incapacità di formarne un concetto adeguato. Ciò induce a credere che una tale incapacità non dipenda dal modo di operare del nostro intelletto, ma dal fatto che l'indeterminatezza sia un carattere reale ed intrinseco della materia stessa¹⁷, un carattere tanto fondamentale che nemmeno Dio possiede l'idea della materia come realtà a sé stante¹⁸.

Se la materia non fosse un *purum terminabile*, continua Aureolo, non ci sarebbe nessuna differenza tra generazione e alterazione, né la sostanza si distinguerebbe da un mero aggregato. Anche su questo punto, Aureolo si oppone a Duns Scoto, secondo il quale solo da un'unione *ex aliquo et aliquo* può risultare una composizione genuinamente reale. Aureolo ribatte che una vera unità sostanziale non può derivare dall'unione di due *res*: quella tra materia e forma non potrà quindi che essere considerata come la relazione perfetta tra un principio determinante (la forma) e un principio da determinarsi (la materia)¹⁹.

Aureolo prende le distanze da Duns Scoto anche in merito al modo di concepire la relazione predicativa tra materia e sostanza, fondata sul rapporto tutto-parti. Come abbiamo visto, per Scoto soltanto in quanto "qualcosa" (*aliquid*), la parte può essere predicata di un altro "qualcosa" (*de aliquo*), quale è il tutto²⁰. Aureolo si oppone fermamente a questa conclusione: se davvero la materia si predica

17. PETRUS AUREOLI, *Scriptum super primum Sententiarum* (= *In I Sent.*), Romae 1596, d. 42, pars 1, art. 1, p. 957aA–B; Id., *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 1, pp. 153bF–154aA. In Ivi, art. 2, pp. 154bC–155aC, Aureolo rimarca che già Alessandro di Afrodisia aveva esibito diversi argomenti per mostrare che l'indeterminatezza della materia non è come quella del genere, ossia non è di ordine meramente concettuale; inoltre dichiara esplicitamente di riportare l'opinione di Alessandro per come essa si trova nel *Commento alla Metafisica* di Averroè. Cfr. AVERROES, *In Met.*, lib. XII, comm. 14, ff. 300rA–301vK.

18. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In I Sent.*, d. 36, pars 2, art. 2, p. 847bF.

19. Id., *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 1, p. 154aC: « Ideo adueniente forma, non est ibi aliqua dualitas. Non enim materia differt a forma, sicut res terminata a re terminata, sed sicut res interminata et indistincta a sua interminatione et indistinctione : res autem et terminatio sua non ponunt in numerum. Nec intelligo per hoc quod materia sit idem quod forma, sed intelligo quod sit entitas aliqua a forma, non tamen sicut entitas terminata a re terminata, sed sicut res interminata ex propria natura a sua terminatione ». In merito alla dottrina di Scoto su questo punto, cfr. *Supra*, pp. 45–47.

20. Cfr. *Supra*, p. 45.

della sostanza come parte rispetto al tutto, allora l'atto della parte, se essa è davvero tale, non potrà che identificarsi con quello del tutto, altrimenti quest'ultimo non sarebbe più un ente veramente unitario, ma un semplice aggregato di unità più elementari. In modo piuttosto netto, Aureolo ne conclude che chi attribuisce alla materia un suo proprio atto non fa che ricadere nella posizione dei Fisici pre-aristotelici: poiché la materia è indissociabile dalla corporeità, attribuirle un qualche atto significherebbe inesorabilmente concepirla come un'entità corporea²¹.

2.2. La coincidenza nella materia tra pura potenzialità e positività ontologica

Il fatto che la materia sia pura potenzialità e riceva ogni atto dalla forma non impedisce ad Aureolo di affermare che essa sia, in se stessa, un'entità positiva. Questa accade perché la potenzialità rappresenta già, di per sé, un preciso ordine ontologico. Infatti, la distinzione tra "ente in atto" (*ens distinctum*) ed "ente in potenza" è già sempre una distinzione interna all'ente; se così non fosse, l'essere in potenza coinciderebbe *sic et simpliciter* con il nulla, il che è assurdo. Seguendo una linea già aperta da Ruggero Bacone, Aureolo ritiene quindi che il fatto di rappresentare il principio ultimo dell'ordine potenziale rende già la materia un ente positivo, senza la necessità di attribuirle un livello minimo di attualità, per distinguerla dal semplice non-essere²².

Nel *Commento* al primo libro delle *Sentenze*, Aureolo afferma che si potrebbe anche concedere che alla materia corrisponda un

21. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. 1, art. 2, p. 156bA-B.

22. Ivi, p. 154bB-C: « Nulla est contradictio ponere materiam esse ens positivum, et tamen hoc, quod non habeat propriam et distinctam actualitatem, imo ponere oppositum esset facere fallaciam consequentis. Hanc conclusionem probo, quia non est contradictio intelligere diuisum aliquod sub una differentia et quod non intelligatur sub alia, sicut non est contradictio, quod reperiatur animal cum rationali; et quod, ut sic, non intelligatur sub irrationali: sed ens diuiditur in esse distinctum et ens esse in potentia: ergo non est contradictio intelligere ens aliquod positivum, quod tamen non sit in actu distinctum, sed tantum in potentia ». Si potrebbe osservare che già Bonaventura, in un passaggio della distinzione 12 del secondo libro del suo *Commento alle Sentenze*, accettava l'idea che l'ente in potenza a tutte le forme coincidesse con l'ente intermedio tra il nulla e l'essere in atto. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 12, art. 1, q. 1, conclusio, p. 294.

certo tipo di atto, se lo si intende soltanto *pro entitate*, non cioè nel senso per cui l'atto è principio formale della sostanza, ma solo come sinonimo di ciò che non è un puro nulla²³. È chiaro però che Aureolo non ritiene appropriato questo uso delle nozioni di atto e potenza, facendo quindi una mera concessione terminologica a chi non si esprime correttamente, come intende invece fare lui. Può tuttavia apparire curioso che gli scotisti, in particolare Antonio Andrea, abbiano fatto ricorso ad una terminologia analoga a quella usata qui da Aureolo, per spiegare la duplice accezione scotista di atto, chiamando "entitativo" l'atto proprio della materia, per distinguerlo da quello veicolato dalla forma²⁴.

Aureolo si sofferma anche sul passo del settimo libro della *Metafisica*, in cui Aristotele sostiene che alla materia non corrisponde l'essere di alcuna categoria. A suo avviso, Aristotele in quel testo non intende dire che la materia non sia nulla di positivo, bensì che non lo è secondo l'ente in atto. Essa è effettivamente "qualcosa", ma, come abbiamo visto, secondo l'ordine della potenza²⁵. Questa conclusione, precisa Aureolo, è anche coerente con il fatto che lo statuto ontologico dei principi della sostanza sfugga alla classificazione categoriale: sia la materia, sia la forma rientrano infatti nella categoria della sostanza solo per riduzione²⁶.

23. PETRUS AUREOLI, *In I Sent.*, d. 43, art. 1, p. 1007bA-B : « Actus ergo quandoque sumitur pro entitate, quae opponitur nihilo, et sic unumquodque, quanto plus habet de entitate, tanto plus habet de actualitate: et hoc modo potest concedi, quod etiam materia habet aliquam actualitatem; habet namque aliquam entitatem, quae non est nihil. Quandoque vero sumitur pro termino, et distinctione, et sic nulla est entitas, quae careat fine, et termino, cum dicitur in actu; unde materia nihil est in actu, quia caret omni termino, et dispositione ». Aureolo sembra adottare al riguardo un atteggiamento analogo a quello di Ruggero Bacone e di Roger Marston. Cfr. ROGERIUS BACON, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis* lib. 2, p. 63,26-35 e Ivi, p. 68,7-16; ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet* I, q. 2, pp. 10-12.

24. Cfr. *Infra*, pp. 114-115.

25. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 2, p. 155aD-bA; Ivi, art. 5, p. 169aD-E.

26. Ivi, art. 2, p. 154bB-C. Cogliamo qui l'occasione per notare che l'edizione romana del *Commento alle Sentenze* presenta un grave errore nella stampa di questa parte: la fine dell'articolo 2 della questione 1 e l'inizio dell'articolo 1 della questione successiva sono state omesse, presentando così un doppio articolo 2 e compromettendo la numerazione degli articoli successivi. Per una ricostruzione della corretta scansione delle questioni e degli articoli della distinzione 12, cfr. DUBA, *The Legacy of the Bologna Studium*, p. 286.

Rifacendosi ancora una volta ad Averroè²⁷, Aureolo spiega che la natura potenziale della materia si manifesta in tre modi fondamentali. In primo luogo, la materia si presenta come *purum distinguibile*²⁸; in tal caso, più che un'entità, essa si presenta come una «co-entità», termine con cui Aureolo esprime il fatto che la condizione ontologica della materia implica una certa accidentalità, rispetto al possesso di una natura e di una *ratio* specifica²⁹. In secondo luogo, la materia è in potenza, in quanto ente massimamente *incompleto*. Aureolo ribadisce che tale incompletezza non corrisponde affatto al possesso di un'attualità minima o diminuita: la «minimezza» della materia non è che un aspetto della suo essere priva di una natura sua propria e del suo rivelarsi — come stiamo per vedere — il principio incoativo di tutte cose generabili e corruttibili³⁰. In terzo luogo, la materia si rivela come *purum formabile*. Sebbene la formabilità indichi la relazione con qualcosa d'altro da sé — la forma, per l'appunto — Aureolo osserva che quando nominiamo una relazione, ne nominiamo sempre

27. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. 6, p. 172aA–B e Ivi, p. 173bD–E. Cfr. AVERROES, *In Met.*, lib. 12, comm. 15, ff. 300vL–301rE.

28. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. 6, p. 172aC–bB.

29. Ivi, p. 172bB: «Ex quibus verbis apparet quod materia non est habens quantitatem et naturam propriam, sed est coentitas, et continua, seu accidentalitas et ad naturam, et ad rationem». Non è infrequente che Aureolo utilizzi il prefisso «co-» per esprimere un'entità che si dà in relazione ad un'altra. Ad esempio, egli afferma che il luogo co-esiste con il suo locato, e tale coesistenza coincide con il rispetto alla categoria dell'*ubi*. Cfr. ID., *Commentaria in Quartum Librum Sententiarum*, Romae 1605, d. 10, q. 3, art. 3, p. 92bB–C. Anche quando analizza la possibilità di un aumento della carità nel quadro dell'intensione delle forme, egli si rifiuta di considerare questo fenomeno come un'aggiunta vera e propria, bensì come un perfezionamento ulteriore della carità, coniano perciò il termine *concharitas*. Cfr. ID., *In I Sent.*, d. 17, pars 2, art. 2, p. 441aC. Si veda su questo punto SUAREZ–NANI, *Matière et esprit*, p. 59.

30. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. 6, p. 172bC–E: «Incompletum vno modo dicitur quasi in gradu paruo et diminuto, eo modo quo albedo in gradu remisso dicitur incompleta. Alio modo dicitur incompletum quia est inchoativum alicuius completae rationis, carent tamen ratione ut sic non sit in se, dicens naturam aliquam propriam, sed determinatam sed fit inchoativum determinatae rationis; et hoc modo incompletum idem est quod interminatum et truncatum et hoc secundo modo accipio ens incompletum non primo modo. Dico enim quod materia non tantummodo est ens completum primo modo, quasi sit modicae entitatis et habeat modicum gradum in entibus: si enim ex hoc solummodo diceretur incompletum, nulli dubium est, quin materia hoc modo diceret naturam propriam et haberet rationem propriam, hac diceretur intentionem intellectam, licet forte paruum et modicum, quod est contra mentem Philosophi et Commentatoris sui».

anche il fondamento che la rende possibile. Ed è in quanto fondamento–sostrato che la materia permane nel composto, anche quando la potenzialità a quella precisa forma viene condotta all’atto³¹.

Aureolo presenta un ragionamento analogo per stabilire in quale senso la potenza della materia si identifichi con la sua sostanza e in quale, invece, ciò non accada. La materia risulta “in potenza” in due sensi, ossia *formaliter* e *fundamentaliter*: secondo il primo, la materia non si identifica con la propria potenzialità, dal momento che essa è sostanza, mentre la potenza esprime una relazione, dunque un rapporto con qualcosa di esterno a lei. La potenza della materia non esprime però solo questa relazione *ad extra*, ma anche, simultaneamente, il fondamento che sta alla base di tale relazione. In questo secondo senso, la potenza esprime l’essenza stessa della materia in quanto priva di ogni atto, come solo un fondamento–sostrato intermedio tra l’ente e il nulla può essere³².

2.3. Contro la nozione di potenza oggettiva

La messa in chiaro di questi elementi ci introduce in una delle critiche fondamentali mosse da Aureolo alla dottrina di Scoto, ovvero quella che concerne la distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva. Secondo Aureolo, questa distinzione implica l’idea che l’ente in potenza secondo la potenza oggettiva sia un semplice non–ente, che acquisirà l’essere solo dopo l’azione della causa agente. Questo modo di concepire le cose, però, non è adatto ad esprimere la realtà della generazione, la quale non si configura affatto come passaggio

31. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 6, p. 173aD–bD.

32. Ivi, pp. 171bE–172aA: « Dico ergo ad quaestionem, cum quaeritur: an prima materia sit idem realiter, quod potentia materiae, si quaestio sit de potentia, quae idem est quod respectus potentialitatis, accipiendo potentiam formaliter, sic planum est, quod potentia realiter differt a materia. Materia enim est de genere substantiae, potentia vero est de genere relationis [...]. Sed si quaestio capiat potentiam in secundo intellectu, hoc est potentiam fundamentalem, pro fundamento respectus potentialitatis, et quaerat utrum potentia hoc modo sit de essentia materiae, tunc quaestio est magis difficilis. Dico tamen, quod accipiendo potentiam in hoc sensu, potentia non dicit aliud, quam naturam puram ipsius materiae. Natura enim materiae absolute accepta non est nihil, quod certum est, quia vero non dicit aliquam rationem entitatis in actu, eo quod nullam dicit naturam in actu, sed potentia; ergo eius natura est realiter, et essentialiter natura possibilis, ac per consequens hoc modo potentia est de essentia ipsius materiae, imo est illamet materia ». Cfr. anche Ivi, p. 173bE–174aB.

dal non-essere all'essere: produrre dal nulla, infatti, è prerogativa solo di Dio e della sua azione creatrice. Perciò, l'essere in potenza oggettiva può essere legittimamente ascritto a quelle sostanze, come gli angeli, che vengono all'essere per un intervento diretto della potenza attiva di Dio, ma non a quelle entità il cui avvento implica la trasformazione di qualcosa di preesistente, come accade per quelle che si generano e si corrompono³³.

Aureolo chiarisce anche che se la distinzione scotista fosse valida, dovremmo affermare che l'Anticristo sta attualmente nel puro non essere, allo stesso modo in cui ci sta la chimera, dato che a distinguersi sarebbe il solo fatto che la potenza *attiva* di Dio permetterà all'Anticristo, piuttosto che alla chimera, di esistere. La conclusione di Aureolo è netta: quella che Scoto chiama «potenza oggettiva» non è che un modo in cui l'ente viene denominato in maniera estrinseca, ossia in riferimento alla potenza attiva della causa, ma non esprime per nulla il dinamismo proprio dell'ente generabile, che rappresenta invece la ragione formale per cui qualcosa è, in senso proprio, un "ente in potenza". Soprattutto — e qui la critica aureoliana raggiunge il punto cruciale — la nozione scotiana di potenza oggettiva impedisce di concepire l'essere in potenza come una differenza *interna* all'ente. Infatti, ogni differenziazione suppone la condivisione di un elemento comune, a partire dal quale la differenziazione si realizza. Ebbene, se si accetta che potenza e atto sono differenze interne all'ente, in nessun caso l'ente in potenza potrà identificarsi con una forma di non-ente *simpliciter*, come risulterebbe essere invece la potenza oggettiva³⁴.

33. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 2, p. 156aA: «Non est enim verum quod potentia diuidens ens contra actum sit tantum potentia obiectiva, quod proba nunc unico medio. Quia oppositum non dividitur per oppositum, sicut animal non dividitur per non animal; ergo ens non dividitur per nihil, sed salvatur in quolibet dividendum». Cfr. anche *Id.*, *In I Sent.*, d. 42, pars 1, art. 3, p. 979bC; *Id.*, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 6, p. 171bB.

34. *Ivi*, art. 2, p. 156aB-C: «Quod est in potentia obiectiva, est formaliter vere nihil, unde Antichristus, in quantum est in potentia, est in obiectiva tantum, sicut chimera. Neutrum enim habet ut sic formaliter rationem entis, sed pro tanto dicitur Antichristus, ut sic, esse in potentia, et non chimera, quia Antichristus denominatur, ut sic, a potentia activa Dei, non chimera. Unde esse hoc modo ens non est esse ens intrinsece formaliter, sed tantum denominative et extrinsece, est enim entitas hoc modo accepta denominatio sola a potentia activa, quae potest habere illud pro termino». Cfr. anche *Id.*, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, p. 171bB-D; *Ivi*, pp. 173bE-174aB. La critica alla nozione di "potenza oggettiva" era già stata impostata nel primo libro delle *Sentenze*. Cfr. *Id.*, *In I Sent.*, d. 42, pars 1, art. 3, pp. 974bC-975bA.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se la dottrina di Scoto cada davvero nella difficoltà richiamata da Aureolo. Per rispondere a questa domanda, bisognerebbe tenere distinti due aspetti della critica aureoliana:

- a) l'ente in potenza oggettiva non sarebbe che un puro nulla;
- b) la nozione di potenza oggettiva suppone un uso improprio del termine "potenza": essa non coincide con la potenzialità interna all'ente, bensì con l'applicazione ad esso, dall'esterno, della nozione di potenza attiva di Dio.

Il testo scotiano di *Lectura* II, d. 12, q. unica sembrerebbe, almeno di primo acchito, prestare effettivamente il fianco alla critica di Aureolo: Scoto vi afferma che chi sostiene che la materia sia pura potenza, la riduce alla sola potenza oggettiva, intendendola in tal modo, ed erroneamente, come un non-ente *simpliciter*³⁵. Non è difficile però mostrare che per Scoto la nozione di "non-ente *simpliciter*" non è identica a quella di "puro nulla". C'è infatti un "non-essere" che non si identifica con il nulla, quanto piuttosto con il fatto di non esistere ancora ed essere quindi, almeno per il momento, solo un *possibile*³⁶. Soprattutto, è chiaro che Scoto non fonda la potenza oggettiva esclusivamente sulla potenza esterna di Dio creatore: essa si fonda sull'essenza stessa della cosa in quanto possibile e in quanto ordinata verso il proprio compimento, come viene chiarito nelle *Questiones super Metaphysicam*. Così, l'Anticristo è un ente possibile, mentre la chimera non lo è, perché la potenza dell'Anticristo si fonda sull'essenza dell'anima dell'Anticristo, mentre l'essenza della chimera non gode di un tale fondamento, essendo un ente a cui ripugna esistere³⁷. Ciò non toglie che, per ammissione dello stesso Scoto, resti un problema di difficile soluzione quello di comprendere come tale potenzialità vada concepita, in relazione al potere creativo di Dio³⁸; è tuttavia chiaro

35. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 31, p. 80: « Qui dicunt materiam esse in potentia primo modo, dicunt eam simpliciter esse non-ens ».

36. Cfr. ID., *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1-2, n. 21, p. 515.

37. Cfr. Ivi, n. 27, pp. 518-519 e Ivi, n. 33, pp. 520-521. Si vedano su questo punto le precisazioni di S.P. MARRONE, *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (ed. by), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 175-189: 177-184 e 187-188.

38. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1-2, n. 33, p. 521: « Sed de fundamento eius, qualem entitatem habet antequam existat, difficultas est magna, nec hic

che, per lui, il fondamento della potenza oggettiva non riposa affatto su un riferimento puramente esteriore all'essere della cosa.

Scoto non sembra cadere nemmeno nella seconda difficoltà denunciata da Aureolo: negli enti generati, infatti, la potenza oggettiva suppone sempre quella di un soggetto preesistente, che riceve la forma di quell'ente³⁹. Quello che Scoto intende fare è piuttosto chiarire che la potenza all'esistenza di un certo ente e la potenza del sostrato alla ricezione della forma non sono la stessa potenza, vista semplicemente da due punti di vista diversi: si tratta di due potenze *diverse*, per quanto interne al medesimo ente e orientate al medesimo compimento⁴⁰.

Se le cose stanno in questo modo, bisognerebbe ammettere che Aureolo ha fornito della distinzione scotiana tra potenza oggettiva e soggettiva un'immagine radicalizzata, che non corrisponde esattamente a quanto Scoto ha effettivamente sostenuto. Un tale scollamento si può però comprendere, se si mettono a fuoco due aspetti. Il primo concerne il fatto che la nozione di potenza oggettiva, fin dalla sua determinazione in Enrico di Gand e presso diversi autori coevi, veniva principalmente determinata in funzione della potenza attiva dell'agente, rendendo così del tutto pertinente il rilievo critico di Aureolo⁴¹. In secondo luogo, quando diciamo che un oggetto è «in potenza», secondo Aureolo, non possiamo che intendere questo: esiste un sostrato — dunque una materia — che è disposto *dall'interno* a divenire quell'oggetto. Ogni altra riformulazione della nozione di potenza sarebbe, a suo avviso, fuorviante.

Proprio la messa a fuoco di quest'ultimo aspetto è la chiave per comprendere quella che è forse la più specifica tesi aureoliana sulla

pertractanda; forte videretur diffusius et prolixius principali ». Scrive sinteticamente William Duba: « For John Duns Scotus, being-in-objective-potency is the type of being had by something that can exist, when it does not exist. With respect to the creative power of God, what God understands is possible and, when it does not exist in actuality, it is in objective potency. The exact nature of this "metaphysical potency" was as unclear and as heavily disputed among Scotus's followers as it is among his modern interpreters » (DUBA, *The Ontological Repercussions*, pp. 188–189).

39. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 62, p. 93.

40. ID., *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1–2, nn. 42–43, p. 525: « Corpus non-album est in potentia ut sit, non simpliciter sed ut sit album, quod est esse eius secundum quid et extrinsecum. Et ista potest dici "subiectiva". Et sic intelligendo, "subiectiva potentia" et "obiectiva potentia" non sunt una potentia diversimode considerata, sed duae, quia in duobus, licet ad eundem terminum; ac per hoc, non ita duae sicut duae obiectivae sunt duae ».

41. Torneremo su questo aspetto nel quarto capitolo, cfr. *Infra*, pp. 132–133.

materia: quest'ultima si costituisce, di per sé, come *inchoatio omnium generabilium et corruptibilium*: quando diciamo che l'Anticristo è un ente in potenza, mentre la chimera non lo è, dobbiamo intendere che esiste una materia che possiede incoativamente l'essere dell'Anticristo e non quello della chimera⁴². In tale quadro, la materia non viene concepita come il fondamento "solido" del divenire, secondo quanto tanti maestri francescani, compreso Scoto, avevano insegnato prima di Aureolo. Essa appare piuttosto come un principio plastico e proteiforme, capace per questo di diventare tutte le cose di cui si compone. Secondo la prospettiva aureoliana, sono *le cose stesse incoate* che rendono la materia un ente positivo e non un puro nulla. Potremmo dire, a modo di esempio, che un pezzo di marmo è per Scoto *simpliciter* – ossia in virtù del suo proprio atto — un pezzo di marmo, in grado però di ricevere la forma di statua da un artista; Aureolo, in maniera più "michelangiolesca", direbbe che in quel pezzo di marmo c'è già la Pietà o il Mosè: l'artista non è altro che l'agente che li tira fuori dalla condizione potenziale in cui si trovano, rappresentata dall'essere ancora solo un pezzo di marmo.

Alla luce di questo aspetto, la presa di distanza aureoliana dalla distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva risulta ben comprensibile: se tale distinzione fosse valida, l'essere in potenza della pietra non esprimerebbe altro, in se stesso, che *l'assenza* della pietra nel mondo presente, mentre per Aureolo la pietra in potenza indica piuttosto la "presenza non attuale" della pietra, e dunque un modo di essere *positivo*, seppur *non compiuto*.

Possiamo aggiungere una considerazione, che contribuisce a illuminare ulteriormente la distanza tra Scoto e Aureolo su questo punto. Scoto abbraccia la concezione aristotelica di materia, mostrando in seconda battuta che essa coincide con l'opinione di Agostino,

42. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 2, p. 156aC–D: « Unde si hoc modo divideretur ens, non esset ipsum dividere in aliqua per rationem divisi; sed esset idem dicere quod dicere: ens quoddam est quod est ens, et quod illud quod poneretur dividens ens, quod est in potentia, participat formaliter rationem entis, licet indistincte et interminate. Et hoc modo dico quod materia est lapis in potentia, quia materia est inchoatio omnis entitatis generabilis et corruptibilis, ideo indeterminate; et materia est tale ens, et ideo hoc modo Antichristus est ens in potentia, quia materia est ens, quae est inchoatio entitatis eius, et tale ens non est nihil, nam nihil est ens actu, nec potentia hoc modo ». Bene esprime William Duba la maniera con cui Aureolo intendere la materia, quando scrive « Matter supplies the capacity to be something, and this is what being-in-potency means » (DUBA, *The Ontological Repercussions*, p. 189).

come dimostrerebbe l'uso sinergico delle espressioni *prope nihil/non omnino nihil*⁴³. Definendo invece la materia come *inchoatio*, Aureolo traccia una linea teorica che non va da Aristotele verso Agostino, ma procede piuttosto all'inverso, suggerendo la presenza di un'ispirazione agostiniana più profonda, dietro all'utilizzo pur così significativo delle categorie concettuali aristotelico-averroiste. Infatti, più che in testi aristotelici o averroisti, è in quelli agostiniani che si può rintracciare l'idea che la materia informe non sia altro che la *tappa primitiva*, che contiene incoativamente — *in nuce* o virtualmente — tutto quanto si svilupperà in seguito, secondo il disegno divino della creazione⁴⁴. Nel *De Genesi ad litteram*, Agostino aveva chiamato evocativamente «*exordium creaturae*» l'informità posta all'origine della creazione⁴⁵. Anche alcuni studiosi contemporanei hanno sostenuto, in maniera simile a quanto fa qui Aureolo, che Agostino sembri identificare la materia informe con il momento “aurorale” della creazione, dotata di un suo proprio dinamismo interno, per il quale tutti gli sviluppi successivi risultano perfezioni virtualmente già contenute *in principio*⁴⁶.

Il fatto che Aureolo definisca la materia come *inchoatio omnium generabilium et incorruptibilium* potrebbe far pensare che egli stia qui riprendendo la dottrina delle *inchoationes formarum* o delle ragioni seminali, che diversi autori del XIII secolo, in particolare francescani, avevano sostenuto ispirandosi proprio da Agostino⁴⁷. Si tratta, però,

43. Cfr. *Supra*, pp. 38–39.

44. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Conf.*, lib. XII, 17.26, p. 229,39–46: «Est adhuc quod dicat, si quis alius uelit, non scilicet iam perfectas atque formatas inuisibiles uisibiles que naturas caeli et terrae nomine significari, cum legitur: *in principio fecit Deus caelum et terram*, sed ipsam adhuc informem inchoationem rerum formabilem creabilem que materiam his nominibus appellatam, quod in ea iam essent ista confusa, nondum qualitibus formis que distincta, quae nunc iam digesta suis ordinibus uocantur caelum et terra, illa spiritalis, haec corporalis creatura». Cfr. anche *Id.*, *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. 14, pp. 20–21; *Ivi*, lib. VI, cap. 11, pp. 183,18–184,23; *Ivi*, lib. IX, cap. 1, p. 268,14–28.

45. Cfr. *Ivi*, lib. I, cap. 4, p. 8,16.

46. Circa questa linea interpretativa, cfr. BENAVIDES GONZÁLES, *La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín de Hipona*, pp. 39–41; VAN RIEL, *Augustine's Exegesis of «Heaven and Earth»*, pp. 191–228; P. PAGANI, *Genesi e forme. Emanuele Samek Lodovici interprete di Plotino*, in G. DE ANNA (ed.), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 99–138: 104–107.

47. Si vedano al riguardo i seguenti testi di Alberto Magno e di Bonaventura: ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, lib. I, tract. 3, cap. 16, p. 73,2–6; *Id.*, *Metaphysica*, in B.

di una somiglianza superficiale, addirittura fuorviante: infatti, tali autori concepivano le ragioni seminali come una certa presenza della forma *nella* materia, mentre per Aureolo è la materia stessa ad identificarsi con la condizione iniziale/embrionale di sviluppo di qualsiasi realtà generabile. Nel *De principiis physicis*, è lo stesso Aureolo a chiarire che la propria dottrina non va confusa con quella delle ragioni seminali, rimarcando che la materia non possiede *inchoationes*, ma è essa stessa tale *inchoatio*⁴⁸.

2.4. Materia e dimensioni indeterminate

La ragione fondamentale per la quale Scoto rifiutava di considerare la materia come pura potenzialità va rintracciata nell'identità di soggetto della generazione e della corruzione che la materia incarna: è solo in quanto realtà dotata di un suo proprio essere che la materia può svolgere un tale ruolo. Secondo Aureolo, invece, Averroè avrebbe ben spiegato che la funzione di soggetto è garantita, più che dal possesso da parte della materia di un suo proprio atto, dalla presenza in

Geyer (ed.), *Opera Omnia*, 16/I-II, Aschendorff, Münster i. W. 1960-1964, lib. 1, tract. 4, cap. 2, p. 49,33-47; ID., *De generatione et corruptione*, lib. 1, tract. 1, cap. 22, in P. Hossfeld (ed.), *Opera Omnia*, 5/II, Aschendorff, Münster i. W. 1980, p. 130,23-30; Ivi, cap. 30, pp. 135,39-57; ID., *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. 2, tract. 2, cap. 29, in W. Fauser (ed.), *Opera Omnia*, 17/II, Aschendorff, Münster i. W. 1993, p. 123,23-27; BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 18, art. 1, q. 2, *conclusio*, p. 436. Tra gli studi al riguardo, si vedano almeno B. NARDI, *La dottrina d'Alberto Magno sull'« inchoatio formae »*, in ID., *Studi di Filosofia Medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 69-101; P. MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978, pp. 197-329; A. RODOLFI, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, pp. 104-125; ID., *Matière, forme et génération: la discussion entre Henri de Gand et Roger Marston autour des raisons séminales*, in T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (éd. par), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévale (XIIe-XVIIe siècles)*. Actes du Colloque Internationale. Fribourg, 14-16 avril 2016, SISMEI-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 57-74.

48. PETRUS AUREOLI, *Tractatus de principiis physicis*, lib. I, cap. 1, f. 47r-v: « Haec quidem latitatio et inchoatio non est aliud quam ipsa materia quae praedicatur esse initium omnis generandae rei ». Si potrebbe notare che anche Enrico di Gand associa la definizione di materia quale ente intermedio tra il nulla e l'ente ben determinato alla tesi secondo cui la materia contiene incoativamente ogni generazione. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XIV, Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1981, q. 5, *ad argumenta*, p. 91,50-57. Sulla peculiarità della posizione di Enrico di Gand, su questo punto, cfr. MAZZARELLA, *Controversie medievali*, pp. 297-307.

essa delle dimensioni indeterminate, da cui la materia non si separa mai⁴⁹.

Aureolo si mostra ben consapevole del fatto che questa dottrina sembra cadere in una serie di difficoltà: innanzitutto, sembra trasgredire il valido principio aristotelico secondo il quale nessun accidente può essere anteriore alla sostanza⁵⁰. Inoltre, se si ammettesse che esiste un qualche accidente in comune tra ciò che si genera e ciò che si corrompe, si dovrebbe tirare la conclusione che un accidente migra da un soggetto all'altro; questo però risulta impossibile, perché ogni accidente esiste inerendo ad un preciso soggetto: quando il soggetto viene meno, deve quindi venir meno anche l'accidente⁵¹. In terzo luogo, se si tenesse la dottrina averroista delle dimensioni indeterminate, si dovrebbe concludere che materia e forma non sarebbero mai in grado di unirsi di per sé, ma solo grazie ad un accidente, che funga da intermediario⁵². Inoltre, la materia risulterebbe quantificata prima ancora di esistere in atto grazie alla forma e ciò contraddirebbe l'idea che la materia riceva ogni attualità per mezzo della forma sostanziale⁵³. Infine, la stabile presenza delle dimensioni indeterminate nella materia sembra incoerente con il fatto che l'avvento degli accidenti segue sempre quello della forma sostanziale⁵⁴.

Secondo Aureolo, tutte queste difficoltà si possono sciogliere facilmente, una volta compresa in maniera adeguata la dottrina averroista delle dimensioni indeterminate. Infatti, spiega Aureolo, Averroè avrebbe violato il principio per cui gli accidenti sono posteriori alla sostanza se non avesse distinto le dimensioni indeterminate da quelle determinate. Invece, si può ben dire che l'antecedenza della sostanza

49. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. 1, art. 2, p. 156bB–D; AVERROES, *Sermo de substantia orbis* (= *De subst. orb.*), in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. IX, Venetiis 1562, cap. 1, ff. 3vM–5rA; Id., *In Phys.*, lib. I, comm. 63, ff. 3vb–38rb; Ivi, lib. 4, comm. 15, ff. 126vA–127rC. Tra gli studi sulla dottrina averroista della materia in relazione alle dimensioni e sulla sua fortuna nell'Occidente latino, si vedano in particolare gli studi di SILVIA DONATI, *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, « Medioevo » 14 (1998), pp. 149–233; 159–163; Id., *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo: la dottrina delle dimensioni indeterminate*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 361–393.

50. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. 1, art. 2, p. 159aD.

51. Ivi, p. 159aE.

52. *Ibidem*.

53. Ivi, p. 159aF.

54. Ivi, p. 159bA.

vale per le dimensioni determinate, che dipendono dalla forma e quindi non possono in alcun modo essere anteriori alla sostanza in atto, ma non può valere per quelle indeterminate, le quali, proprio perché sono indefinite, non possono risultare dall'azione determinate della forma⁵⁵.

Aureolo affronta poi la difficoltà concernente l'impossibilità della migrazione di accidenti da un soggetto ad un altro, chiarendo che il termine « soggetto » può essere inteso in due sensi: se prendiamo come esempio il colore, si può indicare come suo soggetto in senso primario la superficie colorata, in senso secondario il corpo dotato di quella superficie colorata. Aureolo precisa quindi che la materia è soggetto della quantità in senso primario, mentre il corpo lo è solo in senso secondario, ossia in quanto è dotato della materia che funge da soggetto primario. Stando così le cose, gli accidenti che permanono nella materia non migrano affatto da un soggetto ad un altro, sebbene cambi il corpo, che di quella materia è composto⁵⁶. Chiarito questo aspetto, risulta evidente, agli occhi di Aureolo, che la soluzione averroista permette non solo di salvare il principio aristotelico secondo cui gli accidenti non migrano da un soggetto all'altro: essa risulta anche capace di rendere ragione dell'esperienza, attestante la permanenza di alcuni accidenti nel corso del processo di generazione o di corruzione. Basti pensare al rosso del vino, che resta tale anche quando questo si trasforma in aceto⁵⁷.

Particolarmente interessante è la maniera con cui Aureolo determina il modo in cui la quantità si inserisce nella relazione essenziale tra materia e forma: egli precisa che l'ordine per il quale la forma

55. Ivi, p. 159bA–B: « Ad primum dico quod Commentator intelligit dimensiones in actu, idest terminatas, creatas vel causatas, scilicet non esse in materia nisi mediante forma [...]. Alia enim sunt dimensiones et aliae ipsius materiae non simpliciter, sed secundum terminum et gradum; non autem intelligit Commentator de dimensionibus absolute et interminatis ».

56. Id., *In II Sent.*, d. 12, pars 1, q. 1, art. 2, p. 159bB–D: « Subiectum est duplex, uno modo quo superficie est subiectum coloris [...], alio modo est subiectum ad modum quo corpus superficiatum est subiectum coloris. [...] Primo autem modo materia est subiectum quantitatis et omnium accidentium, quae sunt in composito [...]. Cum igitur dicitur, quod accidens non migrat de subiecto in subiectum, hoc est intelligendum de subiecto primo. Color enim non migrat de superficie in superficiem, sed si superficies cum hoc quod est in isto corpore, fieret in alio color, qui primo erat praecise istius corporis, esset etiam alterius, et sic dicendum per omnia in proposito ».

57. Cfr. Ivi, p. 160bA.

perfeziona la materia è diverso da quello secondo cui la materia, in quanto principio fondante di ogni ricettività, si costituisce come il soggetto immediato e intrinseco della quantità, permettendo la permanenza di certi accidenti nel corso della generazione e della corruzione⁵⁸. Gli accidenti — spiega Aureolo — si trovano nella sostanza realizzando una doppia sequela, che si colloca su due ordini ben distinti: una sequela a livello *soggettivo*, che concerne la materia, e una a livello *determinativo*, che riguarda la forma⁵⁹. In virtù di tale precisazione, Aureolo può sostenere che, quanto al primo tipo di sequela, la generazione necessita che le dimensioni permangano nella materia, come loro soggetto primario, mediando la relazione tra materia e forma; quanto al secondo tipo di sequela, è corretto sostenere che l'unione della forma con la materia si dia senza la mediazione di alcun accidente, perché l'unione ilemorfica è più essenziale di quella che si realizza tra la materia e la quantità⁶⁰.

58. Cfr. Ivi, p. 159bD–E.

59. Ivi, p. 160bB–C: « Non est inconueniens, quod idem sit sequela duarum formarum; sed sequela dupliciter potest intelligi, vel subiectiva, vel determinativa. Omne ergo huiusmodi accidens est sequela materia tanquam subiecti [...], sed sequela formae tanquam determinantis: modo non est inconueniens, quod idem accidens sequela permanens unius per modum subiecti sit sequela plurium per modum determinantis, et ratio est, quia plura possunt sibi eandem qualitatem determinare: isto enim modo talia accidentia semper manerent in eodem subiecto, ut sint in generato, et corrupto, quod est materia eadem in utroque, et de se non habet, quod determinet talia, vel talia accidentia, et in tali vel in tali termino, sed hoc habet per formam, in quantum est sub forma, talia autem accidentia, possunt manere eadem omnino, et eadem modo terminata sub pluribus formis sibi invicem succedentibus, quando tales formae conveniunt in una forma determinate eiusdem accidentis, et eiusdem termini ».

60. Ivi, p. 160aC, D–E: « Habitudo materiae ad formam est magis essentialis materiae, quam habitudo ad suam quantitatem pro eo, quod constituunt unam essentiam, et neutra est essentia integra, sed ambo sunt una natura integra quod de accidente sic esse non potest. [...] non est inconueniens, quod manentibus accidentibus substantia transmutetur, sicut e converso; et ratio est, quia manet idem subiectum ipsorum, qui est materia; forma autem non mediat inter materiam et talia accidentia in ratione subiecti, sed in ratione determinantis, modo possibile est, quod duae formae mutuo sibi succedentes determinent accidentia eadem, et eiusdem termini in materia ». Silvia Donati mostra che già Egidio Romano aveva cercato di risolvere la difficoltà di concepire l'anteriorità degli accidenti alla forma sostanziale riconoscendo un doppio ordine nella relazione tra materia e forma: quello secondo l'essere, che non conosce intermediari e quello secondo il moto, che non si fonderebbe sulla materia in se stessa, ma sulla materia soggetta alle dimensioni. Cfr. DONATI *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, p. 217.

Per comprendere ciò che Aureolo intende dire, si potrebbe prendere come esempio il fatto che, fino a qualche tempo fa, fosse abituale per una donna congiungersi in matrimonio portando con sé una dote. Ebbene, nessuna donna si sarebbe sposata, senza portare con sé la dote, ma l'unione matrimoniale tra quell'uomo e quella donna restava indipendente e più essenziale della presenza e del valore della dote portata dalla moglie. Analogamente, l'unione tra materia e forma resta più essenziale di quella tra materia e dimensioni, ma questo non toglie il fatto che nessuna materia potrebbe unirsi alla forma a prescindere dalle dimensioni.

Aureolo rimarca che la concezione averroista è stata facilmente equivocata soprattutto perché, a suo avviso, non si è messo ben a fuoco il fatto che le dimensioni indeterminate, per quanto siano in potenza nei confronti di quelle determinate, introdotte dal successivo avvento della forma, in se stesse sono comunque già *una realtà in atto*, che rende la materia un principio se non di individuazione, per lo meno di distinzione delle diverse forme che si succedono in lei⁶¹. Perciò, senza le dimensioni, la materia non potrebbe essere concretamente partibile, né corporea, né capace di essere il soggetto ricettivo di tutte le altre determinazioni⁶².

In virtù di tali assunzioni, risulta chiaro perché Aureolo non possa accettare l'idea che la materia possieda una propria divisibilità indipendente da quella della quantità. Sostenendo una tesi del genere, si ci troverebbe costretti ad affermare che nella sostanza ci sia una doppia quantità: una propria della materia e l'altra conseguente la forma. Una tale conclusione appare però assurda, perché è in virtù di un'unica *ratio* che la materia, la forma e gli accidenti risultano quantificati. Deve perciò essere la medesima quantità che prima inerisce alla materia come realtà indeterminata, e che poi diventa determinata, con l'avvento della forma⁶³.

61. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, pars I, q. I, art. 2, p. 162aA–C: «Secundum Commentatorem, ex dimensionibus interminatis redditur materia particularis et diuisibilis, potens simul recipere plures formas [...]. Illud enim quod non est partibilis in actu non dat esse partibile in actu. [...] Sic concedendum est quod tam dimensio interminata, quam terminata est dimensio in actu et ideo insufficienter dictum est quod distinguuntur quia sunt in potentia». Cfr. anche Ivi, art. 3, p. 164aA–B et 164bB–E; Ivi, art. 4, p. 168aF–bB.

62. Cfr. Ivi, art. 2, p. 162aA–bC; Ivi art. 3, p. 163bC–E.

63. Cfr. Ivi, art. 3, pp. 164bC–165aA; Ivi, art. 4, p. 166bE–F; Ivi, p. 168aF–bB.

Va rimarcato il fatto che Aureolo insista a più riprese sul fatto che l'inseparabilità tra materia e dimensioni indeterminate, che caratterizza la dottrina averroista, non debba portare a misconoscere il fatto che le dimensioni siano e restino un certo tipo di accidente, distinto dall'essenza della materia⁶⁴: le varie determinazioni dimensionali lasciano infatti intatta l'essenza stessa della materia, quale *purum terminabile*⁶⁵.

Una tale adozione della dottrina averroista delle dimensioni indeterminate sembra però sollevare una difficoltà: da un lato, infatti, coerentemente con la natura potenziale della materia, Aureolo sostiene che essa ha bisogno della quantità indeterminata per costituirsi come soggetto; dall'altro egli definisce la materia come il soggetto primario delle dimensioni indeterminate, come pure di altri accidenti che permangono in lei nel processo del mutamento sostanziale. Come queste due affermazioni possono stare insieme? Come potrebbe un principio puramente potenziale, comportarsi da soggetto *primario* delle dimensioni indeterminate? Non sarebbe più ragionevole concludere, a quel punto, che la materia possiede un qualche atto o una qualche natura, che le permette di essere un tale soggetto, come riteneva Scoto e, insieme a lui, tanti altri confratelli?

L'oggettiva presenza di questa difficoltà ci permette forse di comprendere perché la dottrina aureoliana circa la relazione tra materia e quantità non abbia goduto di grande seguito, tra i maestri francescani del XIV secolo. Tra coloro infatti che condivideranno con Aureolo l'importanza del legame tra materia e dimensioni indeterminate, ci sarà chi identificherà tali dimensioni con l'essenza stessa della materia — come faranno, a titolo diverso, Guglielmo di Ockham e scotisti quali Antonio Andrea e Gerardo Odone — oppure ci sarà chi manterrà la distinzione tra materia e dimensioni, ma concependo la materia come entità in atto. Questi ultimi maestri considereranno quindi più adatta ad esprimere lo *status* di soggetto delle dimensioni l'immagine "solida" e "consistente" della materia, veicolata da Duns Scoto.

Detto questo, dobbiamo pur sempre riconoscere che vi sono almeno due aspetti su cui l'insegnamento di Aureolo ha lasciato una traccia visibile anche nella tradizione francescana successiva che stiamo per descrivere. Il primo riguarda la valorizzazione della

64. Cfr. Ivi, art. 4, pp. 168bB–D.

65. Cfr. Ivi, art. 3, pp. 162bC–163aB; Ivi, art. 4, pp. 168bD–169aE.

definizione della materia quale ente intermedio tra nulla e puro essere; il secondo concerne la necessità di misurarsi, senza reticenze, con il pensiero fisico di Averroè, di cui uno degli snodi fondamentali sarà individuato, con Aureolo e dopo Aureolo, nella dottrina delle dimensioni indeterminate.

2.5. Pietro Aureolo: per una positività “altra” della materia

Le concezioni di materia prodotte da Duns Scoto e da Pietro Aureolo rappresentano per molti versi due punti *e* di svolta *e* di riferimento, all'interno del pensiero francescano tra i secoli XIII e XIV: per gli autori delle decadi immediatamente successive essi hanno certamente rappresentato le due posizioni fondamentali con cui confrontarsi in prima istanza, per spiegare in quale senso la materia vada considerata come un'entità positiva.

Mentre Scoto era impegnato a dare della materia l'immagine di un ente solido, stabile al di sotto della fluidità del divenire e quindi intelligibile in sé, sebbene non da noi *pro statu isto*, Aureolo identificava la materia con un principio intrinsecamente dinamico, plastico e “incoativo”, e per questo concettualmente inafferrabile, senza la mediazione della forma e delle dimensioni che lo concretizzano. Ciò però — vale la pena sottolinearlo — non portava Aureolo a dare della materia un'immagine improntata alla debolezza, come aveva fatto Enrico di Gand: identificandola con lo stato incipiente delle cose (*inchoatio omnium generabilium et corruptibilium*), Aureolo ha attribuito alla materia la dignità di realtà generatrice, spinta dall'interno a portare a compimento le più diverse perfezioni di cui risulta, in qualche modo, “gravida”. Alla positività di una *cosa*, tipica della concezione scotista, Aureolo contrappone quindi la positività della *potenza*, capace di contenere già sempre, in maniera germinale, la realizzazione di tutte le cose che verranno⁶⁶.

66. Può essere interessante notare che due autori coevi come Gregorio da Rimini e Francesc Marbres avevano identificato in questo aspetto il tratto peculiare della concezione di materia proposta da Pietro Aureolo. Cfr. GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, t. 5, A.D. Trapp (ed.), De Gruyter, Berlin–New York 1979, d. 12, q. 1, art. 2, p. 255,6–14; FRANCESC MARBRES (*alias* JOHANNES CANONICUS), *Quaestiones super VIII libros Physicorum Aristotelis peritiles* (= *Quaest. Phys.*), Venetiis 1520, q. 9, *resp.*, p. 21vK. Si può rilevare una certa prossimità tra la soluzione di Pietro e un passaggio di Enrico di Gand, in cui il teologo belga

Pur nelle loro palesi differenze contenutistiche, le concezioni di materia sviluppate da Scoto e da Aureolo hanno però segnato, insieme, un cambiamento di prospettiva nell'indagine sulla materia: entrambi infatti l'hanno incanalata verso una più marcata "aristotelizzazione", che investe il linguaggio, i metodi e gli argomenti utilizzati. Infatti, dal riferimento preponderante ad Agostino, tipico della scuola francescana di marca bonaventuriana, si passa ad un richiamo sempre più fondante ed esplicito ai testi di Aristotele e della tradizione peripatetica. Così, dopo le lezioni di Scoto e Aureolo, per gli autori francescani mettere in luce la genuina dottrina aristotelica e stabilire la verità circa la natura della materia diverranno abitualmente due facce della stessa medaglia.

Come è stato già notato, Duns Scoto e Pietro Aureolo si sarebbero tuttavia iscritti in due diverse tradizioni dell'aristotelismo: il primo si sarebbe basato direttamente sui testi di Aristotele e sui suoi insegnamenti, mentre Aureolo ha ritenuto cruciale la mediazione dei testi e delle dottrine di Averroè⁶⁷. Quanto abbiamo visto in queste pagine ci ha anche permesso di cogliere, in Aureolo, l'intento di mantenere viva l'immagine, di matrice agostiniana, della materia quale momento germinale del dinamismo tra origine e compimento che sta al cuore del racconto genesiaco della creazione.

sostiene che la concezione della materia come intermedio tra il nulla e l'ente va coerentemente associata alla tesi secondo cui la materia contiene incoattivamente ogni generazione. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 5, *ad argumenta*, p. 91,50–57. Sulla specificità della posizione di Enrico al riguardo, cfr. MAZZARELLA, *Controversie medievali*, pp. 297–307. Secondo Andrea Lami, già Bonaventura avrebbe identificato le *rationes seminales* di matrice agostiniana con il sostrato materiale stesso. Cfr. LAMI, *Metafisica e Fisica nella dottrina della materia di Bonaventura*, pp. 326–355.

67. Cfr. DUBA, *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought*, p. 161.

Verso una concezione scotista di materia

Da Alessandro di Alessandria a Francesco di Meyronnes

L'impatto del pensiero di Duns Scoto sulle generazioni posteriori di maestri, non solo francescani, è stata davvero notevole: la *Schola Scoti*, tra la fine del Medioevo e la piena Modernità, appariva come una delle più nutrite realtà universitarie, dentro e fuori dall'Europa¹. Come gli studiosi hanno ben rimarcato, una tale influenza non si è realizzata in maniera univoca: la libertà d'impostazione e il pluralismo delle soluzioni che caratterizzava a livello generale la vita intellettuale francescana nel XIV secolo è ben rintracciabile anche tra i cosiddetti "scotisti". Costoro hanno evidentemente considerato l'eredità di Scoto come un arsenale intellettuale indispensabile, grazie al quale farsi carico dell'avventura del pensiero e dell'insegnamento; tuttavia non l'hanno concepita come un corpo di soluzioni "belle e pronte", da ripetere in modo stantio, bensì come punto di partenza per costruire delle valide posizioni personali. In tal senso, lo scotismo realizza un certo paradosso: da un lato, come notava Étienne Gilson, esso è potuto apparire storicamente come una tradizione di pensiero più compatta e omogenea di quanto non sia riuscito a fare

1. Su quest'aspetto, si vedano F. BAK, *Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*, « Franciscan Studies » 16 (1956), pp. 144–165; W. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987, pp. 185–190; L. HONNEFELDER, *Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der Mittelalterlichen Philosophie*, in M.J.F.M. HOENEN, J.H.J. SCHNEIDER, G. WIELAND (ed. by), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden–NewYork–Köln 1995, pp. 249–262; J. SCHMUTZ, *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, « Les Études Philosophiques » 60/1 (2002), pp. 51–81; A.B. WOLTER, *Scotism*, in Id., *Scotus and Ockham*, pp. 219–227; F. FIORENTINO, *Introduzione. Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, a Id., *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, introduzione, testo, traduzione e commento, Città Nuova, Roma 2016, pp. 133–152.

il tomismo²; dall'altro lato, gli scotisti hanno mostrato, in molti casi, un'ampia autonomia nei confronti delle dottrine del loro maestro, tanto che Camille Bérubé osservava che Scoto avrebbe avuto la forza e il merito di costituirsi non solo come un influente maestro, ma come *maestro di maestri*³.

Perciò, tenendo conto di quest'aspetto, abbiamo identificato, in questa sede, due gruppi di maestri francescani, attivi nei primi trent'anni del XIV secolo, che si sono misurati in maniera diversa con la dottrina di Scoto: il primo è costituito da coloro che hanno cercato di raccogliere l'eredità scotiana, sforzandosi di costruire, senza esitazioni, una concezione "scotista" di materia; il secondo è invece costituito da autori i quali, magari anche assimilando, almeno in parte, talune specifiche soluzioni del "Dottor Sottile", hanno però elaborato una dottrina irriducibile a quella di Scoto. Tratteremo del primo gruppo di maestri in questo e nel prossimo capitolo, del secondo gruppo nel capitolo quinto.

Gli autori che, in merito alla specifica indagine sulla materia, ci paiono ben inquadrabili come "scotisti" sono coloro i quali si sono apertamente impegnati nel condividere con Scoto un basilare nucleo teorico, costituito da tre punti fondamentali: innanzitutto, l'idea che la materia, in quanto soggetto delle forme, si costituisca come il fondamento "solido" del divenire; quindi il ricorso ad altri due elementi, considerati necessari per dimostrare la positività della materia, ossia la distinzione tra potenza "soggettiva" e "oggettiva" e quella tra l'atto formale e l'atto posseduto da ciascun ente, in quanto distinto dalla propria causa.

Come stiamo per vedere, tali maestri, proprio nell'atto di assimilare queste tesi, hanno però anche compiuto alcune peculiari scelte terminologiche e concettuali, che non si trovano come tali nei testi di Duns Scoto. Perciò, possiamo fin d'ora anticipare che la dottrina scotista di materia, che prenderà forma con il contributo di questi autori, si costituirà sia come *consolidamento* di alcuni elementi ereditati da Scoto, sia anche come peculiare *sviluppo* della dottrina del maestro, sviluppo caratterizzato da precise scelte teoriche che cercheremo qui di mettere in luce.

2. Cfr. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 627.

3. Cfr. C. BÉRUBÉ, *La première école scotiste*, in Z. KALUZA, P. VIGNAUX (éd. par), *Preuve et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 9-24: 15.

3.1. Alessandro di Alessandria e Ugo di Novocastro: la materia come *entitas positiva*

Una testimonianza inoppugnabile della rapidità e della profondità dell'influenza esercitata da Scoto, in particolare nell'ambiente parigino, viene dall'insegnamento di due maestri francescani quali Alessandro Bonini di Alessandria (ca1270–1314) e Ugo di Novocastro (ca1280–ca1322). Il primo ha insegnato a Parigi tra il 1301–1303 e il 1307–1308, succedendo proprio a Scoto come maestro di teologia, prima di essere eletto ministro della provincia napoletana e, nel 1313, ministro generale dell'Ordine⁴. Alessandro ha trattato della natura della materia in particolare nel *Commento alle Sentenze* e nel *Commento alla Metafisica*⁵. Il secondo ha plausibilmente letto le *Sentenze* a Parigi

4. Sulla vita e sull'opera di Alessandro, si vedano in particolare L. VEUTHEY, *Pour l'histoire de la philosophie scholastique: Alexandre d'Alexandrie, Maître de l'Université de Paris et Ministre général des Frères Mineurs*, Société et Librairie Saint-François d'Assise, Paris 1932 (al capitolo 6, alle pp. 103–112, abbiamo anche una presentazione della dottrina sulla materia); M. ROSSINI, C. SCHABEL, *Time and Eternity among the Early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alexandria, Rodolphus Brito, and Hugh of Novocastro*, « Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale » 16 (2005), pp. 237–338: 275–279. Per Alessandro, come per gli altri autori che stiamo per trattare, si può consultare con profitto anche il sito *Franciscan Authors, 13th–18th Century: a Catalogue in progress*, curato da Bert Roest e Maarten van der Heijden. Cfr. <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan> (data di accesso: 20/09/2018). Di ogni autore, è anche presente una breve nota biografica, l'indicazione delle diverse versioni manoscritte, di quelle a stampa e delle eventuali edizioni critiche. Infine, viene fornita una bibliografia piuttosto aggiornata.

5. Del *Commento alle Sentenze* di Alessandro Bonini possediamo due versioni: la prima, di cui è stata anche messa in dubbio l'attribuzione ad Alessandro, è anteriore al 1303; l'autore vi sostiene che la materia sia un'entità positiva, che Dio può far sussistere anche senza la forma, rimanendo molto vicino ad Agostino e agli autori sacri, senza esibire una particolare attenzione all'argomentazione filosofica. Cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Lectura in secundum Sententiarum*. *Redactio Prior*, Assisi, Biblioteca Conventuale, ms. 124, d. 12, ff. 70rb–71va. Ben diversa invece è la parallela trattazione presente nella *Redactio posterior*: sotto l'indubbio influsso di Duns Scoto, Alessandro ha articolato le proprie soluzioni su un piano ben più chiaramente filosofico. Per quest'opera, ci baseremo sul testo di Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 24, dext. 7, ff. 17ra–20va. Quanto al *Commento alla Metafisica*, esso ha conosciuto un'edizione a stampa nel 1572, sotto il nome di Alessandro di Hales: [Alexander de Ales], *In Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio* (= *In Met.*), Venetiis 1572. Degni di interesse per il nostro lavoro si riveleranno anche il *Quodlibet* XII, in cui Alessandro stabilisce quali enti sono dotati di materia, come pure i *Quodlibeta* III, XIX e XX, in cui affronta il tema dell'individuazione. Cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Quodlibeta*, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana,

nella seconda decade del XIV secolo, godendo di una posizione storica d'eccezione: Ugo può infatti essere considerato come il primo genuino "vettore" del pensiero scotista a Parigi⁶.

L'insegnamento di questi due maestri sul tema della materia appare caratterizzato da una sorprendente prossimità dottrinale. Entrambi risultano infatti impegnati nel sostenere che la materia è un'entità positiva, prendendo le mosse dal suo ruolo di soggetto recettivo delle forme e osservando che solo una realtà dotata di un essere proprio può costituirsi come il principio da cui le cose vengono tratte, rimanendo stabilmente « al di sotto » di esse⁷. Per questo motivo, Aristotele avrebbe giustamente attribuito alla materia lo statuto di sostanza, criticando l'equazione platonica tra materia e privazione⁸.

ms. Vat. Lat. 932, ff. 174a–174b e 174v–174b e Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 889, ff. 184a–184b.

6. Cfr. L. AMORÓS, *Hugo von Novocastro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 177–222; V. HEYNCK, *Der Skotist Hugo de Novo Castro OFM*, « Franziskanische Studien » 43 (1961), pp. 244–70; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, pp. 125–130; ROSSINI, SCHABEL, *Time and Eternity among the Early Scotists*, pp. 279–282. G. ALLINEY, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello Scotismo del primo '300*, « Veritas » 50 (2005), pp. 95–108: 99, nota 6. Anche per Ugo, si può consultare <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan> (data di accesso: 20/09/2018). Il suo *Commento alle Sentenze* ci è pervenuto secondo tre versioni, che dovrebbero però riferirsi ad un unico insegnamento. Noi riporteremo qui il testo di quella che sembrerebbe la versione finale, rivista da Ugo stesso. Si veda, su questo aspetto, quanto ha chiarito William Duba in Id., *Illi sollertissimi Philosophi erraverunt in multis. The Eternity of the World among Early Scotists, with Editions of Questions by Hugh of Novocastro and Landolfo Caracciolo*, in W.O. DUBA, R.L. FRIEDMAN, C. SCHABEL (ed. by), *Studies in Later Medieval Intellectual History in Honor of William J. Courtenay*, Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2017, pp. 145–234: 154–155.

7. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Lectura super II Sententiarum* (= *In II Sent.*), *Redactio Posterior* (= RP), d. 12, q. 1, art. 1, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Plut. 24, dext. 7, f. 17va: « Illud quod dicit aliquid commune generato et corrupto, aliquid positivum dicit. Hoc est manifestum: de se materia est huiusmodi, ut patet ergo octavo et duodecimo *Metaphysice* ». Cfr. anche Id., *In Met.*, lib. 8, tex. 3–4, ff. 245va–245b. Ugo di Novocastro incentra la sua argomentazione sul fatto che la materia non possa essere ridotta ad una entità privativa: « oportet dicere quod materia sit quaedam entitas positiva, quia in ea succedunt sibi invicem formae et per consequens non est privatio pura » (HUGO DE NOVOCASTRO, *Commentarium in Sententias Petri Lombardi*, II (= *In II Sent.*), d. 12, q. 1, art. 1, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Conv. Soppr. A III 641, f. 59ra).

8. Cfr. Id., *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 1, f. 59ra; ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 7, tex. 8, f. 188va–b; Ivi, lib. 8, tex. 3, f. 245ra.

Per spiegare in che modo la materia possa costituirsi come entità positiva ed essere nello stesso tempo definibile come principio puramente potenziale, entrambi fanno valere la distinzione scotiana tra potenza oggettiva e soggettiva, affermando che la materia è “pura potenza” nel senso della potenza soggettiva, non però di quella oggettiva⁹. Inoltre, sempre sulla scia di Scoto, essi rimarcano che chi contrappone la positività della materia all’unità in sé del composto prende erroneamente come modello esclusivo di unità quello delle sostanze semplici, dimenticando che i composti ilemorfici sono sostanze generabili e corruttibili: la loro composizione va pertanto concepita come l’unione contratta da due entità tra loro distinte, al momento della generazione¹⁰.

Nel primo capitolo abbiamo visto che Scoto aveva accettato di considerare la materia come un ente “in atto” per esprimere la sua positività ontologica, rimarcando però di non avere particolare interesse a « disputare sui nomi ». In modo analogo, anche Alessandro e Ugo riconoscono che con il termine “atto” non si può intendere solo quello formale; in tal senso, un ente come la materia può ben essere detto “in atto”, esprimendo così il fatto di esistere fuori dalla propria causa¹¹. Tuttavia, riconosciuto questo, sia Alessandro di Alessandria,

9. Ivi, lib. 7, tex. 8, f. 188vaH–bE: « Illud, quod pure est in potentia obiectiva, non oportet quod sit aliqua entitas, quia nulla entitas est in albedine donec est in potentia nisi entitas sit in attributione eo modo quo dicimus quod ens in potentia est ens: potentia autem subiectiva dicit aliquam entitatem, quia purum possibile non potest esse subiectum transmutationis. [...] Materia non est illa substantia, ad quam est in potentia, quia non est in potentia ad substantiam suam, sed ad substantiam formae, uel compositi; et materia non est alterum istorum ». Cfr. anche Id., *In II Sent.*, RP, d. 12, q. 1, art. 1, f. 17va; HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, art. 1, f. 60ra.

10. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In II Sent.*, RP, d. 12, q. 1, art. 1, f. 18va: « Esse compositi quod vere est compositum necessario includit duas res. Igitur ergo ratio entis per se salvatur in ente composito; oportet necessario quod aliquod ens per se habeat in se duas realitates alias: omne ens per se esset simplex. Si ergo compositum est ens per se et hoc compositum non potest esse ex ente et nihil, oportet quod sit ex ente et ente. Sed quia unum habet rationem potentiae susceptibilis et aliud rationem actus, ideo sicut ex potentia et actu fit unum per se, ita ex hiis duabus entitatibus. Philosophi autem dictum quod ex duobus entibus actu non fit unum verum est de hiis quorum quodlibet dicit actum formalem ». Cfr. anche Id., *Quodlibet VIII*, Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 889, f. 196va, trascritto da VEUTHIEY, *Alexandre d’Alexandrie*, pp. 106–107, nota 1; HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 3, f. 59va.

11. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In II Sent.*, RP, d. 12, q. 1, art. 2, f. 18rb: « Actus in toto suo ambitu plus comprehendit quam forma, quia ex se extendit ad omnem

sia Ugo di Novocastro rifiutano di considerare la nozione di atto come la migliore per esprimere la positività della materia, perché l'essere in atto, in senso pregnante, resta un carattere della forma o di ciò che possiede la forma¹². Piuttosto che la nozione di atto, è quella di *entitas* che essi considerano come la più adeguata per esprimere la consistenza ontologica della materia: ogni realtà positiva si manifesta infatti come una certa « entità », sia che si tratti di qualcosa di ben determinato e completo, come il composto, sia che si tratti di una realtà imperfetta o, come precisa Alessandro, « diminuita », quale è la materia¹³.

Parlando in questo modo, Alessandro e Ugo hanno indubbiamente accentuato la riserva che già Scoto aveva esibito nell'attribuire alla materia la nozione di atto, ritenendo che non per caso la stessa

entitatem, sive completam sive diminutam »; Id., *In Met.*, lib. 8, ed. 1572, f. 246vbH: « Materia est in potentia ad actum formae, sed non ad actum proprium »; HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, art. 1, f. 60ra: « Si quaeritur utrum materia sit purum potentiale primo modo, dico quod non, quia materia producta est aliqua entitas positiva extra suum agens; si queatur de secundo modo, dicitur quod est pure potentialis, quia secundum se nec formam, nec speciem habet, nec actum specificum, nec formalem. Dico igitur quod materia habet actualitatem extra intellectum, ut distinguatur contra purum potentiale, sed si accipitur actualitas ut distinguatur contra potentiam secundo modo dictam, sic dico quod non habet actualitatem aliquam, quia non habet actum formale, nec specificum ex se ».

12. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 8, tex. 3, f. 245raA: « Materiam autem dico et diffinio, quae non est hoc aliquid ens in actu, potest tamen esse hoc aliquid: ita quod materia est, de cuius essentia est, quod possit esse hoc aliquid: quod autem sit hoc aliquid in actu, hoc habet per formam. Forma uero est ratio et actus: actus quidem, quia ab ipsa est actus compositi et materiae ». Cfr. anche Ivi, lib. 5, tex. 5, ff. 110rb–vb; Ivi, lib. 7, tex. 10, 191rbA–B. Così si esprime Ugo di Novocastro: « Materia non est quidam actus, sed potentia. Hoc est: non substantia quae sit actus, sed quae est potentia. [...] Dicendum quod [materia] non est potentia ad formam suscipiendam ab agente, sic est quodammodo potentia compositum. Talis autem potentia est aliqua entitas positiva » (HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 3, f. 59vb).

13. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In II Sent.*, RP, d. 12, q. 1, art. 2, f. 17va–b: « Materia est ens distinctum ubi notandum est quod est distinctio actus contra actum vel compositi contra compositum et talis distinctio non est sine forma, quo modo materia non est ens distinctum contra aliud ens per se. Alio modo est distinctio entitatis contra entitatem, ut haec essentia non est illa, sive ambe sint entitates completae, sive diminutae, sive una completa et alia diminuta. Et hoc modo materia est ens distinctum. Et per consequens et habet aliquam entitatem ». Su questo punto, cfr. VÉUTHEY, *Alexandre d'Alexandrie*, pp. 106–109 e F. KRAUSE, *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alexandria à l'égard du principe d'individuation*, « *Studia Mediewistyczne* » 34–35 (1999–2000), pp. 147–155: 148–149.

tradizione filosofica abbia definito la materia piuttosto in funzione di ciò che atto non è, concepandola quindi come «ente intermedio tra il nulla e l'ente determinato», «principio al di qua di ogni perfezione predicamentale», «pura potenzialità», «fondamento della natura»¹⁴. In tale contesto, il ricorso alla distinzione scotiana tra potenza oggettiva e soggettiva risulta importante, proprio perché permette di riconoscere la positività della materia, senza per questo doverla considerare, un po' forzatamente, un "ente in atto".

Come stiamo per vedere, già la tradizione scotista immediatamente successiva a questi autori preferirà seguire una strada diversa. Da Giacomo d'Ascoli ad Antonio Andrea, da Guglielmo di Alnwick a Pietro di Aquila, gli scotisti si sbarazzeranno degli indugi esibiti da Alessandro di Alessandria e da Ugo di Novocastro: anziché coltivare la prudenza nell'applicare alla materia la nozione di atto, essi si adopereranno, tutt'al contrario, per consolidarne l'adozione.

3.2. L'attualità della materia da Giacomo d'Ascoli a Francesco di Meyronnes

Vi è un'esigenza di fondo, che funge da denominatore comune alla riflessione sulla natura della materia promossa dagli autori che stiamo per incontrare in questo ampio paragrafo: si tratta del tentativo di mettere in relazione, in maniera organica, le doppie accezioni di "potenza" e di "atto" che Duns Scoto ha richiamato nei testi in cui ha sviluppato la propria dottrina sulla materia.

3.2.1. *Duplici potenza, duplici atto: la rigorizzazione operata dal primo scotismo*

Due manoscritti conservano alcune questioni anonime sulla materia, che Roberta Padlina ha attribuito a Giacomo d'Ascoli, collocandole così in un periodo di pochi anni successivo alla morte di Scoto¹⁵. L'autore di questo gruppo di questioni mostra di voler riprendere

14. Cfr. in particolare ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 8, tex. 4, f. 246va-b; HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 1, f. 59ra; Ivi, q. 2, art. 1, f. 59vb.

15. Cfr. R. PADLINA, *Cinq questions inédites sur la matière et la puissance au XIVe siècle*, in T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI-BAGLIANI (ed.), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévale (XIIe-XVIe siècles)*. *Actes du Colloque Internationale*. Fribourg, 14-16 avril 2016, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017,

in maniera piuttosto fedele l'insegnamento di Scoto; così, anch'egli riprende la distinzione scotiana tra potenza oggettiva e soggettiva per metterne meglio in luce l'identità e la positività ontologica, tuttavia, diversamente da Alessandro di Alessandria e Ugo di Novocastro, egli ritiene necessario chiarire come la duplice accezione di potenza stia in relazione con la duplice nozione di atto già ravvisata da Scoto.

L'autore delle *Quaestiones de materia* giustifica tale esigenza osservando che lo stesso Aristotele insegna a concepire ogni potenza in funzione di un tipo corrispondente di atto¹⁶; inoltre, egli ha ritenuto di poter approfondire questa tematica senza allontanarsi dai testi stessi di Scoto, ma riprendendo con cura, per alcuni tratti in maniera letterale, quanto Scoto ha insegnato nelle *Quaestiones super Metaphysicam*, all'inizio del nono libro¹⁷. In quel testo, infatti, lo stesso Scoto appare impegnato a svolgere un lavoro di approfondimento sulla relazione tra potenza e atto, compiendo una "sistematica del possibile" che non poteva certo emergere dai testi specificatamente dedicati

pp. 151-171. Tali *Quaestiones* sono conservate nel manoscritto Vat. Lat. 1012 della Biblioteca Apostolica Vaticana (= V), ff. 66va-74rb e a Cracovia, Biblioteka Jagiellńska, ms. 732, ff. 59ra-64ra. Nelle note seguenti, riporteremo la trascrizione compiuta da Roberta Padlina, in ID., *Anonymi Magistri Quaestiones de materia. Trascrizione e commento di due questioni scotiste del XIV secolo*, Tesi di Master, Università di Friburgo (CH) 2011. Sulle notizie biografiche di Giacomo d'Ascoli, si può consultare il lavoro di F. SCAGNETTI, *Giacomo d'Ascoli: prime ricerche su un teologo francescano del XIV secolo*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2006.

16. ANONYMUS (IACOBUS DE AESCULO), *Quaestiones de materia*, V, q. 4, f. 72vb: « Licet potentia huiusmodi se habeat ad actum relative, hoc tamen non est e converso, quod probatur ex intentione Philosophi, IX *Metaphysicae* capitulo 9, ubi probat quod "actus prior est potentia definitione, quia potentia definitur per actum »; Ivi, q. 5, f. 74ra: « Duplex est potentia et actus sibi oppositus: uno modo dicitur potentia obiectiva, alio modo subiectiva, quibus opponitur duplex actus, scilicet actus essentialis et actus formalis. Tunc ad propositum dico: illud quod dicit puram potentiam primo modo dictam nullum dicit actum; sed potentia secundo modo dicta, scilicet subiectiva, dicit actum potentiae obiectivae oppositum, sed non potentiae subiectivae, qui est actus formalis ». Ad una rigorosa e complessa analisi della distinzione scotiana tra potenza oggettiva e soggettiva Giacomo d'Ascoli aveva dedicato la quinta delle sue *Quaestiones quodlibetales*. Cfr. L. HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OM (Quaestio 5 – Einführung und Edition)*, in O. PLUTA (hrsg. von), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465-493.

17. Si veda in particolare l'ampia discussione delle categorie di "possibile" e "potenziale" contenuta nella questione quarta: cfr. ANONYMUS (IACOBUS DE AESCULO), *Quaestiones de materia*, q. 4, V, ff. 72rb-74rb.

alla materia¹⁸. Come ha ben notato Roberta Padlina, Giacomo d'Ascoli, quale plausibile autore di queste *Quaestiones*, si è quindi servito in maniera massiccia delle *Quaestiones super Metaphysicam* di Scoto non con un'attitudine meramente compilativa, ma individuando in tale materiale lo strumento più adatto per compiere un'operazione che incontreremo ancora, nel corso del nostro lavoro: quella di approfondire, per dir così, "Scoto con Scoto"¹⁹.

In questo modo, Giacomo d'Ascoli avrebbe dato il proprio contributo, forse il primo, dal punto di vista cronologico, al consolidamento dell'idea che la materia sia un "ente in atto" in un senso certamente diverso da quello per cui la forma è in atto, ma pur sempre *appropriato*, dato che sarebbe la stessa coppia concettuale potenza-atto a non apparire pienamente intelligibile, senza questa duplice distinzione.

In una direzione analoga si sono mossi, tra il 1310 e il 1315, anche Guglielmo di Alnwick e Giovanni di Bassolis. In qualità di segretario di Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Alnwick (1270ca-1333) ha giocato un ruolo chiave nella trasmissione del suo pensiero; in qualità di maestro a sua volta, egli ha insegnato durante gli anni Dieci e Venti in diversi centri europei, da Oxford, Parigi, Montpellier, a Bologna e Napoli.

Nella distinzione 12 del secondo libro del proprio *Commento alle Sentenze*²⁰, Guglielmo di Alnwick sviluppa la propria concezione di

18. In tale direzione, si può vedere IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1-2, nn. 39-48, pp. 523-527.

19. PADLINA, *Anonymi Magistri*, pp. 166-167: «Duns Scoto, nel commento alla *Metafisica*, ci dice solo che l'atto non si rapporta alla potenza allo stesso modo in cui la potenza si lega ad esso, poiché l'atto la precede naturalmente. Sembra che il nostro autore anonimo non si accontenti di questa indicazione e voglia sviluppare più in profondità questa tematica. Per far ciò, egli si riferisce alla teoria della relazione di Scoto».

20. Sulla vita e l'opera di Guglielmo, si vedano almeno: A. LEDOUX, *Praefatio* in GUILLELMUS DE ALNWARD, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, A. Ledoux (ed.), Collegio San Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1937, pp. x-xiv; S.D. DUMONT, *William of Alnwick*, in J.J.E. GRACIA, T.B. NOONE (ed. by), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 676-677. Quanto alla datazione del suo *Commento alle Sentenze*, esso sembra risalire al periodo 1313-1315. Cfr. P. GLORIEUX, *Maîtres franciscains régents à Paris. Mise à point*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 18 (1951), pp. 330-332; J. D'SOUZA, *William of Alnwick and the Problem of Faith and Reason*, «Salesianum» 35 (1973), pp. 425-488: 436. Guido Alliney precisa però che Guglielmo potrebbe avere integrato nello *Scriptum*, che ci viene tramandato dai manoscritti di Assisi e di Padova — in cui compaiono i testi che interessano il nostro lavoro — anche materiali successivi. Cfr. G. ALLINEY,

materia affrontando la questione se Dio possa o meno far sussistere la materia senza forma. Egli intende dimostrare che la materia risulta già, nell'ordine naturale, un'entità in atto: perciò, *a fortiori*, la risposta alla questione posta non potrà che essere affermativa²¹. Dopo aver indicato diverse ragioni pro e contro l'idea che la materia possieda un proprio essere indipendente dalla forma, Guglielmo osserva che, per risolvere la questione, bisogna riconoscere che la *coppia* potenza e atto secondo può essere intesa in due modi diversi: "potenza" e "atto" possono significare le *differentiae entis*, per intendere il fatto che un ente o è in potenza, o è in atto; oppure possono esprimere i *principi costitutivi* dell'ente. Tali sono la materia e la forma, che risultano l'uno in potenza rispetto all'altro²².

Una tale distinzione appare facilmente rintracciabile nel nono libro delle *Questioni sulla Metafisica* di Duns Scoto²³, tuttavia si può osservare che mentre Scoto la applica al solo concetto di potenza, Alnwick esplicita che è la coppia potenza-atto ad essere articolata in

Quaestiones de tempore o II Sent., d. 2, qq. 1-3? Chiarimenti sulla tradizione manoscritta di Guglielmo di Alnwick, « Archivum Franciscanum Historicum » 92 (1999), pp. 117-142: 123-131 e 137-140.

21. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (= *In II Sent.*), d. 12, q. unica, Padova, Pontificia Biblioteca Antoniana, ms. 291, f. 111ra: « Primo ostendam quod materia habet esse aliquod actuale sibi proprium distinctum ab esse formae, ita quod non est eiusdem rationis cum esse formae; secundo, ex hoc ostendam quod non implicat contradictionem materia esse sine forma ».

22. Ivi, f. 111va-b: « Ad evidentiam solutionis istorum argumentorum premitto unam distinctionem, quae est quod potentia et actus dupliciter possunt accipi. Uno modo ut sunt differentiae entis; secundo modo ut sunt principia entis. Primo modo accipiendo potentiam et actum dico quod unumquodque ens creatum dividitur per potentiam et actum, una quaeque enim res habens esse extra suam causam est in actu, sed si non habet esse extra suam causam est in potentia tantum. Hoc ergo modo accipiendo potentiam et actum, omnis res producta dividitur per potentiam et actum. Secundo vero modo non dividunt quodcumque ens sed sic accipiuntur ut principia concurrentia ad constitutionem rerum ».

23. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 9, qq. 1-2, n. 14, p. 512: « Ad solutiones istarum quaestionum oportet distinguere de potentia. Uno modo potentia dicit modum quendam entis. Alio modo specialiter importat rationem principii ». In maniera più fedele al testo scotiano, la distinzione *differentia entis* o *principium entis* viene messa in gioco da Enrico di Harclay per spiegare la sola differenza tra potenza oggettiva e soggettiva. Cfr. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio X*, in Id., *Ordinary Questions*, 2 voll., M.G. Henninger (ed.), English Translation by R. Edwards and M. Henninger, Oxford University Press for the British Academy, Oxford-New York 2008, vol. 1, nn. 7 e 10, pp. 442 e 446. Sul confronto tra Guglielmo di Alnwick ed Enrico di Harclay, cfr. HENNINGER, *Introduction* to Ivi, pp. xx-xxvi.

questo modo. Così, secondo la prima accezione di potenza e atto, bisogna affermare che la materia, non meno che la forma, sia un'entità in atto, in quanto si costituisce come una realtà esterna alla propria causa. Se invece si prende ciò che è in potenza e ciò che è in atto in riferimento ai principi costitutivi della sostanza, allora bisognerà dire che la materia non può essere "in atto", perché l'attualità e la perfezione specifiche della sostanza cadono unicamente dal lato della forma²⁴.

Sulla base di questa distinzione fondamentale diventa allora possibile, per Guglielmo, rendere ragione delle nozioni di potenza oggettiva e soggettiva: la prima infatti denomina la potenza come differenza interna all'ente, la seconda come principio costitutivo della sostanza, come emerge anche da quanto afferma Averroè nel *Commento alla Metafisica*²⁵. Questo richiamo ad Averroè ci pare un dettaglio particolarmente significativo, perché Alnwick, in qualità di segretario di Scoto, era ben consapevole di quanto il proprio maestro fosse restio ad appoggiarsi su Averroè, sia come interprete di Aristotele, sia come riferimento a sostegno delle proprie opzioni teoriche²⁶. Come stia-

24. GUILLELMUS DE ALNWK, *In II Sent.*, d. 12, q. unica, f. IIIVb: « Primo quidem modo accipiendo actum et potentiam, actus et potentia non convertuntur, immo hoc modo materia et forma cadunt sub eadem differentia, ut enim actus dividit contra potentiam, omne illud est actu seu actus quod habet esse extra suam causam et quia non solum formae sed etiam materia est producta extra suam causam, inde est quod hoc modo habet esse actu et actus quidem est. Ante vero quam essent producta extra causam suam erant ambo in potentia; si vero potentia et actus accipiantur secundo modo ut sint principia entis, sic materia non est actus, sed repugnat omni modo esse actus, sed formae sic ».

25. *Ibidem*: « Secundum ipsum [Commentator], octavo *Metaphysicae*, in materia est duplex potentia: una in comparatione ad totum, secundum quam totum compositum dicitur esse in potentia materiae; alia est potentia in comparatione ad formam, secundum quam potest informari per formam; prima potentia est obiectiva, sed secunda est subiectiva; modo materia, secundum primam potentiam, non distinguitur a forma ymo includit in se formam, cum ut sit includat in se compositum totum; sed secundum aliam potentiam distinguitur et ut sic est alterum principiorum et cum altero principiorum constituit tertium ». Cfr. AVERROES, *In Met.*, lib. VIII, comm. 3, f. 210vH-K.

26. In un passaggio delle *Determinationes*, Guglielmo aveva indicato come uno degli elementi di differenza tra Scoto e Aureolo precisamente la fiducia accordata all'autorità di Averroè nel rendere il genuino pensiero aristotelico: « cum enim deberet ostendere intentionem Aristotelis, [Petrus] adducit auctoritatem Averroes, quem tamen Scotus non reputat in multis Philosophi commentatorem sed communem mentitorem et intentionis Aristotelis corruptorem. Unde parum Scotus curat de

mo per osservare, proprio il progressivo avvicinamento dell'autorità di Averroè alla causa scotista, di cui Guglielmo di Alnwick è tra i primissimi testimoni, rappresenta una delle più significative novità promosse dei primi scotisti e uno dei più evidenti segni di scarto rispetto a quanto si trova nei testi stessi di Scoto.

La riconduzione delle distinzioni scotiane tra diversi tipi di potenza e di atto alla più fondamentale divisione tra *differentiae entis* e *principia* o *partes entis* caratterizza anche il *Commento alle Sentenze* di Giovanni di Bassolis (–1333)²⁷. Sulla scia di Scoto, anch'egli stabilisce che la materia si costituisce come un'entità positiva e dedica un'ampia parte alla dimostrazione del fatto che materia e forma, entrambe entità positive, sono capaci di dare l'una un contributo ontologico all'altra; per questa ragione, il composto ilemorfico non si identificherà semplicemente con la loro somma, ma si costituirà come un *tertium* irriducibile ad esse²⁸.

Nel contesto della distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze*, Bassolis affronta con particolare impegno la questione se nella

auctoritate illius Commentatoris » (GUILLELMUS DE ALNWICK, *Determinationes*, q. II, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, ms. Pal. Lat. 1805, fol. 94v). Cfr. PADLINA, *Anonymi Magistri*, p. 131.

27. IOANNES DE BASSOLIS, *In secundum Sententiarum Quaestiones ingeniosissime*. . . (= *In II Sent.*), Parisiis 1516, d. 12, q. 1, art. 1, f. 65rb: « Puta generis substantie, bene sit aliquid unum per se, si una sit potentia et alia actus vel forma et stant ista duo simul quod materia sit in actu prout actus est differentia entis et quod sit potentia prout est pars et principium entis, sicut de forma antequam sit stant ista duo quod ipsa dicitur actus et tamen dicitur esse in potentia ». I dati biografici sono scarsissimi; sulla sua figura, cfr. V. LANGLOIS, *Jean de Bassolis, Frère Mineur*, « Histoire Littéraire de France » 36 (1927), pp. 349–355; M. PASIECZNIK, *John de Bassolis O.F.M.*, « Franciscan Studies » 13 (1953), pp. 59–77; Ivi, 14 (1954), pp. 49–50; COURTENAY, *Early Scotists in Paris*, pp. 202–207. Del suo *Commento alle Sentenze* non possediamo alcun manoscritto, ma solo un'edizione a stampa dell'inizio del XVI secolo, che ha certamente contribuito a renderlo, alle orecchie dei posteri, una voce autorevole del primo scotismo. Quanto alla sua datazione, l'unico riferimento diretto si trova sul colophon dell'edizione a stampa del commento al quarto libro, che ne indica il compimento a Reims nel 1313. Secondo Courtenay, se Bassolis è stato davvero maestro sentenziario a Parigi, deve aver letto le *Sentenze* tra il 1313 e il 1320. Cfr. COURTENAY, *Early Scotists in Paris*, pp. 205–206.

28. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, f. 72ra: « Dico quod [compositum] addit entitatem propriam causatam per se unam et a partibus aliam sed numquam prescindendo partes sic quod partes intelligantur ex uno latere et totum superaddens includens partes ex alio latere. Sed sic super quod superaddens intelligatur includere partes quibus superaddit et sic partes non habentur bis sed tantum semel [...]. Illud superadditum nec est materia, nec forma, nec ista simul, sed est compositum ipsum ».

materia siano o meno presenti le dimensioni indeterminate prima dell'avvento della forma sostanziale. È indubbio che Duns Scoto sia rimasto ben lontano da questa tesi averroista; inoltre, uno dei suoi uditori diretti più influenti, Enrico di Harclay, aveva già preso posizione in senso contrario, facendo leva sul principio aristotelico secondo cui nessun accidente è anteriore alla sostanza. Di conseguenza, secondo Enrico, la quantità non si lega in altro modo alla materia, se non attraverso la mediazione della forma sostanziale²⁹.

Giovanni di Bassolis riconosceva che quest'ultima posizione era la più comune tra i maestri del suo tempo³⁰; tuttavia rimarcava che la materia non potrebbe svolgere, nella sua indeterminatezza, il compito di soggetto delle singole e concrete generazioni e corruzioni se non si trovasse, in qualche maniera, segnatamente predisposta a quel tipo di mutamento; è quindi necessario che vi sia nella materia qualcosa che la disponga alla specifica azione dell'agente naturale e all'avvento delle diverse forme sostanziali. Per questa ragione, le dimensioni devono in qualche modo trovarsi nella materia e permanere in essa al di qua delle successioni di forme che caratterizzano il divenire³¹. La distinzione averroista tra dimensioni indeterminate e determinate avrebbe quindi il merito di spiegare come la quantità entri in gioco nel dinamismo della generazione: le dimensioni indeterminate, infatti, precederebbero l'avvento della forma sostanziale, mentre quelle determinate ne sarebbero conseguenti³².

Bassolis associa questa tesi averroista a quella dell'intrinseca di-visibilità della materia, già difesa da Scoto: la divisione quantitativa,

29. Cfr. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio* XXIV, pp. 880–893.

30. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 3, art. 1, f. 73va: « Est una opinio que reputatur communis quod dimensiones interminate non precedunt formam substantialem in materia: sed secundum eos forma substantialis aliqua immediate inest materie non precedente vel mediante aliquo accidente ».

31. Ivi, f. 74rb: « Hoc etiam confirmando patet: quia in hiis que sunt communia toti et parti sicut totum ad totum et pars ad partem. Sed totum actuum naturale presupponit ad suam actionem totum passivum in situ debito et proportionato et existens in loco quantitativae. Ergo similiter parziale agens parziale passivum quod est materia vel pars materie in quam agit presupponit ipsam existere in loco et hoc non est nisi per quantitatem circumscriptionis. Dico ergo presupponit per se quantitatem et dimensionem in materia et per consequens forma ipsa sequens actionem talem naturalis agentis »; Ivi, f. 74va: « Dico igitur [...] quod dimensio vel quantitas aliqua manens eadem numero in generato et corrupto precedit in materia omnem actionem cuilibet (*sic*) agentis naturalis circa ipsam et per consequens quamlibet formam terminantem actionem naturalis agentis ».

32. Cfr. Ivi, f. 74va–b.

infatti, non crea le parti sostanziali, ma le rende estese. Perciò, Bassolis può dire che quanto afferisce direttamente alla sostanza, come la materia e la forma, è intrinsecamente divisibile in *partes et partes*; la quantità si radica a sua volta su tale divisione, diventando quindi responsabile della divisione in *partes extra partes*³³.

Dall'insegnamento di Giacomo d'Ascoli, Guglielmo di Alnwick e Giovanni di Bassolis emergono quindi due cruciali linee argomentative, destinate ad imporsi nel quadro della concezione scotista di materia: la prima consiste nell'approfondimento della riflessione scotiana sulle nozioni di potenza e atto, così da considerare con sempre maggiore convinzione la materia come un ente in atto e superando, in tal modo, le reticenze di Alessandro di Alessandria, Ugo di Novocastro e, ancora più alla radice, dello stesso Scoto. Il secondo aspetto riguarda invece la progressiva opera di inserimento di testi e dottrine di Averroè nella difesa della posizione scotista, andando oltre la riluttanza che ancora caratterizzava l'insegnamento proprio di Scoto.

Uno stimolo ulteriore allo sviluppo di questa duplice strategia arriverà da Landolfo Caracciolo. Nel suo caso, una spinta decisiva verrà dall'esigenza di contrastare nel miglior modo possibile la concezione di materia promossa da Pietro Aureolo, il quale come abbiamo visto, basava la propria opposizione a Duns Scoto su due punti fondamentali: la negazione dell'attualità della materia e il richiamo preponderante ai testi di Averroè.

3.2.2. Landolfo Caracciolo: con Duns Scoto, contro Pietro Aureolo

Il maestro napoletano Landolfo Caracciolo (1295ca–1351) ha letto le *Sentenze* a Parigi, con tutta probabilità, nel 1318–19³⁴. Come abbiamo anticipato, egli

33. Ivi, f. 76rb–va: «Partes substantie sunt priores partibus quantitatis et sicut tota substantia per quantitatem extenditur, ita pars substantiae per partem quantitatis. Et si tales partes non haberet substantia ipsa, numquam posset per quantitatem extendi. Habet ergo partem et partem ex se, sed non habet ex se partem extra partem, sed ex quantitate: habere enim partem extra partem nihil aliud est quam esse quantum». Questa tesi si trovava già in Alessandro di Alessandria: cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 7, tex. 34, f. 218vb–219ra.

34. Per osservazioni di carattere biografico, oltre che sulla struttura e sulla datazione del *Commento alle Sentenze* di Landolfo Caracciolo, cfr. C. SCHABEL, *The Commentary on the Sentences by Landulphus Caracciolo*, «Bulletin de philosophie médiévale» 51 (2009), pp. 145–219; W. DUBA, *What is actually the Matter with Scotus? Landolfo Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Composition*, pp. 269–301; M. MANCINELLI, *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, Dissertazione, Università degli

ha messo al centro dell'elaborazione della propria dottrina sulla materia la critica a Pietro Aureolo, incentrata sull'analisi di quattro tesi fondamentali: (1) la materia non possiede alcuna natura; (2) è un intermedio tra il nulla e l'ente in atto; (3) il suo carattere essenziale è l'indeterminatezza; (4) essa non è pienamente afferrabile dall'intelletto³⁵.

È interessante notare che Caracciolo intende affrontare Pietro Aureolo sul suo proprio terreno: dato che quest'ultimo presentava la propria dottrina come punto di accordo di quanto insegnato da Aristotele, Averroè e Agostino, Landolfo si prefigge lo scopo di mostrare che né Averroè, né Agostino confermano, a ben vedere, la dottrina di Aureolo, ma al contrario forniscono elementi utili per rifiutarla. Nella questione 1 della distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze*, Caracciolo riporta un lungo passaggio del commento 69 di Averroè al primo libro della *Fisica*, dato che Aureolo aveva richiamato proprio questo testo per dimostrare che alla materia non corrisponde alcuna natura propria. Secondo Landolfo, Averroè vi presenta certamente la materia come «potenza ricettiva di tutte le forme» e come «priva di qualsiasi natura», ma si riferisce senz'altro all'assenza nella materia di ogni atto formale e delle diverse nature degli enti, senza la pretesa di negare che la materia sia un'entità dotata di una sua propria natura³⁶. Nemmeno Agostino sembra ritenere che la materia sia priva di sua propria natura, come pretenderebbe Aureolo: se davvero avesse voluto promuovere questa tesi, afferma Caracciolo, Agostino non avrebbe presentato la materia come «termine della creazione», quindi come un'entità ben distinta da tutte le altre³⁷.

studi di Salerno, Fisciano (SA), 2016–2107, pp. 1–14. Il contributo di Duba contiene anche l'edizione delle questioni 1 e 2 della distinzione 12, in cui Caracciolo prende posizione sulla natura della materia; la disserazione della Mancinelli contiene alle pp. 34–73 l'edizione delle parti 3–5 della medesima distinzione, che vertono sul principio di individuazione.

35. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *Commentarium in quatuor librum Sententiarum*, II, d. 12 (= *In II Sent.*, d. 12), q. 1, nn. 10–18, in DUBA, *What is actually the Matter with Scotus?*, pp. 285–287.

36. Ivi, n. 42–II, p. 292: «Idem dicit in sententia ubique et ideo magis est ad oppositum. Unde illud commentum XII *Methaphysice*: “materia non habet propriam naturam”, verum est in actu que est forma vel compositum, alias falsum diceret, cum II *Physicorum* probetur quod materia est natura per se distincta contra formam». Cfr. AVERROES, *In Met.*, lib. XII, comm. 14, f. 301rB; Id., *In Phys.*, lib. II, comm. 4, f. 49vB.

37. Ivi, n. 43–12, p. 292: «Ad dictum Augustini, patet quod dicit materiam ante formationem non esse aliquid actu ut forma. Unde exponit statim: “non color, non figura, non species”, alias contradiceret sibi cum ponat eam verum terminum

Anche la nota definizione di Averroè, secondo cui la materia è « un ente intermedio tra il nulla e l'essere » andrebbe intesa, secondo Caracciolo, in una maniera diversa da quella proposta da Aureolo: a rigore, in effetti, non può esistere nulla di intermedio tra il nulla e l'essere, perché si tratta di termini contraddittori. Perciò, non si può pensare che con tale definizione Averroè intendesse negare che la materia sia un'entità vera e propria: la « medietà » da essa evocata assomiglia piuttosto al *prope nihil* di Agostino, attraverso cui viene veicolata l'idea che la materia sia priva delle perfezioni che potrà ricevere solo dall'atto formale, senza però negare *ipso facto* che essa sia qualcosa di determinato, diverso da un puro nulla³⁸. In virtù di tali assunti, Caracciolo ha buon gioco nel sostenere anche che la materia sia dotata di una propria intelligibilità, distinta da quella della forma, considerando come un vero imbroglio (*truffa*) la tesi secondo cui Dio e gli angeli non la conoscano distintamente³⁹.

Se la posizione di Pietro Aureolo si basava su quattro elementi fondamentali, è specularmente su quattro proposizioni che Caracciolo articola la propria opinione personale. Innanzitutto, richiama la distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva, ricordando anch'egli che la materia è in potenza secondo la potenza soggettiva, non secondo quella oggettiva⁴⁰. In secondo luogo, come Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, anche Landolfo individua un'intima correlazione tra la distinzione scotiana in potenza oggettiva e soggettiva e

creationis [...] vel distincta ab omni altero ente ». La citazione di Agostino è tratta da AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Conf.*, lib. XII, 3,3, p. 218,12.

38. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, n. 44–13, pp. 292–293: « Ideo est medium quia, quamvis sit absolute, eo quod per realem creationem versum est de nihilo, ut a termino a quo, in ens, ut ad terminum ad quem, non tamen est tantum ens perfectum sicut alia entia perfectiora, puta composita vel forme, sicut Augustinus loquitur : "Fecisti Domine duo: unum prope te, scilicet primum angelum, et aliud prope nihil, ut primam materiam" — et in isto sensu maior est falsa, quia tale medium inter ens et nihil est terminate et distincte nature, ymmo distincta substantia, nec recipit intrinsice suam entitatem ab aliquo, nec a forma nec ab alio, nisi a Deo creante, ymmo dat alteri intrinsice entitatem ut composito. Et isto modo intelligenda sunt tria commenta quibus probatur minor, quod materia non est pura privatio, cum intrinsice sit substantia, nec est purus actus, sicut forma et compositum, sed est ens habens forme et compositi privationem, potens recipere formam ad compositum constituendum, quod ignoraverunt antiqui philosophi, qui ponebant eam in actu ».

39. Cfr. Ivi, n. 46–18, p. 293.

40. Cfr. Ivi, n. 20, p. 287.

quella tra due tipi di atto: così, alla potenza oggettiva si oppone l'atto per cui l'ente è qualcosa dopo essere stato "un puro nulla", mentre alla potenza soggettiva si oppone l'atto formale, ossia quello per cui ad una certa realtà viene data una perfezione ontologica che prima non possedeva⁴¹. In terzo luogo, Caracciolo mostra che la positività della materia si evince da otto condizioni, tutte rintracciabili in opere di Aristotele⁴²: la materia risulta dunque 1) un principio naturale o fisico, 2) una causa intrinseca, 3) una parte essenziale del composto, 4) il soggetto della generazione; 5) ciò che si mantiene stabile nel passaggio da un termine all'altro; 6) una realtà ingenerata; 7) un'entità di per sé ricettiva dell'atto sostanziale; 8) una realtà realmente distinta dalla forma⁴³. Infine, Caracciolo riprende queste stesse condizioni e le utilizza per argomentare ulteriormente che la materia è un ente ben determinato, detentore di una natura propria, in potenza rispetto a ciò che è altro da sé, ma non nei confronti del proprio atto⁴⁴.

Nel costruire la propria dottrina, Landolfo Caracciolo ha quindi considerato fondamentale misurarsi criticamente con Pietro Aureolo; per farlo in maniera adeguata, ha certamente enfatizzato l'attualità della materia, giungendo ad affermare che la materia possiede un «atto determinatissimo»⁴⁵ e che è «sostanza», senza preoccuparsi troppo di puntualizzare, come faceva Scoto, che materia e forma dovrebbero rientrare nel genere della sostanza solo *per reductionem*⁴⁶. Coerentemente con tale enfasi sull'attualità della materia, Caracciolo precisava che sarebbe scorretto far coincidere la materia con l'entità "minima", nonostante l'uso di questa terminologia appaia piuttosto

41. Ivi, n. 21, pp. 287–288: «Secunda propositio: quod duplex est actus sicut potentia, quia potentia dicitur ad actum, IX *Methaphysice*. Est enim actus qui respondet potentie obiective, ut forma albedinis modo est actu que ante erat purum nihil, et in talibus id quod est in potentia postea per agens fit actus. Est etiam alius actus respectu actus, scilicet vere entitatis possibilis subici alicui perfectioni et forme».

42. William Duba ha mostrato che, a ben vedere, Landolfo ha tratto questi riferimenti dai materiali scotiani che aveva a disposizione. Cfr. DUBA, *What is actually the Matter with Scotus?*, pp. 276–278.

43. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, nn. 22–29, pp. 288–289.

44. Cfr. Ivi, nn. 30–39, pp. 289–290.

45. Ivi, n. 30, p. 289: «Quod ex istis possunt formari octo rationes que demonstrant materiam habere naturam propriam et determinatam, ymmo actum entis determinatissimum»; Ivi, n. 37, p. 290: «Quod recipit actum substantialem et, eo mediante, accidentalem est ens distinctum ab eo et proprie nature et determinatissime; sed materia est huiusmodi».

46. Cfr. Ivi, n. 29, pp. 288–289; Ivi, n. 38, p. 290. Ivi, n. 44–43, pp. 292–293.

comune tra i maestri coevi: essendo una sostanza, la materia risulta comunque più consistente e più nobile di qualsiasi accidente⁴⁷. Questa precisazione si rendeva necessaria in quanto lo stesso Scoto, come abbiamo visto nel primo capitolo, aveva sostenuto che alla materia, in correlazione con il possesso della potenzialità massima, corrisponde l'attualità minima⁴⁸. Come vedremo, tra gli scotisti si consoliderà l'esigenza di chiarire che, parlando in questo modo, si intende dire che la materia è minima *in ordine agli altri tipi di sostanza*, ma non in senso assoluto.

Oltre a consolidare lo "spostamento" verso l'associazione sempre più stretta tra la difesa della positività della materia e l'affermazione della sua attualità, Caracciolo ha indubbiamente rafforzato, in funzione anti-aureoliana, l'inclusione di Averroè tra le autorità a difesa della concezione scotista di materia: stando a Landolfo, è con Scoto che emergerebbe quella piena concordanza tra Aristotele, Agostino ed Averroè che Aureolo avrebbe invece preteso di far valere *contro* di lui.

3.2.3. *L'attualità della materia secondo Francesco di Meyronnes*

Un'adesione convinta alla concezione scotista di materia si può rintracciare anche in Francesco di Meyronnes (ca1288–ca1328), il quale commenta le *Sentenze* a Parigi all'inizio degli anni Venti del XIV secolo, molto probabilmente nel 1320–21⁴⁹. All'interno del *Commento alle Sentenze*, egli affronta il tema della materia facendo leva sia sull'elemento teologico, secondo cui la materia è *terminus creationis*, sia sul fatto che essa, pur essendo definita da Aristotele "ente in potenza", è non di meno una parte reale del composto sostanziale e il soggetto della generazione⁵⁰.

47. Ivi, q. 2, n. 24–I, p. 300: «Quamvis communiter dicatur quod materia est minimum ens, credo quod est falsum, quia omne accidens est inferius ens materia, cum sit substantia et causa multorum accidentium». Cfr. anche Ivi, q. I, n. 39, p. 290; Ivi, n. 55, p. 295.

48. Cfr. *Supra*, p. 36.

49. Per un ricco quadro della vita, delle opere e degli studi su Francesco de Meyronnes, rimandiamo a F. FIORENTINO, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2006, pp. 9–55.

50. Anche Meyronnes affronta il tema dell'esistenza e della natura della materia nella distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze*: cfr. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In Secundum librum Sententiarum*, in ID., *In Libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus*

Anche Francesco di Meyronnes difende, perciò, l'idea che la materia, almeno sotto un certo aspetto, sia da considerare un ente in atto, e che la *coppia* potenza-atto vada presa in due sensi diversi: alla potenza oggettiva si oppone l'atto che permette ad un ente di esistere fuori dalla propria causa; all'altra potenza, l'atto ricevuto in un soggetto. Si può constatare il fatto che Meyronnes non utilizzi in maniera standardizzata l'espressione "potenza soggettiva" per denominare quella che si oppone all'atto formale. Egli sembra preferire altre espressioni: ad esempio, nel caso di "potenza passiva", l'attributo "passiva" definisce in modo più preciso la potenzialità propria di un soggetto verso l'azione dell'agente, mentre il lemma "potenza ricettiva" esprimerebbe, in maniera puntuale, la potenzialità verso la forma⁵¹.

Francesco osserva che si potrebbero sollevare quattro obiezioni alla propria posizione: 1) essere in potenza corrisponde all'essenza della materia, 2) la ragione di atto sembra essere legata in modo pregnante alla forma, mentre la materia di per sé è informe; 3) se l'essere viene dalla forma, ogni esistenza attuale deriverà dalla forma; 4) la forma sostanziale conferisce l'essere *simpliciter*⁵². Egli ribatte a queste possibili obiezioni osservando che la distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva serve per chiarire in che senso la materia vada considerata "in potenza", senza per questo misconoscerne la peculiare attualità; quindi, spiega che la forma sostanziale non ha lo

Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium, Declarationes, De Univocatione, Venetiis 1520, d. 12, ff. 147v-148v. Egli ha composto anche un *Commento alla Fisica*, in cui però si limita a riassumere e a commentare sinteticamente il testo aristotelico. Nella parte concernente il primo libro, Meyronnes ricorda che Aristotele ha stabilito l'esistenza della materia a partire dall'indagine sui principi della generazione, determinando l'esistenza di un soggetto che funge da "ente in potenza". Cfr. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. I, in *Contenta in Volumine per eximium Artium et Medicine Oratorem dominum Hieronymum de Nuciarellis Romanum...*, Venetiis 1517, f. 58vb.

51. Id., *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 1, p. 147vbQ: « Possunt autem actus et potentia dupliciter sumi. Uno modo potentia dicitur de potentia obiectiva, quae opponitur actuali existentiae. Alia potentia dicitur passiva, cui opponitur actus receptus, sicut Aristoteles dicit quod corpus organicum est potentia vitam habens. Cum tamen sit ens in actu, dico tunc quod materia est ens actu opposito obiectivae potentiae quae deducitur ad actum per creationem: quia reducitur ad actualem existentiam »; Ivi, q. 4, f. 148vaM: « Potentia comparata ad agens est passiva, respectu formae autem est receptiva ». L'espressione "potenza soggettiva" è invece utilizzata in Ivi, q. 1, art. 1, f. 148raA.

52. Cfr. Ivi, d. 12, q. 1, art. 1, ed. 1520, p. 147vbQ.

scopo di conferire l'atto in senso assoluto, ma si limita ad elargire l'atto perfettivo a ciò che non è ancora in atto in modo compiuto⁵³. Inoltre, all'interno nella composizione ilemorfica, ciascuno dei principi essenziali è reso più perfetto dall'altro: così, se è vero che la materia è perfezionata dalla forma, è anche vero che, per esistere, è la forma ad avere bisogno della materia, piuttosto che l'inverso⁵⁴. A ciò, Meyronnes aggiunge che nel genere della sostanza, non ci sono solo atti perfettivi, come tra gli accidenti, ma anche atti *perfettibili*, come accade alle entità che si costituiscono come soggetti, le quali sono capaci di accogliere altre perfezioni in se stesse. Ebbene, l'attualità dalla materia è precisamente un'attualità di questo tipo⁵⁵. Coerentemente con quest'ultima affermazione, Francesco precisa che la materia e la forma differiscono realmente l'una dall'altra, in quanto si tratta di due entità assolute; tuttavia, se vengono prese secondo la coppia perfettivo/perfettibile, allora esse appaiono intimamente legate tra loro, in quanto momenti diversi della medesima realizzazione dell'unico composto sostanziale⁵⁶.

In forza di una tale dottrina, Meyronnes sostiene, come già aveva fatto Caracciolo, che non è corretto affermare che la materia si identifichi con il livello d'essere più basso, sebbene le parole di Agostino, secondo cui la materia è *prope nihil*, possano indurre a tirare questa conclusione: bisogna infatti precisare che la materia occupa il livello ontologico più basso *tra le sostanze*, ma non in assoluto, dal momento che la materia, proprio in quanto realtà sostanziale, è più nobile e più consistente di ogni tipo di accidente⁵⁷. Inoltre, egli mette in relazione la positività e la consistenza della materia con il suo statuto di causa: la materia infatti produce degli precisi effetti

53. Ivi, q. 1, art. 1, f. 148raA: « Forma est actus perfectius non ens actu adequate ».

54. Ivi, f. 148raA: « Certum est quod ordine essentiali materia precedit formam: et sic non recipit actualem existentiam a forma, sed magis e converso: esse enim forme aliquo modo dependere a materia ».

55. Ivi, f. 148raA: « In genere substantiae est dare duas actualitates intrinsecas: una que est perfectibilis et alia que est perfectiva. Intellego igitur per materiam istam actualitatem, que est mere perfectibilis ».

56. Ivi, d. 12, q. 1, art. 4, f. 148raD: « Si accipias ut relative sumuntur in ratione perficientis et perfectibilis, concedo quod non [differunt realiter]. Si vero sumuntur quantum ad entitates absolutas, sic non vero quin possint intelligi, quia rationes distincte sunt obiective ».

57. Ivi, d. 12, q. 1, art. 2, f. 148raB: « Unumquodque in genere substantie nobilius est omni accidente, sive sit spirituale sive etiam corporale ».

all'interno dell'universo, nei confronti della forma, del composto, degli accidenti, come pure del moto. Riferendosi a quest'ultimo tipo di effetto, Francesco precisa che la materia è capace di produrre un preciso tipo di moto, di tipo non fisico, ma che riguarda l'intelletto: quest'ultimo infatti è mosso a compiere la propria attività conoscitiva da ciò che si trova nella materia, proprio per il fatto di trovarsi in essa⁵⁸. Meyronnes completa l'indagine sulla materia affrontando la questione del suo rapporto con la quantità. A suo avviso, alla materia inerisce una quantità *propria*, che la rende divisa in parti omogenee, dotate ciascuna di una propria *haecceitas*. Tale quantificazione non va confusa con quella fornita alla materia dall'accidente della quantità, che è necessariamente successiva all'avvento della forma⁵⁹.

Di particolare interesse è il modo in cui Francesco affronta la questione della possibilità che la materia sia separabile dalla forma. Non solo egli afferma che Dio potrebbe fare sussistere la materia senza forma, ma ritiene anche probabile, o comunque non impossibile, che all'inizio della creazione la materia si sia potuta trovare *di fatto* senza alcuna forma. La necessità naturale del legame tra materia e forma, secondo Meyronnes, sta infatti dal lato della forma, piuttosto che da quello della materia: mentre infatti l'essere della materia non dipende da quello della forma, la corruzione di una forma deriva dall'induzione di quella opposta nel soggetto materiale⁶⁰.

Se fino ad ora Meyronnes è sembrato rifarsi molto da vicino a quanto insegnato da Scoto e dai primi scotisti, egli appare invece in sintonia con Aureolo, nell'affrontare la questione se la materia si identifichi o meno con la propria potenza. Come Aureolo, infatti, Francesco osserva che se si intende tale identità *formaliter*, allora si dovrà dire che non c'è identità; l'opposto si dirà invece se tale

58. Cfr. Ivi, q. 1, art. 5, f. 148rE.

59. Ivi, q. 2, f. 148vaI: «Dico etiam quod poterat informari propria quantitate, quia eius quantitas distinguitur realiter a quantitate forme»; Ivi, q. 3, f. 148vaI: «Dico igitur quod suis propriis haecceitatibus differunt. Sed sunt ne partes eiusdem rationis? Dico quod sic: quia aliter differeret specie».

60. Ivi, q. 1, art. 7, f. 148rF-G: «Dico quod non apparet quare [Deus] non creavit materiam sine forma. Si ponatur quod illa forma transivit ad alia composita, non apparet necessitas. Sed contra: stetit ne naturaliter sine forma post creatione? Hic dico quod sine miraculo si spoliaret nunc eam non destrueretur, quia non dependet essentialiter ab aliis. Nihil autem corrumpitur nisi cessante illo a quo dependet. Causa autem quare ab agente naturali non potest fieri sine forma est: quia numquam corrumpit formam nisi inducendo formam oppositam. Sed non video, si spoliaretur, quare naturaliter non staret».

identità è concepita *fundamentaliter*, perché in tal caso con “potenza” si intende un carattere intrinseco alla materia stessa, che non viene mai meno, anche quando vengono meno questa o quella forma⁶¹.

3.3. Stare con Scoto, approfondendolo: agli albori della nozione scotista di materia

Quanto abbiamo visto in questo capitolo ci ha permesso di mettere in chiaro le fondamentali linee di tendenza che hanno segnato la riflessione sulla materia condotta dai maestri scotisti, nella quindicina d’anni immediatamente successiva alla morte di Scoto. Venendo in contatto con il variegato materiale del suo insegnamento, i primi scotisti ne hanno tratto una fondamentale ispirazione, senza però riprenderlo in maniera meccanica o meramente compilativa. Piuttosto, si sono impegnati in un primo lavoro di approfondimento e di riorganizzazione di termini e concetti, di cui abbiamo cercato di dare conto.

Premesso questo, dobbiamo riconoscere che nell’ambito del primo scotismo è stata compiuta una scelta di fondo cruciale, che non appariva affatto scontata, a partire dalla mera lettera scotiana: autori come Giacomo d’Ascoli, Guglielmo di Alnwick, Giovanni di Bassolis, Landolfo Caracciolo e Francesco di Meyronnes, anziché limitarsi ad attestare il fatto che la materia sia un *ente positivo*, mantenendo solo un legame “debole” tra tale positività e la nozione di atto, hanno invece deciso di consolidare tale legame, approfondendo la relazione tra la distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva e quella tra l’atto formale e l’atto che deriva dal fatto di essere distinti dalla propria causa.

Inoltre questi autori, stimolati anche — ma non solo — dall’esigenza di opporsi a Pietro Aureolo, hanno rotto l’indugio, tipico di Scoto, nel ricorrere all’autorità di Averroè per costruire la propria indagine sulla materia: non solo i Commenti averroisti alla *Fisica* e alla *Metafisica* appaiono finalmente, ai loro occhi, come validi mezzi per legittimare la tesi scotiana della positività della materia; il pensiero fisico di Averroè risulta anche, sempre più chiaramente, uno strumento indispensabile per approfondire il rapporto tra materia e dimensioni, nel caso si voglia sostenere, come già faceva Scoto,

61. Cfr. Ivi, q. 4, f. 148vL–M. Quanto alla posizione di Aureolo, vedi *Supra*, p. 72.

che la divisibilità della materia sia indipendente — e antecedente — rispetto a quella provocata dall'accidente della quantità.

Come stiamo per osservare, sarà sviluppando queste due fondamentali piste di ricerca che all'interno del primo scotismo si tenterà di fare un passo ulteriore: quello di costruire una vera e propria filosofia naturale *ad mentem Scoti*, all'interno della quale l'indagine sulla materia, sulla sua consistenza ontologica e sul suo rapporto con la quantità detengono un posto centrale. Sarà precisamente questo il compito di cui intenderà farsi carico il maestro catalano Antonio Andrea.

La messa a punto dello scotismo

Da Antonio Andrea a Pietro di Aquila

4.1. Antonio Andrea e la “messa a punto dello scotismo”

Nel compimento di quella che possiamo chiamare la « messa a punto dello scotismo », un posto di riguardo spetta certamente ad Antonio Andrea (ca1280–ante 1333)¹. Egli ha perseguito in maniera esplicita l'intento di elaborare una prospettiva filosofica che si basasse su un'esposizione fedele e sistematica delle dottrine di Scoto², tanto da meritarsi, già tra i contemporanei, l'appellativo di *Scotellus*³.

Per raggiungere un tale scopo, Antonio Andrea non si è limitato ad assemblare testi scotiani. Camille Bérubé osservava che nella sua opera è possibile scorgere contemporaneamente i tratti del copista,

1. Considerato a lungo un uditor diretto, a Parigi, dell'insegnamento di Duns Scoto, Andrea ha plausibilmente prodotto le sue opere in Spagna, avendo insegnato presso il convento di Monzón, in Aragona, forse fino all'inizio degli anni Trenta. Cfr. COURTNEY, *Early Scotists in Paris*, pp. 209–211, con annessa bibliografia. Negli anni Venti, in Spagna, in particolare a Barcellona, ha promosso la diffusione dello scotismo anche Aufredo Gonteri Brito, un altro maestro uditor diretto a Parigi di Duns Scoto. Cfr. Ivi, pp. 201–202. Sul *Commento alle Sentenze* di Aufredo, di carattere piuttosto compilativo, cfr. W. DUBA, R.L. FRIEDMAN, C. SCHABEL, *Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito*, in P.H. ROSEMAN (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, v. 2, Brill, London–Borston 2010, pp. 263–368.

2. Antonio Andrea afferma nelle *Quaestiones de tribus principiis*: « Attende igitur lector qui legis, quod siquidem bene dictum est in questionibus supradictis ab arte doctrine Scotice processit, cuius vestigia quantum potui et quantum ipsum capio sum secutus » (ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium* (= *Quaest. tr. princ.*), in *Contenta in Volumine per eximium Artium et Medicine Oratorem dominum Hieronymum de Nuciarellis Romanum*. . . , Venetiis 1517, Epilogus, f. 57rb).

3. Cfr. MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Antoni Andreu O.M.*, « Doctor duclifluus » (s. XIV^e), « *Criterion* » 5 (1929), pp. 321–346; C. BÉRUBÉ, *Antoine André, témoin et interprète de Scot*, « *Antonianum* » 54 (1979), pp. 386–446; M. GENSLER, *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, « *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* » 8 (1996), pp. 57–79; 57 e 66.

del compilatore, del commentatore e dell'autore⁴. A conferma di tale complessità di piani e della personalità esibita nel proprio lavoro, Giorgio Pini mostrava, per esempio, che per produrre l'*Expositio duodecim libros Metaphysicae Aristotelis* — testo che l'edizione Wadding-Vivès presentava come opera di Scoto — Andrea ha utilizzato come base il *Commento alla Metafisica* di Tommaso d'Aquino, "correggendolo" però secondo le principali indicazioni teoretiche di Scoto⁵.

Anche nell'elaborazione della propria dottrina sulla materia, egli ha mostrato di non volere affatto difendere la posizione di Duns Scoto limitandosi ad una sua mera ripresentazione: come stiamo per vedere nel dettaglio, ha compiuto precise scelte terminologiche e concettuali che non si trovano *qua talis* nei testi di Scoto; ha arricchito, in certi casi, il confronto dialettico tra la posizione del maestro e quella di altri autori contemporanei (esemplare, in questo caso, la critica alla dottrina della materia di Enrico di Gand); si è assunto la responsabilità di sviluppare in modo personale taluni aspetti della concezione scotiana, come emerge in particolare nella trattazione del rapporto tra materia e quantità.

Antonio Andrea ha certamente messo a tema la natura della materia nelle *Quaestiones* e nell'*Expositio super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*⁶, ma sono le *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*

4. Cfr. BÉRUBÉ, *Antoine André*, pp. 441–442. Vedi anche, nella stessa direzione, S.G. NAVARRO, *Antonio de Andrés* (s. XIV). *Estudio Bibliográfico-crítico*, « Revista Española de Filosofía Medieval » 3 (1996), pp. 85–100: 99–100.

5. Cfr. PINI, *Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele*, pp. 529–586; Id., *Sulla fortuna delle Quaestiones super Metaphysicam di Duns Scoto: le Quaestiones super Metaphysicam di Antonio Andrea*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 6 (1995), pp. 281–361; Id., *Scotistic Aristotelianism*, pp. 375–389.

6. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, (= *Quaest. Met.*), Venetiis 1523, lib. 7, qq. 5–6, ff. 33ra–vb; Id., *Expositio litteralis in Metaphysicam*, in L. Wadding (ed.), *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 6, Vivès, Paris 1892, lib. 7, summa II, cap. 1, pp. 163–164; Ivi, lib. 8, summa unica, cap. 1, pp. 277–279. Un manoscritto di Cambridge gli attribuiva un *Commento alla Fisica*, che ad un esame più attento si è rivelato una copia delle *Questioni sulla Fisica* di Giovanni Canonico (alias Francesc Marbres). Cfr. NAVARRO, *Antonio de Andrés*, p. 99; P.J.J.M. BAKKER, D.-J. DEKKER, *Antoine André ou Jean le Chanoine? À propos de l'authenticité du Commentaire de la Physique conservé dans le Ms. Cambridge, Gonville & Caius College*, 368 (590), « Bulletin de philosophie médiévale » 42 (2000), pp. 101–131. Vi sono dubbi anche sulla paternità dell'*Abbreviatio* del *Commento alle Sentenze* a lui ascritta: cfr. G. SBARALEA, *Supplementum et Captivatio ad « Scriptum trium ordinum S. Francisci »*, Nardecchia, Roma 1908, p. 72a; MARTÍ, *Fra Antoni Andreu*, pp. 343–344; NAVARRO, *Antonio de Andrés*, p. 99. Più propenso a riconoscere questo scritto come genuina

il luogo in cui ha sviluppato nel modo più completo e più dettagliato la propria indagine sulla materia⁷. Marek Gensler ne ha giustamente sottolineato l'importanza storica, dal momento che si tratta del primo testo che possediamo ad essere stato composto con il chiaro intento di elaborare e trasmettere una filosofia naturale scotista⁸.

4.1.1. La materia e il suo atto entitativo

Nell'articolare la propria dottrina sulla materia, Scoto — lo abbiamo visto — aveva preso le mosse dal ruolo di soggetto della generazione e della corruzione che già Aristotele le attribuiva nella *Fisica*⁹. Anche

opera di Andrea è Marek Gensler: Cfr. M. GENSLER, *Catalogue of Works by or Ascribed to Antonius Andreae*, « *Mediaevalia Philosophica Polonorum* » 31 (1992), pp. 147–155; ID., *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, pp. 63–64; ID., *The Philosophical Issues in Antonius Andreae's Scriptum in artem veterem and Abbreviatio operis oxoniensis Scoti*, « *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* » 9 (1997), pp. 51–61.

7. Nel colophon del manoscritto F 359 della Bibliotheca Amploniana di Erfurt, che contiene l'opera, si annuncia che le questioni sono undici, allorché poi ne compaiono tredici. Questa discrepanza è presto spiegata: le questioni che vertono in senso stretto sui tre principi sono undici, ma sono precedute da una questione riguardante il soggetto della fisica (in alcuni manoscritti presentata come a sé stante) e sono seguite da un'altra ancora, che ha per oggetto il composto. Cfr. SBARALEA, *Supplementum*, p. 71b; GENSLER, *Catalogue*, p. 151; ID., *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, p. 60. Lo stesso Andrea presenta chiaramente la questione sul soggetto della fisica come introduttiva, dividendo successivamente il trattato in quattro articoli, di cui il primo è dedicato alla materia. Tale articolo risulta, a sua volta, suddiviso in cinque questioni: 1) *utrum in substantia naturali composita ex materia et forma materia dicat aliquam entitatem positivam distinctam realiter ab entitate forme*; 2) *utrum materia existere sine forma includat contradictionem ex terminis*; 3) *utrum materiam generari et corrumpi naturaliter includat repugnantiam terminorum*; 4) *utrum materia subiecta quantitati que est accidens habeat aliquam extensionem quantitatis*; 5) *utrum in rebus naturalibus compositis ex materia et forma materia sit aliquid pertinens essentialiter ad rationes quiditatis specificæ*. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, Proemium, f. 39ra; Ivi, *Tabula*, f. 57rb.

8. GENSLER, *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, p. 69: « [Antonius' *De tribus principiis*] is the first surviving textbook of Scotist philosophy of nature intentionally written for that purpose ». Cfr. anche Ivi, pp. 60–61. Sebbene per diverso tempo gli studiosi abbiano fatto risalire il trattato al 1312, oggi si tende a considerarlo più tardo, sebbene una datazione precisa resti molto difficile. Secondo Courtenay, risulta plausibile credere che la sua stesura definitiva risalga alla seconda metà degli anni Venti. Cfr. COURTENAY, *Early Scotists in Paris*, pp. 209–216. Si vedano anche le preziose osservazioni fornite da William Duba in *Three Franciscan Metaphysicians after Scotus*, pp. 414–440.

9. Cfr. *Supra*, p. 34.

Antonio Andrea riconosce la bontà di questo punto di partenza, dato che dall'indicazione della materia quale fondamento stabile del divenire si evince facilmente che essa sia un'entità positiva¹⁰; tuttavia, egli sembra insistere piuttosto sul fatto che essa si costituisca come parte essenziale della sostanza. Dato infatti che il composto sostanziale, per sua stessa natura, risulta dall'unione di materia e forma, allora a ciascuna delle sue parti costitutive deve corrispondere una *ratio entitatis* diversa, perché tale unione si configuri come un'autentica composizione¹¹. Antonio afferma al riguardo che due entità si possono rapportare tra loro come *duo haec* o come *duo huius*. Così, se si considerano materia e forma distintamente, in se stesse, esse non possono che apparire come due *haec*, ossia due realtà dotate ciascuna di una propria *ratio* e di un proprio *esse*. Se invece vengono considerate in rapporto alla sostanza completa, esse risultano *duo huius*, ossia due realtà la cui identità viene definita in relazione alla sostanza di cui sono i principi costitutivi¹².

Antonio Andrea intende dunque presentare la materia *e* come una realtà dotata di una sua consistenza *e* come un'entità che non trova la sua piena realizzazione in se stessa, bensì unendosi alla forma nel composto sostanziale. Per rendere a pieno questo concetto, egli non manca di portare a proprio sostegno l'autorità di Averroè, il quale avrebbe presentato materia e forma come « entità tronche »¹³.

10. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 6, f. 33rb: « Materia est ens. Probatio huius: illud quod manet idem sub utroque termino mutationis est ens et non nihil. Sed materia est huiusmodi, ergo etc. ». Cfr. anche Id., *Expositio litteralis in Metaphysicam*, lib. 8, summa unica, cap. 1, p. 278.

11. Id., *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 1, f. 39vb: « Materia non dicit formaliter entitatem privativam, sed positivam. Haec [conclusio] ostendo sic: nulla privatio est per se de constitutione alicuius positivi. Sed materia est per se de constitutione alicuius positivi ». Andrea utilizza anche l'espressione scotista secondo la quale materia e forma sono principi « primodiversi ». Cfr. Ivi, f. 41ra.

12. Ivi, f. 40va: « Esse aliquid huius competit rei non absolute, sed in respectu. Et ideo, si ab illa re circumscribatur ille respectus quo erat aliquid huius, erit aliquid hoc. Esse enim aliquid hoc et esse aliquid huius non sic repugnant quin eidem rei possunt convenire sub alia et alia ratione [...]. Materia et forma, licet respectu entitatis totius compositi sint duo huius, absolute tamen in se considerata sunt duo haec et duo entia et duo aliquid: quicquid enim est extra nihil est ens et aliquid et res ». Si può notare una certa similitudine tra questa dottrina e quanto si trova, in merito, nel testo di Francesco di Meyronnes: FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 4, f. 148raD.

13. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 1, f. 40rb: « Materia et forma sunt causae intrinsecae entitatis et quaedam portiones entitatis. Confirmatur, quia Commentator octavo libro *Meta[ph.]*. nominat materiam et formam quasdam truncatas entitates ». Questa espressione ritorna poco più avanti: cfr. Ivi, 40vb. Quanto al

Come già abbiamo visto fare da altri autori scotisti, anche Antonio richiama la distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva ponendola direttamente in relazione con quella tra l'atto formale e quello per cui l'ente è qualcosa di distinto dalla propria causa. Al riguardo, egli prende una decisione originale: attribuire all'atto proprio della materia, ossia quello che una realtà possiede per il fatto di essere distinta dalla propria causa, un nome ben preciso, quello di « atto entitativo » (*actus entitativus*)¹⁴. Questa scelta si rivelerà fortunata: la coppia atto entitativo/atto formale si configurerà infatti come un tratto distintivo della terminologia scotista, ben oltre i confini temporali del XIV secolo¹⁵.

4.1.2. La materia come ricettacolo

Nell'attribuire alla materia un'attualità propria, indipendente dalla forma, Antonio Andrea compie un passo ulteriore, affermando che essa va considerata, in senso proprio, come *ricettacolo*: così l'avrebbe chiamata Aristotele, sia nel primo libro della *Metafisica*, sia nel *De generatione et corruptione*, usando il termine *pandechēs*, che in latino viene tradotto con « ricettacolo di tutte le forme »¹⁶. Ancora una volta,

testo di Averroè, Antonio Andrea sembra riferirsi ad AVERROES, *In Met.*, lib. VIII, cap. 8, comm. 15, ff. 223vbK–224raB.

14. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, art. 1, q. 2, f. 42ra: « Actus est duplex: formalis et entitativus. Primus opponitur potentiae subiectivae, secundus potentiae obiectivae. Et secundo modo actus et potentia sunt dividenda entis, non primo modo [...] Nam est actus formalis et specificus et omnis talis vel est formalis vel sequitur formam talem non habet materia de se. Alius est entitativus actus quo aliquid est in actum quicquid enim est extra suam causam et extra rationem intellectum. Talem habet materia cum sit aliquid extra nihil. Ergo materia est in actu entitativo et non in actu formali ». In merito si vedano anche Ivi, art. 1, q. 1, f. 41ra–va; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 6, ed. 152I, f. 33vb.

15. Emblematica, al riguardo, questa affermazione di due autorevoli scotisti del XVII secolo, come Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluto: « Materia prima est entitas de genere substantiae actu existens in rerum natura realiter distincta ab entitate formae, qua ratione dici potest habere actum entitativum, ita Scot., loc. cit., quem preter Scotistas, Trombetam, Tatar, Canonicum, Lichet Radam, Fabrum, Fuentes, Roccum, Sghemmam, Parisienses et alios, sequuntur Nominales omnes, et ex Thomistis Recentioribus quam plures, Toletus, Pererius, Suarez, Amicus, Avversa loc. cit. Hurt. et alii passim » (B. MASTRI–B. BELLUTO, *Cursus Philosophicus*, tract. 2, d. 2, q. 2, art. 2, Venetiis 1727, p. 39).

16. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 1, f. 40vb: « Ipsa [materia] est fundamentum et receptaculum omnium formarum materialium. Hoc apparet

Antonio Andrea appare impegnato proprio su quel preciso piano terminologico, sul quale Scoto invitava i propri uditori a non disperdersi. Andrea non si perde certo in dispute sui nomi, tuttavia non manca di avanzare suggerimenti terminologici mirati, che consentano di precisare meglio l'identità ontologica della materia.

Suggerendo il termine "ricettacolo", Andrea non si limita però a fornire un'indicazione lessicale, più o meno seguita dai maestri successivi¹⁷. A ben vedere, l'idea di ricettacolo evoca un modo di concepire la materia lontano sia dalla tradizione aristotelica, sia dalla sensibilità filosofica di Scoto. Quest'ultimo aveva piuttosto sostenuto che la materia è "soggetto", nozione grazie alla quale veniva resa in modo primario l'idea della sua consistenza ontologica, laddove la nozione di ricettacolo sembra richiamarne, in modo preponderante, l'imperfezione e l'indeterminatezza. Inoltre, si potrebbe anche notare che Antonio Andrea si rifà ad un passaggio del secondo libro del *De generatione et corruptione*, in cui Aristotele chiama effettivamente la materia *pandechēs*, ma lo fa assumendo dialetticamente la prospettiva di Platone, al fine di confutarla. Perciò, Andrea si appoggia ad un testo che, inteso correttamente, dovrebbe portare alla conclusione opposta rispetto a quella che egli sta proponendo, ossia al rifiuto dell'identificazione della *hyle* aristotelica con il ricettacolo di marca platonica¹⁸.

Tuttavia, sebbene l'identificazione tra ricettacolo e materia proposta da Antonio non trovi riscontri nei genuini testi di Scoto, né si imponga come esegesi del passaggio del *De generatione et corruptione* che egli porta a suo sostegno, non si può negare che una tale scelta terminologica si riveli funzionale alla difesa dell'opinione scotista: in effetti, non si può negare, che la materia si costituisca come un

ex primo *Metaph.* et secundo *De generatione*, ubi Aristoteles materiam nominat *pandexeos*, id est receptaculum omnium formarum »; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 6, f. 33va: « Materia est fundamentum et receptaculum omnium formarum naturalium. Unde Philosophus II *De generatione et corruptione* vocat eam "pandaseos" [!], id est receptaculum formarum: materia enim per se est pars rei: ut dicitur infra in hoc VII materia est etiam per se subiectum generationis ».

17. L'indicazione di "ricettacolo" come termine atto a designare la natura propria della materia è ripresa da Giovanni Canonico: cfr. FRANCESC MARBRES, *Quaest. Phys.*, lib. 1, q. 9, 22vH. Per un'analisi del debito di Giovanni Canonico nei confronti di Antonio Andrea, cfr. PETAGINE, *La matière est-elle un étant positif?*, pp. 179–181.

18. Cfr. ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, B 329a14–15. Si veda al riguardo l'articolo di G. GIARDINA, *Hupokeimenê Phusis nel libro I della Fisica di Aristotele: sulla natura del sostrato*, « *Kriterion* » 51 (2010), pp. 543–585.

unicum nell'universo, rivelandosi come l'unica realtà capace di possedere una genuina positività ontologica senza essere né forma, né un ente il cui essere in atto implichi la forma. La nozione di atto « entitativo » permette sì di distinguere l'atto della materia da quella formale, ma non indica ancora la condizione ontologica della materia nella sua *unicità*. Il termine "ricettacolo" appare ad Antonio Andrea il candidato ideale per esprimerla: egli ne sfrutta la dualità di principio *e* reale *e* indeterminato, depurandola però dall'immagine di debolezza ontologica che ancora si poteva riscontrare nell'accezione platonizzante assunta da Enrico di Gand e dal Pietro Aureolo autore del *De principiis physicis*¹⁹.

La materia-ricettacolo, così configurata, si costituisce come una realtà pienamente positiva e in atto, in cui la radicale indeterminazione formale non si costituisce come un marchio di fragilità, bensì come il segno distintivo di una positiva *capacità*, ossia quella di fungere da soggetto ricettivo di tutte le forme e di costituirsi come parte "non formale", ma reale, della sostanza²⁰.

4.1.3. A proposito dell'intelligibilità della materia

Abbiamo visto che per Scoto la materia risulta un'entità intelligibile di per sé, in virtù della propria positività; il fatto che non possiamo afferrarla direttamente dipende quindi dalla condizione di viandanti in cui ci troviamo, piuttosto che da una mancanza intrinseca di intelligibilità da parte della materia. Perciò, è del tutto corretto, secondo Scoto, ritenere che Dio, gli angeli e gli uomini in patria possono afferrarla con un concetto proprio, senza passare dalla mediazione della forma²¹. Antonio difende senza esitazioni questa posizione del

19. Cfr. *Supra*, pp. 57-59 e pp. 66-67.

20. Nelle *Questioni sulla Metafisica*, Antonio lega tra loro, sotto l'autorità di Aristotele, le nozioni di « ricettacolo », « parte » e « soggetto » e « causa », insieme alla nozione agostiniana di *terminus creationis*: « Philosophus secundo *De generatione* vocat ea "pandaseos", id est receptaculum formarum; materia enim est pars rei, ut dicit infra in hoc *septimo*; materia est etiam per se subiectum generationis, unde Aristoteles primo *De generatione* ait quod materia prima quam ibi vocat *yle* est maxime subiectum generationis et corruptionis; materia est etiam per se terminus creationis secundum Augustinum 12. *Confessionum*; est etiam ingenerabilis et incorruptibilis primo *Physicorum*; est etiam per se causa et principium, ut predictum est, sed certum est quod omnia predicta non possunt competere non enti. Ergo materia non est non ens » (ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 6, 33va).

21. Cfr. *Supra*, p. 39.

maestro e la giustifica sulla base del fatto che l'oggetto adeguato e naturale del nostro intelletto, nella nostra condizione attuale, non è l'ente in quanto ente; ci sono in effetti entità che ci sfuggono, come le proprietà delle sostanze separate e di Dio, tanto che per la loro conoscenza si rende necessaria la Rivelazione. Quindi, appare ragionevole sostenere che l'oggetto adeguato del nostro intelletto sia la *quiditas materialis* o qualcosa di simile: questo è il motivo per cui la materia non risulta attualmente intelligibile di per sé²².

Parlando in questo modo, Antonio Andrea mette direttamente in relazione la questione dell'intelligibilità della materia con quella della determinazione dell'oggetto proprio dell'intelletto umano. A tale riguardo, Scoto aveva criticato la dottrina di Tommaso d'Aquino, il quale considerava la *quiditas rei materialis* come l'oggetto proprio dell'intelletto²³, osservando che ciò vale solo nella nostra condizione attuale, in cui siamo viandanti sulla terra, ma se si considera il nostro intelletto in se stesso, secondo la pienezza della propria capacità (*ex natura potentiae*), allora il suo oggetto adeguato non è affatto la *quiditas rei materialis*, bensì l'ente in quanto ente. Se così non fosse e se Tommaso avesse ragione, allora l'uomo non sarebbe capace di cogliere in sé le quiddità non materiali, come Dio, nemmeno in Paradiso, tesi questa che nemmeno Tommaso sottoscriverebbe²⁴. Antonio Andrea associa quindi l'intellezione della materia secondo se stessa alla capacità dell'intelletto umano di operare secondo la sua propria natura, mentre l'impossibilità attuale di afferrare la materia in se stessa non risulta che un caso particolare della più generale limitatezza gnoseologica che caratterizza la condizione umana di viandante, incapace di andare oltre la cognizione della *quiditas rei materialis*.

22. ANTONIUS ANDRAEAE, *Quaest. tr. princ.*, art. I, q. I, f. 41rb: « Ens non est naturale obiectum intellectus nostri. Sunt enim multa entia puta proprietates intelligentiarum et dei quas naturaliter non possumus cognoscere, sed est necessarium relevatio. Quid ergo erit obiectum naturale adaequatum intellectus viatoris? Respondeo: forte quiditas materialis vel aliquid aliud de quo non curo ad praesens ».

23. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 84, art. 7, *resp.*, p. 325; Ivi, q. 85, art. 5, ad 3, p. 341; Ivi, q. 85, art. 8, *resp.*, p. 345; Ivi, q. 86, art. 2, *resp.*, p. 349; Ivi, q. 88, art. 3, *resp.*, p. 368.

24. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in primum librum Sententiarum*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 16 (*Prologus et Liber I, Distinctiones 1-7*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960, d. 3, pars I, q. 2, nn. 92-94, pp. 259-260; ID., *Ordinatio. Liber Primus*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 3 (*Distinctio 3*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, d. 3, pars I, q. 3, nn. 110-124, pp. 69-77.

L'inquadramento della questione dell'intelligibilità della materia nel più ampio quadro della determinazione scotiana dell'oggetto proprio dell'intelletto umano ci sembra un esempio emblematico di come si possa "approfondire Scoto con Scoto", metodo che abbiamo già incontrato in precedenza²⁵. Chi assume questo atteggiamento, si sforza di chiarire al meglio una dottrina di Scoto utilizzando altre sue dottrine, di modo che le seconde permettano di gettare luce sulla prima. Così facendo, si mira non soltanto ad aderire al dettato del maestro, ma anche a dargli quella sistematicità e quell'organicità che il complesso materiale scotiano, nella sua nuda letteralità, non sempre appariva in grado di offrire.

4.1.4. *La possibile sussistenza della materia senza forma*

Abbiamo visto, fin dal primo capitolo, quanto fosse divenuto abituale, tra i maestri francescani a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, porre la questione teologica se Dio possa o meno far sussistere la materia senza la forma. Ciò che può però apparire curioso, nel caso di Antonio Andrea, è trovare tale questione all'interno di una trattazione che vorrebbe essere di sola filosofia naturale, come è il caso del *De tribus principiis*. Evidentemente, Andrea la considera proficua anche per il filosofo, il quale può così trarre dalla tesi della positività della materia tutte le implicazioni teoriche possibili²⁶. In particolare, essa fornisce l'occasione per misurarsi con le principali concezioni di materia alternative a quella di Scoto: quella tomista e quella di Enrico di Gand.

Stando alla prima, Dio non potrebbe far sussistere la materia senza forma, perché la materia, essendo pura potenzialità, non possiede una propria entità, né gli corrisponde un'idea divina distinta da quella della forma²⁷. Contro questa posizione, Antonio Andrea riprende un argomento che già ben conosciamo: benché la materia sia perfezionata dalla forma a livello specifico, essa non ottiene dalla forma il proprio essere materia; anzi, in riferimento all'esistere, più che la materia a dipendere dalla forma, sembra la forma ad avere

25. Cfr. *Supra*, p. 95.

26. Cfr. al riguardo le osservazioni pertinenti di Marek Gensler, in Id., *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, p. 73.

27. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. I, q. 2, f. 41vb.

bisogno della materia, quale soggetto su cui fondarsi²⁸. Inoltre, sempre sulla scia di Scoto, puntualizza che la materia è definibile come pura potenzialità solo secondo la potenza soggettiva, non secondo quella oggettiva²⁹. A chi poi sostiene che la materia non potrebbe sussistere separata come parte dal tutto a cui appartiene, Antonio ricorda che anche l'anima umana è solo una parte, eppure la si considera costituita da una precisa natura che le consente di sussistere da sola, in maniera indipendente. Perciò, non sarebbe affatto contraddittorio ritenere che un ente come la materia possa sussistere autonomamente, pur essendo la parte di un composto unitario³⁰. E ai tomisti che rimarcassero che né Aristotele, né Averroè abbiano mai considerato la materia come separabile dalla forma, Antonio risponderebbe che costoro limitano la loro indagine all'ordine naturale così come si dà attualmente, senza toccare la questione di quel che Dio, in quanto causa prima, può fare o meno, in virtù della sua libera volontà³¹.

Quando Antonio passa a confrontarsi con la posizione di Enrico di Gand, lo fa in modo da rendere impossibile rivolgergli il rimprovero che Pérez-Estévez indirizzava a Scoto, ossia quello di aver presentato in maniera sbrigativa la posizione di Enrico. Antonio ne prende la misura esatta, osservando correttamente che Enrico parte dall'individuazione di due tipi fondamentali di essere nella materia

28. Ivi, f. 42ra: « Cum dicitur quod materia plus dependet a forma quam e converso, dico quod falsum est: quia prius non videtur dependere a posteriori sed e converso. Materia enim prior est forma sicut fundamentum vel fulcimentum eius ». Come già Scoto, Antonio spiega che Dio potrebbe comunque fare sussistere anche la forma senza la materia. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, f. 33rb.

29. Id., *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 1, f. 41vb: « Materia est pura potentia subiectiva, sed ex hoc non sequitur quod nihil ». L'espressione secondo la quale la materia è « pura potenza soggettiva » si trova anche in Giacomo d'Ascoli: « Quod licet prima materia non includat essentialiter aliquem actum oppositum potentiae subiectivae, quia est in pura potentia subiectiva. Tamen materia prima includit essentialiter actum oppositum potentiae obiectivae, cum materia prima sit per se terminus creationis » (IACOBUS DE AESCULO, *Quodlibet* 5, n. 10, in HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen*, pp. 483-484). Cfr. anche *Quaestiones de materia*, q. 1, art. 2, n. 33, in PADLINA, *Cinq questions inédites sur la matière*, p. 165.

30. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 2, f. 42ra: « Non enim omne per se stans in genere substantiae est species vel individuum. Habet enim instantiam de anima separata materia. Ergo et est pars et potest esse per se stans, sicut et anima rationalis ».

31. Cfr. Ivi, art. 1, q. 2, f. 42ra-rb.

(*esse simpliciter* ed *esse aliquid*), di cui il secondo risulta suddiviso ulteriormente in due: la capacità di ricevere tutte le forme e l'essere fondamento all'interno della sostanza. Sarebbero quindi questi due ulteriori livelli ontologici a dipendere dall'apporto che la forma dona alla materia³².

Oltre a fornirne una descrizione più precisa, Antonio presenta anche una confutazione della posizione di Enrico di Gand più articolata di quella prodotta da Scoto. Egli riconosce che Enrico, a differenza di Tommaso, ha adottato la tesi che Dio può far sussistere in modo non contraddittorio la materia senza forma³³; tuttavia, avrebbe compiuto un errore decisivo distinguendo l'*esse simpliciter*, che la materia possiederebbe per creazione, dall'*esse aliquid*, che la materia acquisirebbe grazie alla forma. Il punto, secondo Antonio, è che non si può pensare che Dio, nel momento in cui ha donato alla materia un certo essere, non l'abbia resa anche una realtà ben determinata, distinta dalla propria causa³⁴. Non riconoscendo quest'assunto, Enrico si trova a sostenere che Dio, per far sussistere la materia autonomamente, dovrebbe aggiungerle un nuovo *esse aliquid*. Tuttavia, se Dio operasse davvero una tale aggiunta, dovrebbe produrre un qualche tipo di mutamento. Ebbene, non potrebbe trattarsi di una nuova creazione, perché sarebbe sconveniente pensare che Dio si trovi a ricreare due volte la stessa cosa; nemmeno potrebbe trattarsi di una generazione, perché la materia è di per sé ingenerabile; è poi da escludere che si tratti di un'alterazione, di un aumento quantitativo o di un cambiamento di luogo, perché tutte queste mutazioni non toccano la materia. Perciò, l'aggiunta di cui parla Enrico non risulterebbe pensabile in alcuna maniera³⁵.

32. Ivi f. 42rb: « Ad propositum in materia est triplex esse: unum esse simpliciter, sive accipitur esse simpliciter secundum theologos, sive secundum philosophos; aliud esse aliquid et hoc dupliciter: unum est in se quaedam capacitas et quaedam entitas et essentia distincta a quocumque alio. Secundum esse est fulcimentum compositi et hoc esse habet a forma ».

33. Cfr. Ivi, f. 42rb.

34. Ivi, art. 1, q. 2, f. 42rb: « Quicquid est aliquid propria aliquiditate est aliquid. Sed materia est aliquid in composito. Ergo propria aliquiditate est aliquid [...] Materia est aliquid extra suam causam et extra intellectum, ut etiam est in composito, quia non est ens rationis: ergo habet propriam entitatem et proprium esse et per consequens materia non habet esse formaliter per esse compositi vel esse formae ».

35. Ivi, art. 1, q. 2, f. 42rb–va: « Impossibile est transire de contradictorio in contradictorio sine mutatione media, quia aliter non esset ratio quare nunc alterum

Antonio osserva anche che l'eventuale *esse* acquisito dalla materia dovrebbe essere o sostanziale o accidentale. Che non possa trattarsi di un *esse* sostanziale risulta evidente, perché altrimenti la materia si troverebbe a possedere aporeticamente due *esse* sostanziali nello stesso tempo; non può però trattarsi nemmeno di un essere accidentale, perché nessun accidente sarebbe in grado di rendere sussistente una cosa³⁶.

Come già Duns Scoto, anche Antonio concede ad Enrico che si potrebbe anche dire che Dio aggiunga un certo essere alla materia, ma solo concependo tale aggiunta in termini "negativi": facendo sussistere la materia senza forma, infatti, Dio la libererebbe da un vincolo senza il quale, nel corso attuale della natura, essa non può sussistere. È solo in questo preciso senso che si potrebbe anche dire che Dio, facendo sussistere la materia svincolata dalla forma, le elargirebbe un "nuovo" essere³⁷.

Una volta misuratosi con la dottrina tomista e con quella enriciana, Antonio Andrea presenta finalmente la posizione di Scoto, che riconduce a quattro ragioni: 1) la priorità della materia sulla forma, 2) il fatto che Dio può conservare in seguito quanto aveva creato al primo istante della creazione, ossia una materia informabile, ma non ancora informata; 3) la separabilità della materia da una qualsiasi forma determinata; 4) la capacità da parte di Dio, causa prima, di fare ciò di cui è capace una causa seconda³⁸.

contradictorium inesset et non prius. Si ergo materia in separatione transit a non esse ad esse, illud nouum hoc erit mediante aliqua mutatione. Illa mutatio vel erit creatio, licet improprie creatio dicitur mutatio, vel erit generatio vel augmentatio vel alteratio vel secundum locum mutatio. Non creatio, quia materia iam presuit et ideo idem bis acciperet esse per creationem, quod est impossibile. Nec generatio, quia ipsa materia est ingenerabilis et incorruptibilis, ex primo Physicorum. Nec est alteratio vel augmentatio, quia per talem separationem non acquiritur nec qualitas nec quantitas in materia, immo magis abijcitur. Nec est loci mutatio: patet ergo quod materia nullum nouum esse acquirit si forma separaretur ».

36. Cfr. Ivi, f. 42va.

37. *Ibidem*: « Notandum tamen quod si ista positio intelligeret quod materie separate attribuitur novum esse non positive, sed negative, puta negatio ipsius esse communicati a forma, id est quod materia per se existens esset sine tali esse communicato quequidem negatio est quoddam per se esse, ita quod ex hoc materia esse dicatur per se quia non recipit esse forme. Sic opinio haberet colorem, quia vere materie separate communicatur a deo per se esse negative et per consequens dici potest quod tale esse non haberet materia in composito, quia hoc repugnaret unitati compositi ». Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 11, pp. 19b–20a.

38. Cfr. ANTONIUS ANDRAEAE, *Quest. tr. princ.*, art. 1, q. 2, f. 42va–vb.

Antonio vuole dunque mantenere la struttura quaternaria della soluzione alla questione che si trova sia nella *Reportatio* parigina di Scoto, sia nel testo dell'*Ordinatio*, per come entrambi si presentano nell'edizione Wadding. Tuttavia, egli elimina l'argomento che appariva più schiettamente teologico, il quale si basava su un appello diretto alla volontà onnipotente di Dio³⁹. Così, il numero di quattro viene mantenuto, elevando però al rango di argomento probante quello che Scoto presentava come argomento soltanto confirmatorio, ovvero quello secondo il quale se è contingente il rapporto che la materia intrattiene con ogni singola forma particolare, allora sarà contingente anche quello con l'intero genere delle forme⁴⁰.

Presentati tali argomenti, Antonio affronta alcuni dubbi, che sorgono accettando l'idea che Dio possa fare sussistere la materia senza forma: 1) quale sarebbe il luogo in cui una tale materia si troverebbe? 2) Essa sarebbe o no predisposta al movimento verso un qualche luogo? 3) Sussistendo di per sé, quindi senza l'apporto della quantità, sarebbe ancora divisibile in parti? 4) Dato che la materia dovrebbe mantenere il proprio rispetto verso Dio, causa creante e conservante, non si dovrebbe considerare un tale rispetto come una certa forma presente in lei⁴¹?

Quanto al primo dubbio, Antonio Andrea risponde che bisogna distinguere due casi: se Dio decidesse di collocare una tale materia all'interno dell'universo, allora essa occuperebbe un luogo nella maniera in cui lo occupano gli angeli; se invece decidesse di collocarla fuori dall'universo, allora non occuperebbe alcun luogo⁴². Gli angeli, secondo la dottrina scotiana, possono occupare un luogo, ma solo *diffinitive*, non *circumscriptive*: ciò significa che l'angelo non si trova in un luogo come i corpi, che sono a loro volta contenuti da altri corpi, bensì perché, per definizione, l'angelo è una creatura e non può essere dappertutto, al pari di Dio⁴³.

39. Cfr. *Supra*, p. 52.

40. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 2, f. 42vb. Sulla presentazione di questo argomento da parte di Scoto, cfr. *Supra*, p. 52, nota 69.

41. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 2, f. 43ra.

42. Cfr. *Ivi*, f. 43ra.

43. Sulla dottrina scotiana circa la localizzazione degli angeli, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 2, pars 2, qq. 1-2, nn. 224-227, pp. 169-170; *Ivi*, q. 5, n. 296, p. 188; *Id.*, *Ordinatio. Liber Secundus*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 2 (*Distinctiones* 1-2), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, d. 2, pars 2, q. 5, nn. 244-246 e n. 310, pp. 265-266 e 288-289. Tra gli studi, si vedano

Antonio ha ripreso questa risposta direttamente da Scoto, non però dal testo della *Reportatio*, bensì da quello dell'*Ordinatio* espunto dall'edizione vaticana, ma rintracciabile in quella Wadding-Vivès:

Giovanni Duns Scoto	Antonio Andrea
<i>Rep. Par.</i> , II, d. 12, q. 2, n. 7, p. 17b.	<i>Quaest. Tr. Princ.</i> , art. 1, q. 2, f. 43ra.
Ubi erit illa materia in potentia ad omnem formam? Dico [...] ubi erit Angelus, vel potest eum Deus creare sine <i>ubi</i> , et non erit major ratio quare non posset creare materiam. Vel si dicas quod non posset, assignes mihi <i>ubi</i> quod est necessarium Angelo, et assignabo ego <i>ubi</i> necessarium materiae.	Materia potest esse alicubi et non alicubi. Esset enim alicubi, si poneretur infra universum. Sic enim esset in <i>ubi</i> non circumscriptive, sed definitive, sicut angelus. Si autem poneretur extra, sic non esset alicubi, nec diffinitive, nec circumscriptive, sicut nec angelus, si poneretur extra universum.
<i>Ordinatio</i> , II, d. 12, q. 2, p. 577b.	
Dico quod sicut Angelus, qui non est quantus, est in loco aliquo definitive, non circumscriptive, supposito quod sit in universo, si tamen fieret extra universum, ubi locus non est, non esset in loco definitive, sic materia, si fieret in universo sine forma, esset definitive alicubi, si autem fieret extra universum, nusquam esset localiter vel definitive, tamen esset natura quaedam absoluta ⁴⁴ .	

La medesima situazione si ripete in altri due casi. Il primo lo troviamo nella risposta al terzo dubbio: la *Reportatio* è caratterizzata, come abbiamo visto, dalla proposta di una soluzione non apodittica, in cui Scoto si limita a preferire la tesi secondo cui la materia è in se stessa divisa in parti, senza però considerare tale soluzione capace di imporsi su quella opposta. Antonio Andrea assume invece il medesi-

O. BOULNOIS, *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, New York 1998 (Miscellanea Mediaevalia, 25), pp. 314–331; T. SUAREZ–NANI, *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, dans M. ESFELD, J.M. TÉTAZ (éd. par), *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommages à I. Schüssler*, Frankfurt 2004, pp. 97–114; T. SUAREZ–NANI, *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (ed. by), *Angels in Mediaeval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 89–111.

44. Si veda la corrispondenza di questo passaggio con quanto Scoto afferma sulla localizzazione degli angeli anche in IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 2, pars 2, qq. 1–2, n. 224, p. 169.

mo punto di vista espresso nel corrispondente testo dell'*Ordinatio*, in cui la risposta è semplicemente affermativa:

Giovanni Duns Scoto	Antonio Andrea
<i>Rep. Par.</i> , II, d. 12, q. 2, n. 7, p. 17b.	<i>Quaest. tr. Princ.</i> , art. 1, q. 2, f. 43ra.
<i>An materia habeat partibilitatem solum per quantitatem?</i> Et sustinendo quod sic, tunc esset dicendum quod non esset partibilis. Sustinendo tamen quod habet partibilitatem, et non per quantitatem, sed in essentia, quod verius credo, adhuc esset partibilis, sed non haberet partem extra partem, sicut locatum circumscriptive.	[materia] partes haberet substantiales, sicut si substantia composita circumscriberetur ab omni quantitate. Tales enim partes non habet per quantitatem ipsa materia, nec aliqua substantia.

Un'analoga circostanza è rintracciabile nella soluzione all'ultimo dubbio, in cui Andrea spiega che il *respectus* che la materia mantiene sempre nei confronti di Dio non sia da concepirsi come una forma che le inerisce, bensì come un aspetto della sua stessa essenza. Anche in questo caso, l'elemento decisivo dell'argomentazione, ossia la precisazione che tale *respectus* non sia una forma, si trova nell'*Ordinatio* di Scoto, non nella *Reportatio*:

Giovanni Duns Scoto	Antonio Andrea
<i>Rep. Par.</i> , II, d. 12, q. 2, n. 7, p. 17b.	<i>Quaest. tr. Princ.</i> , art. 1, q. 2, f. 43ra
Dicunt, materia habet respectum ad Deum in ratione efficientis, dictum est prius quod ille respectus non est res alia ab essentia creaturae.	Contra: respectus ille quaedam forma est. Ergo materia non est sine forma cuius oppositum supponitur. Respondeo: non est forma realiter distincta, sed essentialiter et unitive idem cum materia.
Si etiam dicas, materia sic existens sine forma habet saltem respectum ad Deum conservantem; igitur habet aliquam formam. Dico, sicut dictum est supra quod ille respectus est idem realiter cum materia, nec est forma addita quaelibet enim essentia creata, non est aliud quam dependentia sui ad Deum.	

Pur consapevoli della complessità che caratterizza il dibattito sui testi espunti dall'edizione vaticana, e senza alcuna pretesa che quanto osservato qui possa dirimere la questione, resta a nostro avviso interessante — e non trascurabile per la ricostruzione della trasmissione dei testi del “Dottor Sottile” — il fatto che uno scotista della primissima ora come Antonio Andrea ritrovasse proprio in quei testi sulla materia ora espunti dall'edizione critica la viva voce del maestro.

4.1.5. *Parti della materia ed estensione pre-quantitativa*

La questione del rapporto tra materia ed estensione è affrontata nel *De tribus principiis* facendo recitare un ruolo decisivo alla dottrina averroista delle dimensioni indeterminate. In tal modo, l'idea di utilizzare anche tesi di Averroè a sostegno del pensiero scotista trova in Antonio un ulteriore sostenitore, insieme a Guglielmo di Alnwick, Giovanni di Bassolis e Landolfo Caracciolo.

Antonio tiene anche a precisare, per porre sui giusti binari la questione, che la quantità non è concepibile come un accidente della materia, bensì come un accidente reale del sinolo⁴⁵. Tuttavia, non vuole evidentemente rinunciare alla tesi, promossa da Scoto, secondo cui la materia possiede una sua propria divisibilità, che non le deriva dalla quantità, quale accidente della sostanza.

Per comprendere adeguatamente il rapporto tra divisibilità della materia e quantità, Antonio Andrea premette che una cosa può essere indivisibile in due sensi: *negative* o *privative*. Nel primo caso, la divisibilità ripugna alla natura di una cosa, mentre nel secondo caso, essa è sempre possibile, quand'anche fosse di fatto assente. Si potrebbe dire che, così come per comprendere la positività della materia è necessario distinguere tra due tipi di atto, anche per comprendere il rapporto tra materia e quantità, bisogna distinguere tra due sensi in cui diciamo che qualcosa è divisibile o indivisibile: da un lato, c'è la divisione prodotta dalla forma, ovvero dall'accidente della quantità; dall'altro c'è una divisione anteriore, secondo parti sostanziali o entitative. In virtù di tali premesse, si deve concludere che la materia non ha parti, né misure in se stessa quanto al primo tipo di divisibilità, le possiede invece quanto al secondo tipo⁴⁶. Per

45. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 4, f. 44ra.

46. Cfr. Ivi, f. 44rb.

Antonio Andrea, resta fermo un aspetto, che già Scoto aveva messo in luce: la singola materia e la singola forma non potrebbero unirsi tra loro direttamente e senza intermediari, prima dell'avvento di qualsiasi accidente, se la materia non fosse intrinsecamente divisibile per se stessa⁴⁷.

Sostenere che la materia è divisibile comporta però anche, per Antonio Andrea, ammettere che sia *estesa*, sebbene non si tratti della medesima estensione che essa riceve della quantità⁴⁸. Adottando questa tesi, egli si spinge, almeno terminologicamente, oltre Scoto, il quale parlando di una divisibilità in parti della materia, suggeriva una divisione in parti inestese⁴⁹. Egli sembra piuttosto riprendere, al riguardo, la dottrina e la terminologia adottate da Guglielmo di Ware, il quale aveva chiamato "estensione" la divisibilità in parti propria della materia, rimarcando però la differenza di natura tra questo tipo di estensione e quella apportata dalla quantità⁵⁰.

Antonio si mostra consapevole del fatto che la tesi secondo cui la materia è dotata di un'estensione pre-quantitativa potrebbe apparire incompatibile con la tesi aristotelica secondo cui i principi del divenire sono tre e, tra questi, la materia figura come soggetto unitario soggiacente a tutti i diversi processi di generazione e corruzione. Come vedremo fare anche da Guglielmo di Ockham, Antonio chiarisce al riguardo che Aristotele, indicando tre principi del divenire, non riteneva fossero tre di numero, ma tre secondo la specie⁵¹.

47. Ivi, f. 44rb: «Omnis forma substantialis unitur sue materie sine medio accidentali. Sed corpus organicum et per consequens extensum est materia forme substantialis que est anima. Ergo anima immediate unitur corpori extenso non interueniente quantitate nec aliquo accidente».

48. *Ibidem*: «Materia existens sub quantitate habet extensionem alia ab extensione quantitatis».

49. Cfr. *Supra*, pp. 48–49.

50. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 153, W, f. 129ra: «Extensio materiae non est quantitas secundum quod philosophi accipiunt quantitatem, quia ipsi accipiunt quantitatem ut habet partes extra partes in se et ex se; unde aliquid potest dicere corpus [...]. Materia autem non est tale corpus, quia extensionem propriam non habet ex essentia sua absolute, sed ut est subiectum quantitate actualiter existente» (Abbiamo corretto la lezione di W sulla base di F, f. 149r).

51. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. I, q. 4, f. 44rb: «Tria sunt principia non numero, sed specie. Et hoc intendit Aristoteles. [...] Ista resolutio materiae in partes suas non impedit principii primitatem, quae est in partes homogeneas et eiusdem naturae». Sull'adozione di un'analogia lettura, fornita da Ockham, cfr. *Infra*, p. 266.

Proprio al fine di determinare in maniera più precisa il tipo di estensione posseduta dalla materia, Antonio mette in gioco la dottrina di Averroè, il quale avrebbe spiegato che ogni corpo, proprio in quanto corpo, risulta divisibile in parti del medesimo genere. Ora, con “corpo” si può intendere o la sostanza o l’accidente; perciò, bisognerà tener distinti il corpo come sostanza, diviso dunque secondo parti sostanziali, dal corpo diviso secondo l’apporto della quantità. Dal momento che la materia rientra nel genere della sostanza, bisognerà ammettere che la sua divisione in parti è irriducibile a quella schiettamente quantitativa⁵². Proprio per chiarire questa distinzione, Averroè avrebbe istituito la dottrina delle dimensioni *interminatae*⁵³.

Abbiamo visto che anche Giovanni di Bassolis aveva adottato la tesi secondo cui le dimensioni *interminatae* si trovano già nella materia, prima dell’avvento della forma sostanziale e della quantità determinata; egli riteneva però che tali disposizioni quantitative fossero distinte dall’essenza dalla sostanza in cui si trovano⁵⁴. Al riguardo, Antonio Andrea fa sua una considerazione già di Enrico di Harclay, secondo la quale se le dimensioni indeterminate fossero un accidente distinto dall’essenza della materia, allora all’interno della sostanza corporea dovrebbero trovarsi contemporaneamente due generi diversi di accidenti della quantità, uno inerente alla materia, l’altro al composto. Antonio ritiene che una tesi di questo genere « nessuno sano di mente potrebbe sostenerla »⁵⁵. Egli preferisce riproporre, anche in questo caso, una soluzione di Guglielmo di Ware: l’estensione propria della materia — coincidente con il livello potenziale e indeterminato delle dimensioni — non va considerata come una sorta di accidente della materia, distinto dalla sua essenza: essa infatti non aggiunge nulla di sostanziale alla materia, ma esprime, piuttosto, il suo essere

52. Ivi f. 44rb–va: « Secundum Commentatorem *primo Physicorum*, duplex est corpus: scilicet corpus substantia et corpus accidens. Omne autem corpus est divisibile et extensum secundum eundem ibidem. Ergo ista duo corpora sunt divisibilia et per consequens due dimensiones una substantie et materie, alia quantitatis ». Cfr. AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 28, ff. 18vbM–19raC.

53. Cfr. Ivi, f. 44va.

54. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 3, art. 2, f. 75va: « Dimensio enim licet presupponatur a forma in materia non tamen est idem cum materia ».

55. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 4, f. 45ra; HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio XXIV*, n. 16, p. 886.

in relazione alle diverse perfezioni quantitative⁵⁶. In virtù di queste considerazioni, la quantificazione della materia nella singola sostanza è il risultato di un dinamismo scandito secondo quattro momenti fondamentali: la materia potenzialmente estendibile; l'avvento della forma sostanziale; il conseguente avvento della quantità nell'intera sostanza; l'estensione della materia grazie alla quantità⁵⁷.

Il riconoscimento di un'estensione pre-quantitativa con cui Antonio Andrea completa la propria indagine sulla materia non è quindi altro che un aspetto specifico della positività e dell'attualità attraverso cui la materia si costituisce come il soggetto in potenza alle diverse forme corporee.

4.2. Materia, quantità e divisione in parti secondo Gerardo Odone

Come Antonio Andrea, anche Gerardo Odone (–1349) si è impegnato nell'elaborare una concezione organica della materia. Per farlo, egli ha certamente ripreso i tratti fondamentali della dottrina scotista, ma non senza offrire specifiche puntualizzazioni d'ordine sia terminologico che dottrinale. Particolarmente significativa è poi apparsa, come vedremo, la sua speculazione intorno alla relazione tra materia e quantità⁵⁸.

56. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 4, f. 45ra: « Extensio materiae non differat realiter a materia tamen addit quemdam modum se habendi, scilicet esse in actu et habere actu partem extra partem: hoc autem non diversificat rei essentiam. [...] Extensio quantitatis non est eadem extensionis materiae quantum ad illud quod dicit realitatis, sed quantum ad modum se habendi, quia materia non est actu extensa sine quantitate ». Così si esprimeva Guglielmo di Ware: « Sicut quantitas in se et ex se habet extensionem, ideo materia habet in se extensionem, sed non ex se, sed ex quantitate, et haec extensio materiae nihil reale addit super materiam, sed est modus quidam esse materiae, sicut nec extensio quantitatis est aliud a quantitate et extensio materiae est in genere substantiae » (GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 153, W, f. 129ra).

57. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. tr. princ.*, art. 1, q. 4, f. 45ra: « Est ergo sic imaginandum, quod in primo signo est ipsa materia potentialiter extendibilis. In secundo, forma substantialis coniungitur materiae. In tertio, egreditur quantitas a substantia composita sicut effectus a sua causa. In quarto, ipsa materia actualiter fit extensa ».

58. Già maestro a Tolosa dal 1316, Odone ha probabilmente commentato le *Sentenze* a Parigi tra il 1326 e il 1328, subito prima di diventare ministro generale dell'Ordine, a partire dal 1329. Per un maggiore dettaglio sulle notizie biografiche–bibliografiche concernenti Gerardo Odone, cfr. W. DE RIJK, *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica, I: Logica*, Brill, Leiden–New York–Köln 1997, pp. 1–5;

4.2.1. *L'atto « trascendente » della materia*

Odone articola la distinzione 12 del proprio *Commento* al secondo libro delle *Sentenze* secondo quattro argomenti fondamentali: 1) l'attualità della materia; 2) il rapporto in essa tra essenza e potenza; 3) il modo in cui la materia si costituisce come una sostanza; 4) la relazione con la quantità⁵⁹.

Anch'egli, come altri scotisti che abbiamo incontrato, per dimostrare in che senso la materia vada considerata "in potenza" si avvale della duplice accezione delle nozioni di potenza e di atto. Tuttavia, egli ritiene necessario ritornare su queste distinzioni, precisando innanzitutto che i termini "potenza oggettiva" e "potenza soggettiva" non sono i più appropriati per esprimere la duplice accezione di potenza, perché la potenza, come tale, è sempre qualcosa che inerisce ad una sostanza in atto; perciò, non si dovrebbe parlare di una potenza "oggettiva", per intendere una sostanza che verrà e che, non esistendo ancora, non sta dunque inerendo a nessun soggetto. Anche la nozione di potenza soggettiva è inadeguata, perché non è la potenza ad essere "soggettiva", ma la sostanza in atto, che possiede per l'appunto una tale potenzialità. Se quindi ci si vorrà esprimere in maniera corretta, dichiara Odone, si dovrà dire piuttosto che qualcosa è in potenza « in maniera oggettiva » (*obiectaliter*) o « in maniera soggettiva » (*subiective* o *fundamentaliter*)⁶⁰.

O. WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500)*, III. *Répertoire des noms commençant par G*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 79–83; C. SCHABEL, *The Sentences Commentary of Gerardus Odonis, OFM*, « Bulletin de philosophie médiévale » 46 (2004), pp. 115–161; W. DUBA, C. SCHABEL, *Introduction to Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, « Vivarium » 47 (2009), pp. 147–163.

59. Di questo testo, abbiamo consultato il manoscritto di Sarnano, Biblioteca Comunale, E.98 (= S), ff. 157rb–160vb, e quello di Valencia, Biblioteca de la Catedral, Ms. 200, ff. 47va–52rb (= V). Ringrazio William Duba per avermi fornito una propria personale trascrizione della distinzione 12, prodotta nell'ambito di un suo intervento dal titolo *Gérard Odon : matière et quantité*, tenuto il 28 ottobre 2016 presso l'Università di Friburgo (Svizzera).

60. GIRALDUS ODONIS, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, II (= *In II Sent.*), d. 12, q. 1, art. 1, S, f. 157vb: « Omne in potentia potest esse dupliciter, uno modo subiective et fundamentaliter, alio modo in potentia obiecti et obiectaliter. Male enim dicitur potentia obiectiva vel subiectiva, quia, si esset dare tales potentias, haberent substantiam in quibus essent; sed res obiectaliter se habens est nichil et sic nichil esset subiectum illius potentie. Item eciam, quia eadem potest esse potentia

Odone riformula anche la distinzione scotiana tra due tipi di atto: oltre all'atto formale, che si oppone all'essere in potenza *fundamentaliter*, esiste l'atto che si oppone alla potenza *obiectaliter*. Sappiamo che Scoto non gli aveva dato un nome preciso e che Antonio Andrea lo aveva chiamato *actus entitativus*. Odone sceglie invece di chiamarlo *actus transcendens*⁶¹, perché un tale atto è posseduto da *tutti* gli enti, compreso Dio, per il semplice fatto di esistere realmente. Vi è però una differenza tra le creature e Dio: le creature lo possiedono in maniera contingente, ossia attraverso un passaggio dal non-essere all'essere, Dio invece in modo necessario⁶².

Compiute queste precisazioni terminologiche, Odone si adopera per dimostrare che la materia è in potenza secondo l'atto formale, ma in atto secondo l'atto trascendente. Egli parte innanzitutto dalla constatazione che la materia si costituisce come il soggetto proprio di

obiectaliter se habens, sive obiectiva secundum istos, et potentia fundamentaliter se habens, quam isti vocant subiectivam, pro tanto igitur dicitur aliquid in potentia subiective sive fundamentaliter, quia est subiectum vel fundamentum talis potentie. Verbi gratia: Deus est in potentia creandi fundamentaliter, quia est fundamentum potentie creative, et materia dicitur in potentia ad formam substantialiter, quia est subiectum talis potentie; sed esse in potentia obiectaliter est esse terminus et obiectum alicuius potentie active, sicut anima Antichristi est in potentia obiectaliter, quia potest esse terminus et obiectum potentie creative Dei ». Parlando in questo modo, Odone riconosce *de facto* la maggior precisione del modo in cui Enrico di Gand aveva stabilito la duplice accezione di potenza, dal momento che proprio Enrico, più che tra potenza oggettiva e soggettiva, distingueva tra essere in potenza *obiective* e *subiective*, come qui precisa Gerardo Odone. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 9, f. 314v.

61. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 1, S, f. 157vb: « Duplex est actus, quidam formalis, largiens esse specificum seu speciem illi cuius est actus, et talis dicitur actus forme; alius est actus et dicitur transcendens, ille scilicet qui cum potentia obiectaliter dicta dividit ens, et talis non dicitur formalis ».

62. Ivi, f. 158ra: « Esse in actu transcenderet accepto contingit dupliciter: uno modo esse in actu necessario, alio modo esse in actu <contingenti; esse in actu> necessario est cum impossibile est non esse illud quod sic est in actu, et hoc modo Deus est in actu; esse in actu contingenti est cum possibile est non esse illud quod sic est in actu, et hoc modo quolibet creatura est in actu. Uterque autem istorum actuum est oppositus omni (Iomne *codd.*) quod est esse in potentia obiectaliter, sed differenter, quoniam actus contingens opponitur ei, sicut terminus in quem termino a quo, quoniam ymaginamur transitum ab esse in potentia obiectaliter ad esse actu, qui est contingens; sed actus necessarius non opponitur ei hoc modo, quoniam non potest esse qualiscumque transitus ab esse in potentia obiectaliter ad esse actu, qui est necesse esse, quoniam ens in potentia obiectaliter est nichil in se ».

taluni accidenti e come un certo *hoc aliquid*⁶³; inoltre, la forma dipende in qualche modo dalla materia per sussistere; se quest'ultima non fosse un ente in atto, non potrebbe far dipendere da lei l'esistenza in atto di un'altra cosa⁶⁴. Odone rimarca anche che la materia esiste nel tutto della sostanza; ora, l'esistere, preso in senso assoluto (*existere*), precede per natura l'esistere in qualcosa (*inexistere*). Perciò, la materia deve essere in sé un'entità in atto per poter essere parte del tutto sostanziale⁶⁵.

Dimostrata in questo modo la positività della materia, Odone si misura polemicamente con Pietro Aureolo, reagendo in particolare alla sua critica nei confronti della distinzione tra potenza oggettiva e soggettiva. Come abbiamo visto, per Aureolo, il non-essere tipico dell'ente in potenza oggettiva non si distinguerebbe in alcuna maniera dal nulla assoluto o dal non-essere di ciò a cui ripugna l'esistenza, come la chimera. Odone ritiene che la preoccupazione esibita da Aureolo sia del tutto immotivata: non vi sarebbe infatti alcuna difficoltà nell'affermare che la cosa che si trova in potenza *obiectaliter* sia un non-ente *in sé*: infatti, ogni oggetto che non esiste ancora è comunque già qualcosa, in quanto contenuto virtualmente nella causa che è in grado di produrlo. Riecheggiando quanto già sostenuto da Enrico di Gand ed Enrico di Harclay, che rimarcavano il legame tra la parola stessa *objectum* al fatto di essere termine di un'azione⁶⁶, Odone ritiene che la relazione con la causa agente sia

63. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 3, S, f. 158vb: «Omne immediatum subiectum accidentis actualis est ens actu. Hec propositio probatur, quoniam impossibile est primum actum alicuius compositi esse accidens, quia accidens non est ens nisi quia entis, VII *Metaphysice*; sed si esset primus actus alicuius compositi, esset ens, non quia entis, sed quia ens, quoniam primum in actualitate et entitate non habet actualitatem et entitatem ab eo quod est primus terminus in actualitate. Quare patet maior; sed materia prima est immediatum subiectum accidentis; igitur ipsa est ens actu per essentiam, non per accidens».

64. *Ibidem*: «Omne actualiter terminans actualem dependentiam actualis entis est essentialiter ens actu».

65. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 3, S, f. 158va: «Omne inexistens alicui toti cuius existencia dependet ab inexistencia eius est essentialiter ens actu. Hec propositio probatur, quoniam duobus essentialiter ordinatis, posito posteriori, ponitur prius in quocumque; sed inexistere et existere sunt essentialiter ordinata sic quod prius natura est existere quam inexistere, sicut illud quod clauditur in conceptu et quidditate et esse ipsius inexistere et non e converso; ergo posito circa aliquid inexistere, ponitur prius natura ipsum existere».

66. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 9, f. 314v; Così si esprimeva Enrico di Harclay: «Nam "objectum" dicitur a "obiendo" quia terminat actum

del tutto sufficiente per distinguere la potenza oggettiva dal nulla *simpliciter*⁶⁷.

Viene indubbiamente da chiedersi se, rispondendo in questo modo, Odone dia una soluzione davvero all'altezza del problema sollevato da Aureolo. Come abbiamo già notato, Duns Scoto non aveva legato, in realtà, la potenza oggettiva alla sola presenza virtuale nella causa, ma la fondava ultimativamente sulla possibilità metafisica iscritta nell'essenza stessa della cosa, in quanto possibile. Più che invitare a non vedere il male dove non c'è, come Odone sembra fare qui, Scoto evitava, invece, di identificare la potenza oggettiva di un ente con una denominazione estrinseca, derivante dalla mera applicazione, su ciò che ancora non c'è, della potenza attiva di Dio⁶⁸.

4.2.2. *Essenza, potenza e sostanzialità della materia*

Per quanto riguarda il rapporto tra essenza e potenza della materia, Odone intende chiarire analiticamente in quale senso esse si identificano e in quale invece si distinguono. A suo avviso, due cose possono identificarsi tra di loro secondo quattro aspetti: quello della realtà e dell'essenza, quello formale e quello quidditativo. Ebbene, la materia prima e la potenza si identificano tra loro almeno secondo i primi due aspetti⁶⁹. La potenza della materia infatti non può essere concepita né come un che di aggiunto alla sua essenza, né come un

et obicitu alicui, et ideo universalite consistit actum vel factionem "obiectum" dici potest. Unde tam in actione quae est ad extra quam in actione quae est ad intra est obiectum tam factionis quam actionis: unde archa est obiectum factionis artificis, sicut eadem archa est obiectum suae intellectionis interioris. Et ideo ens in actu producitur per agens de potentia in actu dicitur potentia obiectiva proprie » (HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestio X*, n. 7, p. 444).

67. GIRALDUS ODonis, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 3, S, f. 159ra: « Cum dicitur quod ens dividitur per nichil, volo illud autem quod est in potentia obiectaliter non est nichil, sed est aliquid, non in se, sed in causa respectu cuius se habet obiectaliter; et hoc sufficit quod ens aliud esse habet in se, aliud habet esse in alio, vel in sua causa. Aliqua enim differentia entis potest esse que non est aliquid in se, ymmo nichil est in se, sed est solum in sua causa. [...] Et cum dicitur quod nullum genus extenditur ad non-ens, dico quod extendi ad non-ens potest dupliciter intelligi, uno modo quod ratio non-entis sit constitutiva alicuius speciei eius, alio modo quod aliquid cui competit ratio illius generis sit non-ens, id est non-existens actu aliquid in se. Primo modo nullum genus extenditur ad non-ens; secundo modo extenditur ».

68. Cfr. *Supra*, pp. 74-75.

69. Cfr. GIRALDUS ODonis, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, art. 2, S, f. 159va.

suo accidente⁷⁰. Inoltre, se materia e potenza fossero distinte, Dio potrebbe separarle. A quel punto, però, la materia separata sarebbe in potenza nei confronti del possesso di tale potenza. Ci si potrebbe allora chiedere se un tale essere in potenza alla potenza si identifichi con la materia, e così all'infinito, finché non si ammetta che la materia non si distingue realmente dalla propria potenza⁷¹. Inoltre, il fatto che due cose si trovano in ogni modo e in ogni caso presenti l'una insieme all'altra, significa che quelle due cose sono una medesima realtà. In effetti, la potenza accompagna costantemente la materia, dato che essa non risulta mai senza potenza, qualsiasi sia la realtà in atto che ne circoscrive la potenzialità⁷².

Il fatto che la materia e la sua potenza si identifichino *realiter*, non significa però che siano la medesima cosa *formaliter*. Alla materia e alla potenza, infatti, corrispondono nozioni distinte, che cadono in categorie distinte. Infatti, la prima rientra nella categoria della sostanza, la seconda in quella della relazione⁷³.

70. Ivi, ff. 159va–vb: « Omne quod inest materie vel ei inest per inherere vel eo quod idem est essentialiter cum ea; sed prima potentia non inheret materie; igitur est idem per essentiam cum ea ». Odone sembra così sostenere una posizione non lontana da quella avanzata qualche decennio prima da Pietro di Giovanni Olivi: « loquendo de potentia, que inest materie primo et per se, ex se sic non differt realiter ab ea. [...] Si dicit aliam essentiam, illa erit accidens ac per consequens et forma seu formale, ex quo sequitur quod sit aliquis actus materie et non prima potentia seu possibilitas eius » (PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quodlibet* III, q. 3, p. 175, II–12 e 17–19). Si veda anche ID., *In II Sent.*, q. 17, *respondeo et solutio obiectionum*, pp. 356–363.

71. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, art. 2, S, f. 159vb: « Si materia differt a potentia prima, sequitur processus in infinitum, quia si differt realiter, Deus potest eam suspendere a materia, et tunc materia erit in potentia ad ipsam, quoniam ista potentia, si suspensa, quantum est de se potest inesse ipsi materie, quia Deus posset illam non suspendere, et tunc queram de ista potentia, per quam materia est in potentia ad potentiam, utrum sit eadem cum materia vel non; si sic, habeo propositum; si non, Deus poterit eam suspendere sicut primam, et tunc materia erit in potentia ad istam. Queram igitur de illa potentia sicut de prima, vel igitur erit processus in infinitum vel status ». Così Olivi: « Si differt [potentia materie et essentia materie], ergo dicit aliquam aliam essentiam in materia receptam; sed non potuit in materia recipi nisi haberet potentiam eius, et tunc iterum erit questio de illa potentia an dicat aliam essentiam ab essentia materie; et sic in infinitum » (PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quodlibet* III, q. 3, p. 175, 13–16). Cfr. anche ID., *In II Sent.*, q. 17, *respondeo*, p. 357.

72. Cfr. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, art. 3, S, ff. 159vb–160ra.

73. Ivi, f. 160ra: « Illa que secundum suas rationes formales constituunt diversa predicamenta differunt formaliter et quidditative. Patet, quoniam in quolibet predicamento sunt genera et species, et differentie differunt esse quidditativum. Sed

Come già altri scotisti, anche Odone, sottolineando l'attualità della materia, ne esalta la sostanzialità. Egli indica quattro ragioni che portano a riconoscere che la materia è a pieno titolo una sostanza esistente in atto: il fatto di fungere da soggetto delle diverse forme; di essere suscettibile di contrari, di essere predicabile denominativamente della sostanza composta e di essere il principio di cui ogni cosa si compone e in cui si risolve⁷⁴.

4.2.3. La materia come quantità indeterminata

Gerardo Odone adotta anche un'altra tesi in continuità con Scoto e con altri scotisti, ossia quella secondo cui la materia sia di per sé divisibile in parti, indipendentemente dall'apporto della quantità. Come Antonio Andrea e Giovanni di Bassolis, anch'egli fa però intervenire la dottrina averroista delle dimensioni *interminatae* per giustificare tale divisibilità, sebbene la sua spiegazione non sia del tutto sovrapponibile a quella degli autori appena menzionati, né tantomeno a quella di Pietro Aureolo.

Diversamente da Aureolo e da Giovanni di Bassolis — ma analogamente ad Antonio Andrea e, come vedremo, a Guglielmo di Ockham — Odone sostiene che la quantità indeterminata non si costituisce come un accidente della materia, ma si identifica essenzialmente con essa. Egli sostiene che l'identità tra materia e quantità indeterminata sia addirittura più profonda di quella tra materia e potenza: mentre infatti la potenza, come abbiamo visto, si identifica con la materia *realiter* ed *essentialiter*, ma non *formaliter* e *quidditative*, materia e quantità indeterminata si identificano invece sia realmente, sia formalmente⁷⁵.

In virtù di questi elementi, Odone afferma che la quantità indeterminata si identifica con le parti stesse della materia, o meglio

materia et potentia secundum suas rationes formales cadunt in diversis predicamentis, quia materia secundum suam rationem formalem habet esse ad se, et ideo cadit in predicamento substantie; potentia vero secundum suam rationem formalem dicit respectum ad actum, ideo cadit in predicamento relationis ».

74. Ivi, q. 3, f. 160rb: « Iste quatuor rationes non solum demonstrant quod materia sit substantia, ymmo quod actu existat, quia prima ratio probat quod sit substantia ex eo quod est subiectum; impossibile autem aliquid subici quod non existit, et similiter de aliis rationibus ».

75. Ivi, q. 4, f. 160rb: « Materia est essentialiter et formaliter et quidditative quantitas indeterminata ».

con la sua divisione in parti, mentre la quantità determinata non è altro che l'ordine e la posizione che tali parti vengono ad assumere, con l'avvento dell'estensione⁷⁶. Odone si rifiuta quindi di chiamare "estensione" la presenza intrinseca di parti nella materia, come aveva fatto invece Antonio Andrea⁷⁷. Nella sua prospettiva, l'estensione resta un effetto della sola quantità determinata, mentre è grazie alla quantità indeterminata che la materia si costituisce piuttosto come *soggetto* dell'estensione⁷⁸.

Dato che Gerardo Odone ha adottato una concezione atomista della quantità⁷⁹, ci si potrebbe chiedere se esista o meno una relazione tra tale atomismo e la sua dottrina della divisibilità intrinseca della materia. Egli non ha stabilito alcun legame diretto tra queste due tesi: è chiaro, infatti, che la divisione in parti della materia resta ad un livello ontologico più fondamentale di quello rappresentato delle unità indivisibili di cui invece si comporrebbero le grandezze continue. Riconosciuto questo, non si può però negare che, facendo della materia una realtà sostanziale, attuale e intrinsecamente divisibile, Gerardo Odone abbia posto le basi per concepirla come il fondamento effettivo dell'esistenza attuale delle unità indivisibili, dalla cui composizione dovrebbe dipendere l'esistenza delle grandezze continue.

4.3. Due maestri scotisti degli anni Trenta: Nicholas Bonet e Pietro di Aquila

Se gli autori che abbiamo visto fino ad ora hanno insegnato tra la morte di Scoto e tutti gli anni Venti, Nicholas Bonet (ca1280–1343) e Pietro di Aquila (ca1300–1361) rappresentano forse le due voci più

76. Ivi, f. 160va: «Quantitas indeterminata est partes et pluralitas partium; quantitas vero determinata est ordo et positio partium».

77. Cfr. *Supra*, pp. 126–129.

78. GIRALDUS Odonis, *In II Sent.*, d. 12, q. 4, S, f. 160va: «Quantitas determinata est quidditative extensio; interminata vocatur subiectum extensionis». Cfr. anche Ivi, f. 160vb, in cui Odone chiama la materia *subiectum quantitatis*.

79. Si veda il testo del *De continuo*, edito da Sander de Boer, in Id., *Gerard of Odo on the Atomistic Structure of Continua. A Discussion and Edition of a Tract Found in Ms. Madrid, Biblioteca Nacional 4229*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 23 (2012), pp. 387–427. Cfr. anche Id., *The Importance of Atomism in the Philosophy of Gerard Odo (OFM)*, in C. GRELLARD, A. ROBERT (ed. by), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden–Boston 2009, pp. 85–106; V. ZUBOV, *Walter Catton, Gérard d'Odon et Nicolas Bonet*, «Physis» 4 (1959), pp. 261–278.

significative dello scotismo degli anni Trenta: il primo, la cui influenza in ambito metafisico e di filosofia di naturale si estende fino al secolo successivo, riprenderà, certo, la dottrina scotiana sulla materia, ma fornirà anche precisazioni e approfondimenti concettuali del tutto personali⁸⁰; l'altro darà un'immagine così forte di sé quale fedele discepolo di Scoto, da meritarsi, come Antonio Andrea, l'appellativo di *Scotellus*⁸¹.

4.3.1. Nicholas Bonet: la materia come ente limitato

Come abbiamo anticipato, Nicholas Bonet difende la tesi dell'attualità della materia, rielaborando alcune fondamentali categorie scotiste a suo modo, attraverso un autonomo percorso argomentativo. Nella *Metafisica*⁸², egli intende perciò sviluppare ulteriormente la distinzione scotista in potenza oggettiva e soggettiva, come pure la polivalenza della nozione di atto. Ciò lo porta a segnalare cinque diversi significati di atto⁸³ e a rimarcare che, oltre alla potenza oggettiva che si costituisce come *differentia entis*, vi sono molti tipi di potenza: logica,

80. I pochi dati biografici che possediamo ci permettono per lo meno di collocare il suo insegnamento negli anni Trenta del XIV secolo: divenuto *magister* a Parigi nel 1333, ha preso parte, in quell'anno, alla disputa sulla visione beatifica organizzata da Filippo VI. È deceduto nel 1343, un anno dopo essere stato nominato vescovo di Malta. Cfr. in particolare MARTIN DE BARCELONE, *Nicolas Bonet* (†1343), *Tourangeau, Doctor Proficius O.M.*, « Études Franciscaines » 37 (1925), pp. 638–657: 638–640; W.O. DUBA, *Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (ed. by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden–Boston 2014, 413–493, pp. 484–485. Sulle notizie biografiche, cfr. Ivi, p. 466 e <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan> (data di accesso: 08/10/2018).

81. Su Pietro di Aquila si veda F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum Sententias Petri Lombardi*, Schönigh, Würzburg 1947, p. 653; M. VITTORINI, *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in M. CARBAJO NUÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, Antonianum, Roma 2008, vol. 2, pp. 213–255: 213–214.

82. Bonet non ha voluto limitarsi a stendere commenti al pensiero altrui, ma ha inteso produrre diverse opere che apparissero immediatamente di natura teoretica. Ci riferiamo in particolare alla *Metafisica*, alla *Filosofia naturale*, al suo testo sulle *Categorie* e alla *Teologia Naturale*, opere che nel XVI secolo sono state anche raccolte in un'edizione a stampa: *Habes Nicholai Bonetti viri perspicacissimi quattuor volumina: Metaphysicam videliem Naturalem Phylosophiam, Praedicamenta necnon Theologiam naturalem...*, Venetiis 1505.

83. NICOLAUS BONETUS, *Metaphysica*, lib. 7, cap. 3, f. 34rb.

matematica, metaforica e fisica, come pure le potenze « obeditiva », attiva, passiva, soggettiva e recettiva. Aver chiaro questo complesso quadro terminologico e concettuale permette di comprendere al meglio, secondo Bonet, per quale ragione la potenza che si addice alla materia prima è, nel senso più proprio e più puro, quella soggettiva⁸⁴.

A questa dottrina, che pur resta nell'alveo dello scotismo, Bonet aggiunge una più personale riflessione sulla necessità di dividere l'ente in limitato e illimitato: come insegnava lo stesso Scoto, quella di ente si costituisce come una nozione comune a tutto ciò che è reale; a questo punto, spiega Bonet, l'ente può essere distinto in "limitato" e "illimitato": il primo si dà quando l'ente viene specificato secondo il livello ontologico delle categorie; il secondo si riferisce invece al modo d'essere posseduto dall'intelligenza prima, quindi a Dio⁸⁵.

Quando nella *Filosofia naturale* determina la natura della materia, Bonet le associa otto caratteristiche fondamentali, che fa risalire direttamente all'insegnamento di Aristotele: la materia si configura come 1) un ente limitato, che 2) non possiede nessuno dei modi di essere predicamentali; 3) è denudata da ogni atto; 4) è ingenerabile e incorruttibile; 5) è ciò per cui gli enti si generano e si corrompono; 6) si costituisce come il principio da cui le cose vengono tratte e 7) possiede una certa unità, sebbene poi venga contratta nei diversi enti singolari; infine, 8) essa è imperfetta⁸⁶.

84. Ivi, f. 34va: « Et si queras quot sunt genera potentiarum fertur quod ideo sunt genera potentiarum potentia logica; mathematica; methaphorica; physica; potentia obetitiua; activa; passiuua; subiectiua; repectiua; potentia obietiuua. [...] Potentia subiectiva dicitur illa quae potest trahi ad actum substantialem et etiam accidentalem: et talis potentia est ipsa materia prima, que virtute agentis naturalis trahit ad actum substantialem et ad actum accidentalem ». È innegabile che una base significativa di questa pluralità di significati sia rintracciabile proprio nelle *Quaestiones super Metaphysicam* di Scoto. Cfr. in particolare IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 9, nn. 14–21, pp. 512–515.

85. Cfr. NICOLAUS BONETUS, *Metaphysica*, lib. 9, cap. 1, f. 43va: « Sit igitur talis diuisio entis in quantum ens: aliud limitatum, aliud illimitatum. Non intelligo per limitatum et illimitatum finitatem et infinitatem, sed circumloquor duas differentias per se diuisiuas entis, sic quod per hanc differentiam esse limitatum additam quiditati entis constituitur una per se quiditas limitata consequens ad decem prima genera et predicabilis de ipsis uniuo eis et de omnibus per se contentis in illis. Per esse autem illimitatum intelligo quandam differentiam que addita quiditati entis constituitur unam per se quiditatem, que est quiditatis prime intelligentiae ».

86. Cfr. ID., *Naturalis Philosophia*, lib. 1, cap. 3, ff. 46vb–47ra.

Bonet osserva che questa descrizione della materia ne mette in luce l'ordine all'atto e alla forma; tuttavia, ciò non deve portare a pensare che essa sia denudata da ogni atto in senso assoluto: la generazione, proprio perché si fonda su di essa, si distingue da una creazione dal nulla; perciò, la materia va considerata come uno degli enti limitati e le va necessariamente ascritto un suo proprio atto, che le consente di costituirsi come soggetto perfezionabile e attualizzabile secondo tutti i diversi livelli dell'ente predicamentale⁸⁷.

4.3.2. Pietro d'Aquila, ovvero l'altro Scotellus

Nella parte che Pietro d'Aquila dedica alla materia nel proprio *Commento alle Sentenze*, Pietro non appare certo impegnato a proporre approfondimenti concettuali o innovazioni terminologiche paragonabili a quelle che abbiamo rintracciato in altri scotisti. La sua trattazione risulta nondimeno preziosa, perché ci fornisce una testimonianza autorevole di quelli che apparivano i tratti ormai consolidati della nozione scotista di materia, a più di vent'anni dalla morte di Scoto e non senza la decisiva mediazione di alcuni tra gli autori scotisti che abbiamo presentato fino ad ora. Inoltre, è innegabile che egli mostri un'indubbia capacità nel mettere a fuoco, con pochi tratti, gli elementi essenziali di una questione e — di conseguenza — anche gli aspetti cruciali del dibattito che stiamo analizzando.

Pietro mette certamente in primo piano la positività della materia, osservando che Scoto l'avrebbe dimostrata facendo leva sia sulla funzione di soggetto ricettivo e permanente che la materia svolge rispetto al divenire fisico, sia sulla natura propria dell'ente generabile, che esige la composizione di una pluralità di principi⁸⁸.

87. Ivi, lib. I, cap. 3, ff. 46vb-47ra: « Quiditas entis limitati que materia prima dicitur est denudata ab omni actu predicamentali, cum non sit nec quale, nec quantum, sed potentia unumquodque precise actum aut predicamentalem philosophi negaverunt a prima materia et nullum alium: concedimus ergo materiam primam habere aliquem actum propter sui, non tamen actum predicamentalem »; Ivi, f. 47va: « Sic igitur est tibi sufficienter ostensum in quo differt generatio naturalis, quae est ex aliquo preexistente in actu, a productione de nihilo, quae est omnino non existentis simpliciter in actu ».

88. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. C. Paolini, Levanto 1907, II (= *In II Sent.*), d. 12, q. 1, art. 1, pp. 232-233.

A tali argomenti, Pietro ne aggiunge due, non ricondotti a Scoto: in primo luogo, se di due entità una permane, mentre l'altra no, ciò implicherà che il loro essere sia distinto. Ora, dato che la materia permane nel divenire e non la forma, è evidente che l'esse dell'una non coincida con quello dell'altra. In secondo luogo, ciò che nella generazione è presupposto deve essere distinto da ciò che viene acquisito. Perciò, se la materia rappresenta il primo e la forma il secondo, sarà chiaro che l'essere dell'una si distinguerà da quello dell'altra⁸⁹.

Pietro di Aquila aderisce senza esitazioni alla tesi secondo cui la materia possiede un proprio atto, che chiama « entitativo », utilizzando quindi la terminologia di Antonio Andrea⁹⁰. Di Scoto, Pietro riprende anche la posizione sull'intelligibilità della materia⁹¹ e sulla possibilità che Dio possa far sussistere la materia senza forma⁹². La fedeltà al maestro non gli impedisce però di invocare, a sostegno di quest'ultima tesi, anche argomenti di Enrico di Gand e Guglielmo di Ware, sebbene li collochi in una posizione secondaria⁹³.

Come già Landolfo Caracciolo e Francesco di Meyrannes, anche Pietro d'Aquila precisa che la materia non può essere considerata adeguatamente come un ente "minimo", senza precisare che tale minimezza non vale in senso assoluto, ma solo nel contesto delle entità che appartengono al genere della sostanza⁹⁴.

89. Ivi, q. 1, art. 1, p. 233: « Addo ad idem duas rationes. *Primo* sic: quando unum manet altero non manente, illa non sunt idem: sed manente materia, forma potest corrumpi et non manere, ergo. *Secundo* sic: quod praesupponitur generationi, non est idem cum eo quod acquiritur per generationem; sed materia praesupponitur generationi, forma vero acquiritur; ergo ».

90. Ivi, q. 1, art. 2, p. 233: « Est distinguendum de actu, quia actus est duplex, scilicet formalis qui informat, et actus *entitativus*. Materia vero non dicit autem primo modo sumptum, sed secundo modo ». Cfr. anche Ivi, art. 3, pp. 235 e 240.

91. Ivi, q. 1, art. 3, p. 236: « Materia est per se cognoscibilis, sed si non cognoscitur, hoc est propter defectum intellectus nostri ».

92. Cfr. Ivi, q. 2, art. 2, p. 239.

93. Cfr. Ivi, q. 2, art. 3, p. 242.

94. Ivi, q. 2, art. 3, p. 241: « Materia est minimum inter entia infra conceptum generis substantiae, et sic intelligit Augustinus. Sed materia non habet minimum esse comparando ipsam ad omnia quae sunt infra conceptum entis, et hoc patet 7. *Metaph.*, ubi dicit quod substantia quaecunque sive materia sive forma sive compositum est prior quocunque accidente perfectione ».

4.4. La nozione di materia nello scotismo: tra fedeltà a Duns Scoto e innovazioni terminologiche e concettuali

Il percorso che abbiamo intrapreso ci ha messo nella condizione di chiarire come un significativo gruppo di maestri francescani attivi nelle prime decadi del XIV secolo abbiano contribuito a sviluppare la concezione scotista di materia. Innanzitutto, è apparso chiaro quale fosse il denominatore comune, intorno a cui tali autori si sono ritrovati: la materia si costituisce come una certa entità, indipendente dalla forma, la cui positività può essere mostrata utilizzando le distinzioni scotiane tra diversi tipi di potenza e di atto.

A partire da questa base comune, sono tuttavia emerse specifiche scelte terminologiche, concettuali e argomentative. In particolare, abbiamo osservato che gli scotisti hanno posto una certa enfasi sull'*attualità della materia*: agli sforzi, già presenti negli autori degli anni Dieci, di rigorizzare la relazione tra le diverse accezioni di potenza e quelle di atto, va aggiunto l'impegno — ben rintracciabile in Antonio Andrea e in Gerardo Odone — nell'individuare un nome preciso al tipo di atto posseduto dalla materia. A tale riguardo, tra gli scotisti godrà di una certa fortuna la scelta fatta da Antonio Andrea di chiamare «entitativo» l'atto posseduto da tutte le realtà distinte dalla propria causa, quindi anche dalla materia, considerata in se stessa. Inoltre, tra i primi scotisti abbiamo visto consolidarsi l'idea della piena sostanzialità della materia e del riconoscimento della sua efficacia causale, quale emerge dalla dipendenza che la forma stessa rivela, nei suoi confronti, per raggiungere l'esistenza compiuta.

Possiamo infine notare che questi maestri hanno ben appreso da Scoto l'importante lezione metodologica di guardare in maniera privilegiata ad Aristotele e agli elementi essenziali della sua dottrina fisica per stabilire la natura della materia. Bisogna poi aggiungere che, anche in funzione anti-aureoliana, i primi scotisti non hanno temuto di fare riferimento ad Averroè per sviluppare il proprio discorso sulla positività della materia, superando, al riguardo, la documentata riluttanza di Scoto.

Tra i diversi momenti dell'indagine sulla materia, è forse quello concernente il rapporto tra materia e quantità quello su cui il loro utilizzo della dottrina di Averroè è apparso più significativo: autori come Giovanni di Bassolis, Antonio Andrea e Gerardo Odone hanno associato con decisione la tesi scotiana, secondo cui la materia possiede una propria divisibilità anteriore a quella quantitativa,

con quella averroista della presenza nella materia delle dimensioni indeterminate, consolidando in questa maniera l'immagine di una materia intrinsecamente segnata dalla partibilità e capace, proprio per questo, di fungere da soggetto della generazione e della corruzione delle singole sostanze.

Può essere suggestivo riportare, al riguardo, un'osservazione di Robert Pasnau: i gesuiti di Coimbra, ma soprattutto Paolo Veneto, evocando l'autorità di Scoto, avevano attribuito alla materia una certa divisibilità in parti "integrali" — e dunque sostanziali — ed estese. Pasnau osserva che Paolo Veneto, così facendo, abbia ridotto sensibilmente la differenza di struttura tra la materia e il corpo, compiendo « un deciso passo verso una concezione corpuscolare della materia »⁹⁵. Nel proporre questa interessante suggestione, Pasnau non si accorge però che Paolo Veneto non fa che promuovere una tesi già ben presente in diversi autori francescani del XIII secolo e rielaborata, nella forma da lui evocata, proprio dai primi scotisti, attivi pressoché un secolo prima di Paolo Veneto. Così, non senza il contributo dello scotismo, la materia, pur configurandosi certamente come una parte del tutto sostanziale che trova compimento solo in unione con la forma, è potuta apparire anche come un'entità in atto, stabile e permanente, dotata di una propria consistenza e autonomia, come pure di una propria quantità, che funge da principio interno di divisibilità in parti omogenee.

All'interno dell'ambiente francescano dei primi decenni del XIV secolo, una tale immagine della materia si costituirà come preponderante, ma non esclusiva: oltre al caso già presentato di Pietro Aureolo, anche altri autori francescani svilupperanno tesi e percorsi differenti, in modo più o meno significativo, da quanto fatto emergere dalla nascente tradizione scotista. È a tali autori che stiamo ora per volgere l'attenzione.

95. Così scrive Pasnau: « Unlike the Simple View, he [Paul] takes prime matter to have parts [...]. This is a large step toward a corpuscular theory of prime matter. Paul evidently conceives of matter as a stuff composed of parts in the straightforward way in which ordinary bodies are ordinarily composed of integral parts. This is to give prime matter what I will call *corporal structure* » (PASNAU, *Metaphysical Themes*, p. 58).

Oltre Scoto

La materia secondo Francesco della Marca,
Guglielmo di Ockham e Walter Chatton

5.1. La « terza via » di Francesco della Marca

Francesco della Marca (ca1290–1344)¹ è abitualmente considerato un esponente di spicco del primo scotismo; tuttavia, nel caso della concezione di materia, una tale collocazione non risulterebbe adeguata: come cercheremo di mostrare, egli ha infatti elaborato una dottrina irriducibile tanto a quella di Duns Scoto e degli scotisti, quanto a quella di Pietro Aureolo.

5.1.1. *La natura della materia: in potenza simpliciter, in atto secundum quid*

Come gli altri autori francescani che abbiamo preso in esame, anche Francesco della Marca condivide l'idea che la materia sia una certa realtà positiva. Tuttavia, per sostenerlo, intraprende una via piuttosto originale, stabilendo che la materia è un ente in potenza *simpliciter*,

1. Nato ad Appignano, nelle Marche, Francesco ha commentato le *Sentenze* a Parigi nel 1319–20 e ha insegnato presso il convento francescano di Avignone dal 1324 al 1328, anno in cui ha abbandonato la città, insieme a Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo di Ockham, per i loro contrasti con papa Giovanni XXII. Lo ritroviamo presso la corte di Ludovico il Bavaio a partire dal 1329, impegnato nella polemica sulla povertà evangelica. Processato e condannato a ritrattare dalle autorità ecclesiastiche tra il 1341 e il 1343, è morto probabilmente l'anno dopo. Per i dettagli biografici, cfr. P. VIAN, *Francesco della Marca*, in *Dizionario bibliografico degli italiani*, vol. 49 (1997), in [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-della-marca_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-della-marca_(Dizionario-Biografico)/) (data di accesso: 24/08/2018); C. SCHABEL, *Francis of Marchia*, « The Stanford Encyclopedia of Philosophy », <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/francis-marchia/> (First published Mar 23, 2001; substantive revision Sep 24, 2015, data di accesso: 23/08/2018); SUAREZ–NANI, *Matière et esprit*, pp. XI–XII.

ma in atto *secundum quid*². Infatti, secondo Francesco, talune realtà che pure non possono essere considerate in atto *simpliciter*, possono però presentare certi caratteri tipici dell'attualità. La materia ne possiede cinque: essa risulta infatti un certo prodotto della creazione; inoltre, si presenta come principio necessario e ingenerabile dei processi naturali e non come un ente solamente possibile; in terzo luogo, la materia possiede già tutto l'essere che le spetta, in modo simultaneo e permanente; in quarto luogo, esattamente come la forma, si costituisce come un tutto, che antecede e ricomprende le proprie parti; infine, dato che ciò che è particolare possiede più atto di ciò che è solo universale, bisogna anche riconoscere che la materia, in quanto *signata*, è in atto rispetto a quella comune³. Ciò significa — secondo la terminologia adottata da Francesco della Marca — che la materia risulta in atto in opposizione alla producibilità, alla possibilità, all'instabilità, alla parzialità e all'universalità⁴.

Come già segnalato da Tiziana Suarez-Nani⁵, Francesco intende superare le impostazioni metafisiche segnate da una rigida corrispondenza di atto e forma da una parte e di potenza e materia dall'altra: materia, forma e composto sono tutte realtà che appartengono all'ordine della sostanza e possono essere ciascuna maggiormente in atto o in potenza rispetto all'altra secondo aspetti diversi⁶. Così, la forma, che pure determina ontologicamente la materia ed è *simpliciter* in atto, è pur sempre limitata e in qualche modo in potenza rispetto alla composizione che la farà sussistere nel tutto. E se la forma possiede una certa potenzialità, anche la materia possiederà, specularmente, una qualche attualità⁷. Inoltre, la forma è ontologicamente superiore

2. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaestiones super Metaphysicam* (= *Quaest. Met.*), N. Mariani (ed.), Edizioni del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2012, lib. 7, q. 5, art. 1, n. 17, p. 768; Id., *Reportatio A in II Sententiarum* (= *Rep. A II Sent.*), in T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. J. Etzkorn (edd.), *Francisci de Marchia Opera Philosophica et Theologica*, qq. 13–27, II,2, Leuven University Press, Leuven 2010, q. 13, art. 3, n. 40, p. 18.

3. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, art. 1, nn. 23–27, pp. 769–770.

4. Cfr. Ivi, nn. 18–22, pp. 768–769.

5. Cfr. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 14–16.

6. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaest. Met.*, lib. 7, qq. 4–5, pp. 757–770.

7. Ivi, lib. 7, q. 5, art. 1, n. 12, pp. 767–768: « Non est magis propria actualitas formae quam potentialitas materiae; sed forma non est libera ab omni potentialitate, quia quilibet forma limitata est in potentia aliquo modo; ergo similiter materia non est expers ab omni actualitate ».

alla materia *simpliciter*, in quanto le elargisce la compiuta determinazione ontologica; tuttavia, *secundum quid* la materia risulta più attuale della forma, perché questa si genera e si corrompe, come pure il composto, mentre la materia è stabile e incorruttibile, rimanendo inalterata al di sotto dei cambiamenti sostanziali⁸.

Rispetto a Pietro Aureolo, Francesco non trova quindi scorretto attribuire alla materia una certa attualità, secondo la quale risulta indipendente dalla forma, collocabile nella categoria della sostanza e capace di fungere da soggetto della generazione e della corruzione. Tuttavia, è ben chiaro che l'attualità attribuita da Francesco alla materia è diversa da quella accordatale da Scoto e dagli scotisti. Costoro hanno infatti considerato la materia come un ente in atto *simpliciter*, secondo la terminologia usata da Francesco, condizione che, dal suo punto di vista, la materia non può possedere, perché altrimenti non ci sarebbe più alcuna differenza tra l'ingresso di una qualsiasi forma accidentale in un soggetto e quello della forma sostanziale nella materia. Francesco rimarca quindi la differenza tra la materia, che è in potenza *simpliciter* e in atto solo *secundum quid*, e il soggetto, che si trova invece nella condizione ontologica speculare, risultando in atto *simpliciter* e in potenza *secundum quid*⁹.

In virtù di tale dottrina, Francesco della Marca si colloca nel panorama degli autori francescani della prima metà del XIV secolo come un originale sostenitore della posizione secondo cui la materia si configura come un ente *di per sé* puramente potenziale¹⁰. È coerentemente con questa condizione che Francesco può stabilire che

8. Ivi, lib. 7, q. 5, art. 2, n. 28, p. 770: « Forma et materia possunt considerari dupliciter: uel simpliciter, uel secundum quid; simpliciter, forma est actualior materia; materia autem secundum quid, actualior forma, nam necessarium, in quantum necessarium, est actualius possibili; materia autem prima habet esse necessarium respectu agentis naturalis, uel quia non est subicibilis corruptioni naturali, forma autem habet esse possibile quia est generabile et corruptibile; ergo materia aliquo modo est actualior forma, et ita materia non solum habet aliquid actualitatis, sed etiam aliquo modo est actualior forma ».

9. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 3, n. 40, p. 18.

10. Id., *Rep. A II Sent.*, in T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, G.J. Etzkorn (edd.), *Francisci de Marchia Opera Philosophica et Theologica*, II,3, Leuven University Press, Leuven 2012, q. 28, art. 2, n. 35, p. 13: « accipiendum materiam proprie, scilicet pro eo quod unum existens numero, nullum actum simpliciter de se habens, est in potentia ad diversos actus simpliciter, faciens cum quolibet per se unum »; Id., *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 3, n. 42, p. 19: « Potentia autem materiae excludit actum simpliciter; est enim materia in potentia ad actum simpliciter et est tantum in actu secundum quid ».

la materia non si costituisce come il soggetto immediato di alcun accidente, nemmeno della quantità indeterminata, come suggerivano invece alcuni scotisti e lo stesso Aureolo: il soggetto primo di ogni accidente è infatti sempre e solo la sostanza e non qualcuno dei suoi principi, perché la materia è ricettiva soltanto della forma sostanziale¹¹.

Nell'ottica di Francesco, però, la positività della materia, che pure va affermata senza esitazioni, non va fondata sulla sua presunta attualità *simpliciter*, come emergeva con sempre maggiore insistenza nello scotismo, né sulla potenzialità stessa, come pretendeva di fare Aureolo. Francesco intraprende una terza via: la positività della materia si radica sul fatto che essa si costituisca come principio ingenerabile e incorruttibile e che si configuri, almeno *secundum quid*, come la realtà più stabile nell'ordine delle sostanze sensibili¹².

La via intrapresa da Francesco sembra però incappare in una difficoltà, ardua da superare, che investe la possibilità stessa di applicare la coppia *simpliciter/secundum quid* alle nozioni di atto e di potenza: mentre infatti risulta ben chiaro il fatto che ciò che è in atto *simpliciter* possa risultare in potenza secondo un qualche aspetto, appare meno chiaro come un ente possa essere in potenza *simpliciter* e, contemporaneamente, in atto *secundum quid*. Infatti, in conformità con l'uso corrente delle nozioni di potenza e atto, delle due l'una: o una realtà è in atto *simpliciter* e quindi, su tale base, può esserlo *secundum quid*, oppure è in potenza *simpliciter*, ma allora non dovrebbe possedere

11. Ivi, q. 28, art. 2, n. 36, p. 14: «Principium enim substantiae est materia prima, principium autem sive subiectum quantitatis est substantia composita; et subiectum qualitatis, quantitas; et qualitas <subiectum> relationum, et etiam quantitas. Et ita principia omnium sunt eadem secundum proportionem, quia sicut se habet materia prima ad substantiam sive formam substantialem, ita substantia composita ad quantitatem, et quantitas ad qualitatem. Ipsa etiam materia prima est mediatum vel immediatum omnium principium subiectivum».

12. Oltre al già menzionato testo di Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 5, art. 2, n. 28, p. 770, la relativa superiorità della materia sulla forma e sul composto in merito alla stabilità ontologica emerge anche in Ivi, q. 4, art. 2, nn. 16–18, p. 758; Id., *Rep. A II Sent.*, q. 28, art. 2, n. 24, p. 8.; Ivi, q. 29, n. 15, p. 25. Per un'analisi di questo aspetto della dottrina di Francesco, si vedano T. SUAREZ-NANI, *Materia e forma nel commento di Francesco della Marca sul II° libro delle Sentenze: l'uomo, l'anima, l'angelo e i cieli*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 22 (2011), pp. 493–526: 502–503; Id., *Matière et esprit*, pp. 18–21; F. AMERINI, *La natura della sostanza nel commento alla Metafisica di Francesco d'Appignano*, in D. PRIORI (ed.), *Atti del IV° Convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2008, pp. 45–71: 59–62.

di per sé alcun atto, nemmeno *secundum quid*, perché altrimenti non sarebbe più in potenza *simpliciter*.

La presenza di questa difficoltà ci permette forse di comprendere perché la “terza via” intrapresa da Francesco della Marca sia rimasta piuttosto marginale all'interno del dibattito francescano del XIV secolo sulla materia, diversamente da altri elementi della sua filosofia naturale. Chi infatti vorrà associare la positività della materia ad una qualche forma di attualità, seguirà il più battuto sentiero scotista, legando così il ruolo di soggetto primo della generazione e della corruzione al possesso di quella che Francesco non poteva che classificare come attualità *simpliciter*.

5.1.2. Oltre Aristotele? L'inversione del rapporto tra materia e corrutibilità

Da quanto abbiamo visto, risulta con chiarezza il fatto che per Francesco della Marca la positività della materia emerga precisamente dalla sua capacità di fondare l'avvento della forma, permanendo stabile al di sotto di ogni divenire. A partire da questo elemento, egli sostiene che la materia non possa venire considerata come il principio di corrutibilità della sostanza corporea, come si faceva abitualmente; quindi indica, al suo posto, la forma¹³.

Possiamo certamente notare che già Duns Scoto aveva rimarcato la positività della materia enfatizzando la sua funzione di fondamento e di sostegno della forma¹⁴, ma non era certo giunto a mettere in discussione l'assunto aristotelico, secondo cui la materia si costituisce come il principio di corrutibilità della sostanza¹⁵. Sono stati piuttosto

13. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 32, art. 2, n. 18, p. 48: « Prima possibilitas sive ratio corruptionis, et principalis, est ex parte formae, non autem ex parte materiae. Quia enim forma aliqua est possibilis esse et non esse obiective, ut dictum est, ideo materia eius est possibilis esse et non esse subiective, hoc est potest esse subiectum eius et non esse subiectum, et hoc actione naturalis agentis. Ex quo sequitur quod ubicumque forma non est possibilis esse et non esse obiective, ibi materia existens sub tali forma non est possibilis esse et non esse subiective sub tali forma. Et ideo dico quod prima radix et ratio corruptionis sive corruptibilitatis rei non est materia, sed forma ipsa ».

14. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, n. 53, p. 90.

15. Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 1, n. 6, p. 5a: « Unde Aristoteles 7. *Metaph. text. com.* 22. probat quod *omne generabile habet materiam, quia omne generabile potest esse et non esse; hoc autem in unoquoque est materia; nihil ergo intrinsece esset corruptibile, si non haberet materiam differentem a forma* ». Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 7, 1032a12–23; Si vedano anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, nn. 19–20, pp. 75–76; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, qq. 8–10, n. 48, p. 168.

Egidio Romano e Gonsalvo di Spagna ad averlo fatto esplicitamente; per questi autori, infatti, la materia risulta presente in sostanze incorruttibili: i cieli, a parere di Egidio Romano¹⁶; i cieli e le sostanze spirituali, secondo Gonsalvo di Spagna¹⁷. Perciò, è chiaro che il principio di corruttibilità vada cercato altrove: secondo Egidio, esso coincide con la privazione, la quale, pur trovandosi nella materia, non si identifica però con essa¹⁸; secondo Gonsalvo, la corruttibilità dipende dal fatto di incarnare un preciso tipo di essere, intrinsecamente convertibile con il proprio relativo non essere¹⁹.

Rispetto a questi autori, l'operazione di Francesco della Marca sembra più radicale, perché egli ha preteso di *capovolgere* la relazione tra materia e forma, nel quadro della loro composizione: secondo Francesco, è la materia ad apparire come fonte e principio di stabilità della sostanza, allorché la forma risulta invece — e inesorabilmente — meno consistente, seppur più perfetta, perché sottomessa al gioco dei contrari, proprio del divenire.

Non è dunque senza motivo che un testimone coevo come Francesc Marbres (*alias* Giovanni Canonico), nelle sue *Questioni sulla Fisica*, indicasse la negazione che la materia sia il principio di corruttibilità come una tesi caratteristica di Francesco della Marca²⁰ e che una studiosa di oggi come Tiziana Suarez-Nani possa averne sottolineato la peculiarità: Francesco avrebbe prodotto, in effetti, un'inusuale fuga in avanti rispetto al paradigma aristotelico dominante del proprio tempo²¹.

16. Cfr. *Infra*, pp. 285–286.

17. Cfr. *Infra*, pp. 176–180.

18. AEGIDIUS ROMANUS, *De materia celi*, art. 2, in Id., *Super libros de anima, De materia celi, De intellectu possibili, De gradibus formarum*, Venetiis 1500, f. 90ra: «Materia secundum essentiam suam non est causa corruptionis nisi propter privationem admixtam ut patuit per Philosophum et Commentatorem in primo *Physicorum*, qui volunt quod turpitudine et femineitas et machinatio ad maleficium et ad corruptionem non competunt materie nisi per privationem. Tolle ergo privationem a materia: tollis omnis corruptionis causam».

19. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, in Id., *Quaestiones Disputatae et de Quodlibet. Ad fidem codicum mss. editae cum introductione historico-critica*, L. Amorós (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1935, pp. 208–209: «Magis tendit creatura in non esse ratione vertibilitatis, quam ratione materiae; sed non obstante quod res quantum est de se tendat in non esse ratione vertibilitatis, adhuc dicitur incorruptibilis secundum naturam: ergo sequitur, non obstante quod res habeat materiam, poterit tamen esse incorruptibilis secundum naturam. [...] [materia] secundum se non est principium corruptionis».

20. Cfr. FRANCESC MARBRES, *Quaest. Phys.*, lib. I, q. 9, f. 23Hrb–va.

21. Cfr. SUAREZ–NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 22–24.

5.2. Guglielmo di Ockham e la « singolarizzazione » della materia

Guglielmo di Ockham (1287–1347) ha dedicato alla filosofia naturale diverse opere, con ogni probabilità anteriori al 1324²², capaci di esprimere posizioni divenute cruciali, per lo sviluppo del dibattito fisico successivo²³. Non è quindi mancato, tra gli studiosi, l'interesse nei confronti dell'indagine sistematica ed articolata che egli ha svolto sulla natura della materia e sul suo rapporto con la privazione, la forma e la quantità²⁴.

5.2.1. La materia come sostanza singolare in atto

Ockham difende con decisione la tesi dell'attualità della materia, con argomenti non dissimili da quelli avanzati dagli scotisti: poiché la materia è in potenza alla forma, ma non a se stessa, essa dovrà essere considerata, almeno sotto quest'aspetto, un ente in atto²⁵.

22. Per un breve ma efficace resoconto sulla vita e sulle opere di Ockham, si può consultare P. SPADE, C. PANACCIO, *William of Ockham*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (data di accesso: 25/08/2018).

23. Si vedano al riguardo A. GHISALBERTI, *I fondamenti della filosofia della natura di Guglielmo di Ockham*, « Vita e Pensiero » 63 (1971), pp. 419–454; M. McCORD ADAMS, *William of Ockham*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987; J. BIARD, *Guillaume d'Ockham: logique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, pp. 102–116; A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden–Köln 1984; ID., *Ockham Philosophy of Nature*, in P. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 143–167.

24. Tra gli studi che si sono occupati della nozione ockhamista di materia, oltre a quelli già citati, cfr. P. DONCOEUR, *La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume Occam*, « Revue de sciences Philosophiques et Théologiques » 2 (1921), pp. 21–51; J. WEISHEIPL, *The Concept of Matter in Fourteenth Century Science*, in McMULLIN (ed. by), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, pp. 147–169; S. MASSOBRIO, *The Individuation of Matter in Ockham's Philosophy*, « Franciscan Studies » 44 (1984), pp. 197–210; A.B. WOLTER, *Ockham's Conception of Matter*, in ID., *Scotus and Ockham*, pp. 307–334; M. ROQUES, *Substance, Continue et Discretion d'après Guillaume d'Ockham*, Diss. Université François-Rabelais, Tour 2012, pp. 182–605; ID., *The Identity Conditions of Prime Matter according to William of Ockham*, « Epekeina » 6 (2015), pp. 1–16; KÖNIG–PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, pp. 173–188.

25. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Summula Philosophiae Naturalis* (= *Sum. Phil. Nat.*), in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica*, VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, lib. I, cap. 10, p. 182,37–39: « Materia est quidam actus, hoc est materia est existens in rerum natura; nec est in potentia ad omnem actum, quia non est in potentia ad se ipsam ».

Analogamente a quanto aveva fatto Landolfo Caracciolo contro Pietro Aureolo²⁶, anche Ockham ritiene che Averroè vada annoverato tra gli autori a favore della tesi, secondo cui la materia possiede un proprio *esse*, indipendente dalla forma. Infatti, quando rimarca la natura indeterminata e potenziale della materia, sostiene Ockham, Averroè si riferisce sempre all'atto elargito dalla forma, di cui la materia è intrinsecamente priva, ma non alla materia in se stessa²⁷. Laddove poi la definisce come « un ente intermedio tra il nulla e l'ente ben determinato », Averroè avrebbe semplicemente collocato l'essere della materia in una posizione superiore al nulla e inferiore a quello della sostanza individuale. Tuttavia, a ben vedere, una tale definizione non avrebbe senso, se non supponesse che la materia possieda un *esse* proprio che, per quanto imperfetto, le permetta di stare in quella posizione intermedia. In conclusione, la dottrina di Averroè appare ben più comprensibile ammettendo che la materia sia un ente in atto, piuttosto che il contrario²⁸.

Anche Ockham, come diversi scotisti, ritiene che la materia sia a pieno titolo sostanza, allontanandosi dalla prudenza di Scoto e di

26. Cfr. *Supra*, pp. 102–104.

27. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (= *Exp. in Phys.*), in V. Richter, G. Leibold (edd.), *Opera Philosophica*, IV, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, (N. Y.) 1985, lib. I, cap. 16, n. 6, pp. 177,64–178,71. Cfr. anche Ivi, cap. 14, n. 7, p. 141,16–21; Ivi, cap. 16, n. 3, p. 171,26–34; Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. I, cap. 10, p. 182, 31–44; Ivi, cap. 11, p. 188,37–40. Ockham si riferisce in particolare ad AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 69, f. 40vbL–M. Cfr. anche Id., *In Phys.*, lib. V, comm. 8, f. 213ra–rbC–D; Id., *In De an.*, lib. II, comm. 8, p. 143,98–99.

28. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. I, cap. 16, n. 7, pp. 180,37–181,50: « Notandum est secundum Commentatorem quod materia "non est demonstratum in actu, sed est quasi medium inter non esse simpliciter et esse in actu", quod non est sic intelligendum quod materia non est aliqua res determinata existens in rerum natura quia vere actualiter existit, nec est medium inter non esse simpliciter et esse in actu quasi neutra istarum sit vera "materia non est in rerum natura actualiter existens", "materia est in actu", sed est sic intelligendum quod materia non est aliquid in actu demonstratum, habens aliquam formam substantialem tamquam partem suae substantiae vel sibi coniunctam inseparabiliter. Similiter est medium inter non esse simpliciter et esse in actu, hoc est nec est simpliciter non existens in rerum natura nec est de se habens aliquam formam substantialem sibi necessario inhaerentem. Numquam tamen potest denudari ab omni forma, sed aliquando est sub una forma, aliquando sub alia ». Cfr. anche Ivi, cap. 17, n. 5, p. 192,16–25; Id., *Brevis Summa Libri Physicorum*, (= *Brevis Summa*), in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica* VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, lib. I, cap. 2, p. 19,48–54; AVERROES, *In Phys.*, lib. I, comm. 70, f. 41rbE.

Aureolo, i quali, pur da prospettive diverse, ritenevano che la materia vada ascritta al genere della sostanza solo *per reductionem*. Se la materia non fosse sostanza, non sarebbe in grado di svolgere la funzione di fondamento della generazione e della corruzione: la materia infatti esercita verso le forme sostanziali la *medesima funzione di soggetto* che la sostanza esercita nei confronti della sopravvenienza degli accidenti²⁹. L'accordo con la tradizione scotista investe anche il modo di concepire l'intelligibilità della materia. Al tipico argomento scotista, secondo cui gli uomini non hanno un'intellezione diretta della materia a causa del loro intelletto e non per un'intrinseca inintelligibilità della materia, Ockham aggiunge che per le stesse ragioni per cui il nostro intelletto non possiede una nozione semplice di materia, non la possiede nemmeno della forma sostanziale e del composto. Infatti, a suo avviso, tutte e tre queste nozioni sono derivate: solo una volta concepito l'ente singolare, l'intelletto lo riconosce come generabile e corruttibile, quindi come composto di materia e forma³⁰.

Sebbene si ponga in sintonia con lo scotismo nel considerare la materia come un'entità in atto e intelligibile di per sé, Ockham inserisce però tale dottrina in un quadro metafisico peculiare, dominato dal principio secondo cui solo ciò che è singolare è reale. Tutto ciò che, a qualsiasi titolo, si costituisce come comune, va quindi considerato come un ente di ragione. Se la sostanza è un ente singolare, materia e forma non potranno perciò che essere entità singolari, così che *questa* forma si unisca a *questa* materia, dando vita, componendosi, a *questa* sostanza³¹.

Inoltre, contro Scoto e gli scotisti, Ockham sostiene che il tutto non sia altro che la somma delle parti, di cui condivide le proprietà³²; ne conclude quindi che se il tutto è una sostanza, saranno sostanze allo

29. La differenza tra l'esser soggetto proprio della materia e quello della sostanza deriverebbe soltanto dal lato del tipo di forma che queste si trovano a ricevere: le forme sostanziali, la materia; quelle accidentali, la sostanza composta. Cfr. *Id.*, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 18, pp. 203,82–85; *ivi*, p. 204,94–99; *Id.*, *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 15, n. 8, p. 158,18–27.

30. Cfr. *Id.*, *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 16, n. 6, pp. 176,4–177,57; *Id.*, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 9, pp. 180,37–181,44; *Ivi*, lib. 1, cap. 14, pp. 194,2–195,28.

31. Cfr. *Id.*, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 8, pp. 177,29–179,65; *Ivi*, cap. 19, pp. 205,14–207,49.

32. *Id.*, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 19, pp. 205–208. Si vedano, al riguardo P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989; A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, PIMS, Toronto 1999, pp. 84–90. Sulla dottrina « mereologica » di Ockham, si vedano almeno R. CROSS, *Ockham on Part and Whole*, « Vivarium » 37 (1999), pp. 143–167; C. NORMORE, *Ockham's Metaphysics of Parts*, « The Journal of Philosophy » 103 (2006), pp. 737–754.

stesso titolo anche le sue parti essenziali³³. Un tale “isomorfismo” tra materia e sostanza permette ad Ockham di spiegare perché esistano due accezioni del termine “materia”, tali per cui con la prima, più ristretta, si intende la materia prima, quale soggetto realmente distinto della forma sostanziale e con la seconda, allargata, possa venire chiamato “materia” anche il composto di materia e forma, nel momento in cui funge da soggetto di una qualsiasi altra trasformazione³⁴.

Ci si potrebbe chiedere se, adottando una prospettiva del genere, l'unità della sostanza non venga ridotta a quella di un aggregato, derivante dall'unione di due entità già perfettamente compiute in se stesse. Ockham sembra prevenire questa difficoltà, affermando che le ragioni per cui una sostanza si distingue da un mero aggregato vanno cercate altrove: le sostanze sono composte da principi essenziali, quali la materia e la forma, che sussistono solo congiunti l'uno all'altro e non possono che occupare il medesimo luogo; gli aggregati invece sono costituiti da parti che possono sussistere autonomamente e possono trovarsi in luoghi diversi³⁵.

5.2.2. Il carattere connotativo di potenza e privazione

Una delle tesi metafisiche più note di Ockham è quella secondo cui solo la sostanza e la qualità si costituiscono come modi reali dell'essere, mentre tutte le altre categorie hanno una funzione soltanto *connotativa*: esse si limitano ad essere predicati della sostanza stessa o di una sua qualità, senza però implicare alcun perfezionamento ontologico distinto dalla sostanza o dalla qualità stessa³⁶.

33. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Sum. Phil. Nat.*, lib. I, cap. 10, p. 181,6-9: «Omnis substantia quae est in actu, est in rerum natura; sed materia est substantia, cum sit pars et principium substantiae, et illud quod est substantia non componitur nisi ex substantiis, secundum Philosophum». Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, A 6, 189a33-34.

34. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. I, cap. 15, n. 8, pp. 161,III-162,148; Id., *Brevis Summa*, lib. I, cap. 3, pp. 22,96-23,112.

35. Cfr. Id., *Sum. Phil. Nat.*, preamb., pp. 138,27-139,39; Ivi, lib. I, cap. 19, p. 206,30-38; Id., *Brevis Summa*, lib. 6, cap. 1, p. 97,85-87. Affronta esplicitamente questa questione Richard Cross, in *Ockham in Parts and Whole*, pp. 156-160.

36. Tra i diversi testi di Ockham, si vedano almeno GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quodlibet IV*, in J. C. Wey (ed.), *Opera Theologica*, IX, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1980, q. 25, p. 424,192-193; Id., *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, in G. Gál (ed.), *Opera Philosophica*, II, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1978, cap. 14, n. 10, p. 283,30-32. Tra gli studi recenti, cfr. J. BOLER, *Ockham on Difference in Category*, «Franciscan Studies» 56 (1998), pp. 97-113;

Alla luce di questo principio, Ockham sostiene che la potenza della materia non è distinta dalla materia stessa. La potenza infatti non si identifica con una qualche realtà, che si aggiunga o che specifichi l'identità della materia; l'“essere in potenza” è piuttosto un termine connotativo, che indica semplicemente l'assenza di una certa forma in ciò che funge da soggetto³⁷. Quando diciamo che “la materia è pura potenzialità” veicoliamo quindi, con tale espressione, una duplice idea: che la materia — in se stessa — non abbia un legame necessario con nessuna forma sostanziale singolarmente presa e che, correlativamente, non ci siano ragioni intrinseche che impediscano alla materia di ricevere una qualsiasi forma sostanziale³⁸.

La tesi secondo cui la potenzialità non è distinta dall'essenza della materia non rende vano, osserva Ockham, quanto vuol dire Averroè, laddove sembra invece distinguerle. La potenzialità, infatti, esprime sì la materia stessa, ma non in senso assoluto, bensì soltanto in riferimento alla forma. La potenza non è infatti un predicato della materia *primo modo*, ossia di quelli capaci di definire la materia in sé stessa; se così fosse, la materia dovrebbe venir meno all'avvento della forma. La potenza è piuttosto un « nome relativo », attraverso cui noi non diciamo la materia, bensì qualcosa della materia, in questo caso il fatto che una forma è assente in lei³⁹.

G. KLYMA, *Ockham's Semantics and Ontology of the Categories*, in SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, pp. 119–142; M. ROQUES, *La sémantique ockhamiste des catégories. Essai de reconstruction*, « Vivarium » 52 (2014), pp. 49–71.

37. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 16, n. 7, p. 181,51–59: « Quando Commentator dicit quod “accidit substantiae eius quod sit in potentia omnes formae”, non intelligit quod potentia sit aliqua res adveniens materiae sicut dicunt quidam quod est respectus informans materiam: quia non est talis res in materia cum relatio non sit aliqua talis res, sicut ostensum est alibi; similiter tunc aliquod accidens praecederet formam substantialem in materia –, sed intelligit Commentator quod vere substantia materiae est potentia et in potentia ad omnes formas, quod non est aliud quam dicere quod materia potest habere in se omnes formas ». Cfr. anche Ivi, lib. 1, cap. 18, n. 6, p. 204,15–19; Ivi, lib. 2, cap. 1, n. 5, p. 238,23–25.

38. Id., *Brevis Summa*, lib. 1, cap. 3, p. 24,142–145: « Notandum propter auctoritatem Philosophi quod non ideo dicitur materia “pura potentia” quia non sit aliquid existens in rerum natura, sed quia non habet aliquam formam substantialem inseparabilem ab ea, ideo est in potentia ad omnes formas ». Cfr. anche Id., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 16, n. 6, pp. 177,64–178, 71; Ivi, cap. 18, n. 7, pp. 206,26–44.

39. Cfr. Id., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 16, n. 7, pp. 181,60–182, 87; Ivi, lib. 2, cap. 1, n. 5, p. 238,26–44; Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 10, p. 183,62–69.

Coerentemente con ciò, Ockham afferma che anche la privazione è un semplice termine connotativo. Si tratta di una nozione particolare, capace di stare sia per la materia, sia per la forma: riferita alla materia, la privazione segnala la mancanza di una certa forma in lei; riferita alla forma, indica il fatto correlativo di non informare ancora la materia⁴⁰.

Si potrebbe osservare, come hanno fatto Pierre Alféri e Catherine König-Pralong, che una tale maniera di intendere i rapporti tra materia, potenza e privazione appaia incapace di rendere ragione di quel dinamismo interno verso la forma a cui la nozione di potenza, come pure quello di privazione, dovrebbero rinviare⁴¹. In effetti, Ockham non sembra incentrare il significato di potenza sull'attestazione di un dinamismo, quanto piuttosto sul fatto che la materia risulti indifferente alle diverse forme, instaurando con esse un rapporto contingente. Un'ulteriore conferma di ciò può essere ricavata dal fatto che Ockham, pur riconoscendo il fatto che materia e forma possiedano un appetito ad unirsi, iscritto nella loro stessa natura⁴², presenti il venire all'essere della nuova forma come la sua *induzione* nella materia da parte dell'agente naturale, piuttosto che come la sua eduazione dalla potenza stessa della materia⁴³.

40. Cfr. ID., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 16, nn. 2-4, pp. 169-173; ID., *Brevis Summa*, lib. 1, cap. 3, p. 22, 82-96; ID., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cc. 3-5, pp. 160-168; ID., *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis* (= *Quaest. Phys.*), in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica*, VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, q. 114, pp. 702, 16-703, 24; Ivi, pp. 704, 67-706, 109.

41. Riportiamo le efficaci affermazioni di Alféri e König-Pralong: « La "puissance" n'exprime rien de plus que la succession de l'existence de la matière et celle de la forme qui émerge en elle. La génération est donc dépourvue de tout mystère dynamique, elle n'est pas réellement précédée par quelque puissance ou besoin indéterminé. Elle n'est que la coexistence spatiale et temporelle d'une forme et d'une matière singulières » (ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham*, p. 91) ; « Le désir de la forme, de l'actualité la plus parfaite possible, ne traverse plus la matière et le monde matériel. La puissance se contente de signifier le caractère provisoire de tel état de faits et ses mutations possibles en d'autres séries de singuliers » (KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, pp. 181-182).

42. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 18, n. 5, pp. 200, 21-203, 129.

43. Cfr. Ivi, p. 193, 42-48; Ivi, lib. 2, cap. 2, n. 4, p. 246, 36; ID., *Quaest. Phys.*, qq. 113-114, pp. 698-706.

5.2.3. *Materia e quantità: verso una teoria corpuscolare*

Come «potenza» e «privazione», anche la quantità, non identificandosi né con la sostanza, né con una qualità, viene ridotta ad un termine connotativo, che non implica alcuna aggiunta reale rispetto alla sostanza⁴⁴. Ockham giunge quindi a sostenere che la quantità indichi la presenza *tout court* delle dimensioni nella materia, che la rendono a tutti gli effetti un'entità estesa e divisa in parti che occupano ciascuna un luogo ben determinato⁴⁵.

Ockham non manca di portare Averroè a sostegno della propria causa: definendo le dimensioni come "accidenti" della materia, non intendeva dare alla parola "accidente" il significato di forma reale, che si aggiunge estrinsecamente alla materia; l'accidentalità delle dimensioni rispetto alla materia consisterebbe piuttosto nel fatto che esse non si predicano della materia in maniera essenziale, dunque secondo il primo modo di predicazione, ma *secundo modo*, indicando cioè un particolare carattere della materia, come nel caso della potenza⁴⁶.

44. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de quantitate*, in C.A. Grassi (ed.), *Opera Theologica* X, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1986, p. 64 : « Quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate, sed aliqua quantitas est eadem realiter cum qualitate. Unde quantitas non est nisi res habens partem extra partem et habens partem distantem situ a alia, sive sit res existens circumscriptive in loco sive sit aliquid ambiens ipsum ». Cfr. anche Id., *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (Reportatio), in R. Wood, G. Gál, R. Green (edd.), *Opera Theologica* VII, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1984, q. 6, pp. 71-73; Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 12, pp. 189,32-190,49; Id., *Exp. in Phys.*, lib. 4, cap. 17, n. 11, p. 183,1-11; Id., *Quodlibet* IV, in J.C. Wey (ed.), *Opera Theologica* IX, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.), 1980, q. 23, p. 407,15-22; Id., *Summa Logicae*, in P. Boehner, G. Gál (edd.), *Opera Philosophica* I, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1974, l. 44, p. 137,135-158. Per una recente ed efficace trattazione del tema, si veda ROQUES, *Substance, Continue et Discretion*, pp. 87-111.

45. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 12, p. 190,38-46; Ivi, cap. 13, pp. 191-194; Id., *Brevis Summa*, lib. 1, cap. 1, pp. 13,84-14,99; Id., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 18, n. 7, p. 207,52-61.

46. Id., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 15, n. 9, p. 165,81-88: « Notandum quod dicit hic Commentator quod dimensiones inseparabiles a materia sunt accidentia, quod est intelligendum sic quod non praedicantur per se primo modo de materia, non quod sint aliquae res distinctae a materia inhaerentes sibi — hoc enim falsum est —, sed sicut potentia materiae dicitur accidens materiae quia non praedicatur de ea in quid nec primo modo dicendi per se, sicut inferius ostendetur, ita istae dimensiones propter consimilem modum dicuntur accidentia materiae »; Id., *Sum. Phil. Nat.*,

Il fatto che la materia sia sempre e necessariamente dimensionata, non rende però necessario, secondo Ockham, il rapporto che essa instaura con questa o quella lunghezza, larghezza o profondità. È per rendere ragione di tale contingenza che Averroè avrebbe parlato di dimensioni indeterminate ed inseparabili dalla materia, distinguendole dalle dimensioni determinate, che vengono fatte causalmente rimontare all'avvento della singola forma⁴⁷.

Se la materia si trova già divisa in parti omogenee prima dell'avvento della forma sostanziale, su che base le singole unità vengono predisposte diversamente, per essere ricettive di forme sostanziali diverse? La risposta di Ockham a tale domanda non appare univoca. Da un lato, egli sembra suggerire che ciò accade attraverso un processo di rarefazione o condensazione. Questa modalità appare facilmente armonizzabile con il principio aristotelico secondo cui vi è un sostrato comune al corrotto e al generato, senza per questo dover affermare che esiste una materia unica secondo il numero per tutte le sostanze: ogni unità materiale si costituirebbe infatti come il soggetto comune a più sostanze tra loro successive, che l'agente predispone alla ricezione di forme specificatamente diverse, variandone la densità⁴⁸. Da un altro lato, Ockham sembra però riconoscere

lib. 1, cap. 13, p. 193,55–59: « Sed forte dices quod quantitas est accidens, igitur non est materia. Dicendum quod non est accidens nisi quia est de re contingenter predicabile, et hoc vel ipsamet vel species eius — quo modo coloratum quamvis necessario praedicatur de animali, tamen quodlibet contentum sub eo contingenter praedicatur de eodem ». Cfr. anche Id., *Brevis Summa*, lib. 1, cap. 1, p. 14,96–99.

47. Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 13, p. 192,20–38: « Sed sicut distantia unius partis materiae ab alia non est alia res absoluta ab illis partibus, ita nec extensio nec quantitas seu dimensiones sunt aliae res. Et istae sunt dimensiones interminatae de quibus loquitur Commentator, quae isto modo intelligendae sunt: non quod dimensiones illae interminatae sint quaedam res non habentes terminum advenientes materiae, sed quod materia non est ex se necessario alicuius certae quantitatis, puta materia haec extensa non est ex se necessario pedalis quantitatis vel bipedalis quantitatis, sed secundum diversitatem formae est quantitatis maioris vel minoris. Sicut magis extenditur eadem materia numero quando est sub forma ignis, et minus extenditur quando est sub forma aeris, et minus quando est sub forma aquae et adhuc minus quando est sub forma terrae, et ideo sicut materia non est ex se sub ista forma nec sub illa sed quandoque sub ista et quandoque sub illa, ita materia quantum est ex se non est alicuius certae quantitatis, et per consequens ex se non est terminata termino certo, hoc est non est ex se necessario bicubita nec tricubita, et sic de aliis. Et haec est intentio Commentatoris de dimensionibus interminatis materiae ». Cfr. anche Ivi, cap. 15, p. 193,60–64.

48. Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 13, pp. 193–194,73–83: « Quando agens naturale inducit formam substantialem in materiam, prius disponit materiam condensan-

che parti di materia distinte tra di loro possano venir composte o scomposte ulteriormente, come avviene per parti diverse dell'acqua o dell'aria. Questa dinamica sarebbe resa possibile proprio dal fatto che le diverse parti di materia sono tra loro omogenee⁴⁹.

Ockham sembra così concepire la materia come un insieme finito e tendenzialmente stabile di unità materiali, che variano per la densità e per lo spazio occupato; tuttavia, tali unità possono sempre venire aggregate o ulteriormente divise, in virtù dell'azione dell'agente naturale, senza limiti prefissati. Ciò rende tale prospettiva coerente con l'anti-atomismo tipico di Aristotele, a cui Ockham stesso aderisce, secondo il quale le grandezze continue non possono venir concepite come composte di unità indivisibili⁵⁰.

L'analisi di una tale dottrina suscita certamente una questione: se tutto ciò che esiste è singolare, e se ciò che è comune appartiene alla sfera degli enti di ragione, in che senso e in che modo le singole parti hanno in comune il loro essere parti di "materia"? Ockham non ha dubbi infatti nel ritenere che esse siano omogenee e che possano venire ricondotte ad una sorta di "specie specialissima", che la ragione elabora riconoscendo il fatto che parti diverse sono simili tra loro, come accade con due parti di aria o di un qualche altro elemento⁵¹. Così, Guglielmo può affermare che quando Aristotele

do vel rarefaciendo eam, quae cum fuerit convenienter rarefacta vel condensata secundum diversitatem formae introducendae introducitur forma talis substantialis; qua forma introducta, adhuc agens tempore impeceptibili rarefacit vel condensat materiam simul cum forma usque ad terminum convenientem tali formae, et ita materia non fit maioris quantitatis vel minoris per receptionem alicuius accidenti absoluti in ea, sed per solam condensationem vel rarefactionem quae non est nisi partes materiae magis vel minus sibi invicem aporinquari, quod potest fieri per solum motum localem partium materiae, scilicet per dilatationem et contractionem partium materiae ».

49. Cfr. Id., *Summula Phil. Nat.*, lib. I, cap. 13, p. 191,10–13; Id., *Quaestiones in librum quartum Sententiarum*, q. 9, pp. 174–175; Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 3, cap. 12, pp. 288–289.

50. Cfr. Id., *Exp. in Phys.*, lib. 3, cap. 13, pp. 559–560. Vedi al riguardo GHISALBERTI, *I fondamenti*, pp. 448–454; WOLTER, *Ockham's Conceptions of Matter*, pp. 320–321, ma soprattutto ROQUES, *Substance, Continue et Discretion*, pp. 201–234.

51. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. I, cap. 18, n. 7, p. 207,53–68: « Non enim eadem est materia mea et tua, nec aliquid imaginabile idem numero est in homine et asino cum nihil extensum possit simul esse in pluribus locis; et ideo cum materia prima vere sit extensa, non poterit eadem numero esse in distinctis subiecto et loco, et ideo alia est materia diversorum. Tamen hoc non obstante illae diversae materiae sunt eiusdem speciei specialissimae, accipiendo large hoc nomen "species specialissima", et ita sunt similes, sicut quaecumque duae formae ignis et eadem

ha sostenuto che i principi della generazione e della corruzione sono tre, non intendeva dire che fossero tre di numero, ma tre secondo la *predicazione*: ogni generazione singolare si realizza sempre a partire da una certa materia, in rapporto alla privazione di una certa forma⁵². Ciò significa che “forma”, “materia” e “privazione” vanno tutti intesi come termini comuni, capaci ciascuno di raccogliere una pluralità di enti singolari, allo stesso modo in cui cose ontologicamente diverse convengono in un unico genere.

Come avremo modo di vedere meglio nel capitolo ottavo, troviamo forse, a questo riguardo, la maggiore difficoltà con cui la concezione ockhamista è chiamata a misurarsi. Se infatti l’omogeneità tra parti di materia richiamata da Ockham è *reale*, può davvero bastare un’unità soltanto predicativa per giustificarla⁵³?

Quanto abbiamo visto fino ad ora sembra già suggerire una concezione corpuscolare della materia⁵⁴ che Ockham sostiene in maniera esplicita, quando afferma che la materia va considerata come un certo tipo di *corpo*, spiegando che il termine “corpo” infatti può essere preso secondo due accezioni distinte: in un primo senso, significa la sostanza naturale, composta di materia e forma; in un secondo senso, chiamiamo “corpo” una qualsiasi entità intrinsecamente dotata di dimensioni. Sebbene la materia non possa essere “corpo” nel primo modo, lo è certamente nel secondo. Così, lo stesso Averroè, nei passaggi in cui biasimava chi concepiva la materia alla stregua di un corpo, si sarebbe riferito a chi confondeva queste due accezioni, considerando erroneamente la materia un certo “corpo” secondo la prima accezione⁵⁵. Ockham intende quindi sostenere che se le parti

materia prima potest successive esse in diversis. Et si quaeratur per quid distinguatur una materia prima ab alia cum omnis distinctio sit per formam: Dicendum est quod illae materiae primae se ipsis distinguuntur sicut duae formae aeris se ipsis distinguuntur, nec omnia quae distinguuntur distinguuntur per formas, sed quaecumque generabilia et corruptibilia non distinguuntur specie nisi per formas suas, et hoc quia materia prima est eiusdem rationis in uno et in alio ». Cfr. anche Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 12, pp. 188–191.

52. Cfr. Id., *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 14, n. 8, p. 142,24–47; Ivi, n. 9, p. 144,48–57; Ivi, n. 10, p. 146,24–29; Id., *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 8, pp. 177,8–179,65.

53. Si veda, al riguardo, quanto osserva Goddu, in *The Physisc of William Of Ockham*, pp. 89–90.

54. Si veda al riguardo ROQUES, *Substance, Continue et Discretion*, pp. 184–187.

55. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Exp. in Phys.*, lib. 1, cap. 15, n. 9, p. 165,88–98: « Et ideo quod Commentator post dicit quod peccant qui ponunt quod haec materia est corpus, intelligit quod peccant qui ponunt materiam esse corpus demonstratum

essenziali di un corpo sono corpi, allora sono indubbiamente dei corpi anche le diverse parti materiali di ogni singola sostanza⁵⁶.

Il corpuscolarismo ockhamista deriva dunque dalla convergenza di quattro elementi fondamentali: 1) l'attualità della materia; 2) l'identità tra ciò che è reale con ciò che è singolare; 3) l'isomorfismo tra tutto e parti, che spinge a "duplicare" le nozioni di corpo e di materia, capaci di supporre ora per la sostanza intera, ora per il solo principio materiale; 4) la trasformazione della quantità da accidente reale della sostanza a semplice termine, tale da denominare la sostanza stessa, connotandone direttamente l'estensione.

In virtù di questo genere di soluzioni, Ockham può certamente apparire, tra gli autori che abbiamo illustrato, quello più "moderno", se si considera l'importanza che avrà, nella nascita della scienza moderna, l'identificazione tra materia ed estensione. Marilyn McCord Adams metteva però in guardia dal compiere ingenua fughe in avanti, invitando a non confondere il significato che l'identità tra materia ed estensione possiede nella dottrina ockhamista, con il senso che tale identificazione avrà nella speculazione moderna. Ockham infatti, spiega a ragione la McCord Adams, non avrebbe modificato la concezione aristotelica corrente della materia per ridefinirla in termini quantitativi, ma avrebbe fatto piuttosto l'inverso, ossia *minuire* la quantità, per relegarla da genere ontologico a puro termine connotativo⁵⁷.

Pur condividendo quanto dice al riguardo la McCord, apprezziamo tuttavia anche il suggerimento di Calvin Normore, secondo cui

compositum ex materia et forma vel potens per se exsistere, sicut aliqui posuerunt. Illi autem qui ponunt quod materia est corpus, scilicet longum, latum et profundum, non peccant. Et de tali corporeitate loquitur Commentator quando dicit quod ista materia non denudatur a corporeitate, quia impossibile est quod sit non corpus et tamen ab omni forma substantiali denudari potest. Et propter hoc ponit Commentator quod est habens naturam recipiendi omnes dispositiones substantiales, quia ab omni dispositione substantiali denudari potest quamvis non possit denudari ab omni dispositione accidentali ».

56. Possiamo osservare che Robert Pasnau, pur rimarcando nel suo *Metaphysical Themes*, la peculiarità della dottrina ockhamista, in merito al fatto di aver concepito l'estensione come identica alla materia, sembra però lasciare in secondo piano la dimensione « corpuscolare » della dottrina di Ockham. Cfr. PASNAU, *Metaphysical Themes*, pp. 40–76.

57. Cfr. M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, vol. 2, pp. 690–695. Sul fatto che l'associazione ockhamista tra quantità e materia non conduca affatto all'idea di fare della materia l'oggetto di una scienza esatta, in senso moderno, cfr. MAIER, *Studien*, IV, pp. 397–402, Ivi, V, p. 377; GODDU, *The Physics of William of Ockham*, pp. 90–92.

la formulazione di alcuni presupposti teorici della fisica moderna ha indubbiamente subito l'influenza di elementi emergenti dal dibattito filosofico tardo-medievale. Ebbene, tra questi vi è certamente la congiunzione tra l'idea che la materia sia un ente in atto, intrinsecamente divisibile, e la riflessione sul rapporto tra il tutto e le parti, soprattutto laddove si sia teso ad identificare le proprietà delle parti con quelle possedute dal tutto⁵⁸. È precisamente su questi punti che Guglielmo di Ockham ha costruito una speculazione fisica con cui le future generazioni di maestri, non solo francescani, non hanno potuto fare a meno di misurarsi.

5.3. Walter Chatton: un modello « persuasivo » di materia

A Guglielmo di Ockham non era certo sfuggito il fatto che la dimostrazione aristotelica dell'esistenza della materia si fondasse sul principio *ex nihilo nihil fit*: è infatti per evitare di mettere il nulla alla base della generazione sostanziale che Aristotele ritiene necessario porre l'esistenza di qualcosa di preesistente e di stabile al di sotto del divenire. Tuttavia, Aristotele non avrebbe fornito una vera e propria dimostrazione di questo asserto, ma lo avrebbe assunto dialetticamente, presentandolo come il modo migliore per rendere ragione della generazione fisica⁵⁹.

Come notava opportunamente Magali Roques, questa osservazione non porta di certo Ockham a negare il valore di un tale principio⁶⁰; invece, il maestro inglese Walter Chatton (–1344), imposta l'intera riflessione sulla natura della materia, nel secondo libro del *Commento alle Sentenze*⁶¹, sulla convinzione che non sia possibile dimostrare in

58. NORMORE, *Ockham's Metaphysics on Parts*, p. 754: « Since the integral parts of the form parallel exactly the integral parts of the matter it informs, and since the matter is itself something existing in its own right, it is a very short step to the abolition of the traditional distinction between form and matter and the supposition that the properties of the parts of the composite are all properties which have the actual material parts of the composite as their subjects. And this is precisely what we find in the "modern" philosophers of the seventeenth century. Medieval mereology has provided a metaphysical foundation for early modern Physics ».

59. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Sum. Phil. Nat.*, lib. 1, cap. 1, pp. 156,38–157,53.

60. Cfr. ROQUES, *Substance, Continue et Discretion*, pp. 603–605.

61. Del *Commento alle Sentenze* di Walter Chatton possediamo due versioni: la *Reportatio*, riconducibile al 1321–23, e la *Lectura*, rimasta incomple-

maniera apodittica che esista la materia per come i filosofi l'hanno concepita, ossia quale realtà stabile e permanente nel corso della generazione sostanziale: non è infatti di per sé impossibile concepire la generazione come il passaggio da una sostanza ad un'altra, nel momento in cui quella sostanza si corrompa totalmente; prendendo l'esempio della trasmutazione del vino in aceto, si potrebbe pensare senza contraddizione che l'acquisizione dell'essere proprio da parte dell'aceto si costituisca come effetto immediato della totale corruzione del vino. In altre parole, la generazione dell'uno potrebbe coincidere immediatamente con la corruzione dell'altro, senza per questo implicare il mantenimento di un *quid* che sottostia alla successione delle forme⁶².

Il fatto che sia impossibile falsificare una tale ipotesi, non impedisce comunque di ritenere migliore la tesi secondo cui esiste un soggetto stabile al di sotto del mutamento sostanziale, ovvero quel soggetto che viene chiamato comunemente « materia ». Chatton sviluppa quest'affermazione con tre argomenti. In primo luogo, l'esistenza della materia permette di distinguere meglio la generazione dalla creazione; in secondo luogo, una causa reale deve essere tale nell'istante in cui sta esercitando il proprio ruolo di causa, perciò, appare più plausibile postulare la presenza di qualcosa — la materia — che resti stabilmente presente, nell'istante in cui si passa dal vecchio al nuovo ente. Infine, la presenza di materia appare più adatta a spiegare il divenire presso i viventi, in cui molti appaiono gli accidenti che permangono, esigendo così la permanenza di un soggetto ultimo a cui inerire⁶³.

In virtù di tali considerazioni, Chatton elabora un articolato discorso sulla natura e le proprietà della materia, che però non supera il livello della *persuasività*. A tale riguardo, egli ritiene possibile soltanto tenere un certo punto di vista, offrendo argomenti atti a mostrarne la ragionevolezza. Così, se appare plausibile ritenere che la materia esista, si potrà dire altrettanto del fatto che la materia si costituisca co-

ta, compiuta intorno al 1324. Per una presentazione aggiornata dalla vita e dell'opera di Chatton, cfr. K. RONDO, J. PELLETIER, *Walter Chatton*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/>> (data di accesso: 23/08/2018).

62. Cfr. GALTERIUS DE CHATTON, *Reportatio super Sententias. Liber II* (= *Rep. II Sent.*), J. Wey-G.J. Etzkorn (edd.), Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 2004, d. 12, q. 1, dubium 1, nn. 6-7, pp. 282,22-283,8.

63. Ivi, nn. 8-10, p. 283,11-26.

me una *res* dotata di una sua propria entità distinta dalla forma, entità che Dio potrebbe perciò far sussistere anche senza forma sostanziale⁶⁴. Con l'implicita intenzione di criticare Pietro Aureolo, Chatton vuole precisare che cosa si intenda quando si afferma che la materia è un "puro possibile". Questa espressione può essere presa secondo quattro significati. Innanzitutto, può indicare qualcosa che è in una condizione di totale potenzialità, previa al possesso di qualsiasi atto sostanziale. Chatton osserva che la materia non può trovarsi in questa condizione, perché altrimenti non potrebbe costituirsi come parte dell'intero sostanziale. Nemmeno — e si tratterebbe della seconda accezione di *purum possibile* — la materia potrebbe essere una realtà capace di trasformarsi di per sé in individui specificatamente diversi: ciò sarebbe infatti incompatibile con il suo statuto di ente che resta stabile al di sotto del divenire⁶⁵. Il terzo significato di *purum possibile* è quello che in effetti, secondo Chatton, si addice alla materia: esso è sinonimo di *res imperfecta*, su cui un agente opera, conferendo in tal modo l'essere ad una forma mutevole⁶⁶. L'ultimo significato è quello di "realtà infima". Al riguardo, Chatton ritiene che non si possa considerare *impossibile* che esista una realtà più imperfetta della materia. Dio, infatti, potrebbe senza alcuna contraddizione produrre una sostanza più imperfetta della materia⁶⁷.

Chatton chiude il discorso osservando che con *purum possibile* si potrebbe anche intendere un'entità reale, a cui però non corrisponde alcuna determinazione propria. Walter Chatton considera questa accezione — in cui è facile riconoscere un'allusione alla dottrina di Pietro Aureolo — così assurda da non volerla nemmeno trattare, considerando il farlo una semplice perdita di tempo⁶⁸. Nel seguito del nostro lavoro, avremo modo di constatare altre circostanze in cui Chatton critica severamente le dottrine del proprio confratello Aureolo⁶⁹.

64. Cfr. Ivi, dubium 2, nn. 12–14, p. 284; Ivi, dubium 4, nn. 23–27, pp. 286–287.

65. Cfr. Ivi, dubium 3, nn. 15–16, pp. 284, 26–285, 5.

66. Ivi, dubium 3, n. 7, p. 285, 6–8: «Tertio: quod sit una *res imperfecta*, per cuius transmutationem ab agente, forma transmutabilis capit novum esse; et sic est verum, nec de his tribus est magnum dubium de veritate».

67. Cfr. Ivi, nn. 18–21, pp. 285, 9–286, 7.

68. Ivi, n. 22, p. 286, 8–10: «De isto tamen dubio est una opinio, quod est entitas imprecisibilis, et ita *purum possibile*; quam pro sui irrationalitate tractare reputo laborem perditum».

69. Cfr. *Infra*, pp. 202–206.

Il maestro inglese affronta anche la questione se la materia si identifichi o meno con la privazione, presentando due opinioni a favore della loro identità: alcuni avrebbero proposto una identificazione *tout court*, altri avrebbero sostenuto che « privazione » è un termine che significa la materia per un verso e la forma per un altro⁷⁰. Gli editori della *Reportatio* hanno identificato queste due opinioni rispettivamente con quella di Aureolo e con quella di Giovanni Peckham e Roger Marston⁷¹. A noi sembra però che non si possa escludere che, nel primo caso, Chatton possa semplicemente riferirsi alla tesi platonica presa in senso generico, per come la riporta Aristotele; nel secondo caso ci pare invece di riconoscere la tesi sostenuta, proprio in quegli anni, da Guglielmo di Ockham, tesi che abbiamo incontrato poc' anzi⁷². Chatton si oppone ad entrambe le identificazioni, osservando che la nozione di « privazione » non rimanda propriamente al soggetto, ma alla forma, o meglio alla carenza di forma, e dunque esprime una certa relazione della forma con un certo soggetto. Perciò, egli conclude che la privazione non solo non si identifica con la materia, ma nemmeno esprime qualcosa che, di per sé, la riguardi⁷³.

5.4. Le dottrine non scotiste della materia: un bilancio

L'analisi delle posizioni di autori tra loro così diversi, come Francesco della Marca, Guglielmo di Ockham e Walter Chatton ci ha permesso di mettere ulteriormente in luce la pluralità di voci che ha caratterizzato il dibattito francescano sulla materia nella prima parte del

70. Cfr. GALTERIUS DE CHATTON, *Rep. II Sent.*, d. 12, q. 1, dubium 5, nn. 28–29, pp. 287,25–288,2.

71. Cfr. Ivi, note 10–11.

72. Cfr. *Supra*, p. 154.

73. GALTERIUS DE CHATTON, *Rep. II Sent.*, d. 12, q. 1, dubium 5, nn. 30 e 36, pp. 288,4–10 e 289,1–5: « Contra: quod non significet subiectum sed carentiam formae, id est inhaerentiam formae negative. Et qui dicit quod inhaerentia non est respectus, habet consequenter dicere. Arguo sic, sicut alias in I libro, ubi istam conclusionem improbavi "contradictoria significant idem, ergo albedo et non-albedo significant idem"; sed albedo significat formam et non ipsum subiectum, ergo similiter non-albedo, negative tamen. [...] Item, si privatio non esset ipsa materia sed aliud, aut ergo totum in tota materia, et ita extenderetur, etc. — Dico quod quando forma inest, inhaerentia extenditur; sed quando non inest, tunc privatio significat inhaerentiam formae non extendi ».

XIV secolo, una pluralità che si è comunque sviluppata intorno ad un indiscusso denominatore comune: la “positività” della materia.

Ad unire idealmente tra loro gli autori trattati in questo capitolo abbiamo posto come criterio quella di una certa autonomia e peculiarità, tanto rispetto alla linea scotista, quanto alla posizione di Pietro Aureolo. In tal senso, abbiamo rintracciato l'originalità di Francesco della Marca in due elementi fondamentali: il modo in cui ha stabilito il rapporto tra potenzialità e attualità della materia e l'aver affrancato la materia dall'essere considerata il principio di corruttibilità della sostanza, indicando al suo posto la forma. Il tratto distintivo della posizione di Guglielmo di Ockham è riscontrabile nell'adozione di una concezione esplicitamente corpuscolare della materia, basata sull'identificazione di materia e quantità. La peculiarità dell'approccio sviluppato da Walter Chatton sta invece nell'aver posto sul piano della sola persuasività l'intero discorso filosofico sulla materia.

Non vi è dubbio che l'assunzione sempre più consolidata della tesi secondo cui la materia è un'entità positiva, dotata di una propria attualità spinga la ricerca fisico-metafisica di quel tempo a svilupparsi secondo due linee fondamentali: 1) ripensare a fondo il modo in cui la materia si costituisce come parte della sostanza; 2) ridefinire su nuove basi la relazione tra materia e quantità. Quanto Joel Biard ha notato — ossia che la determinazione del corretto rapporto tra sostanza, materia e quantità occuperà un posto centrale, nel dibattito fisico-metafisico tra il XIV e il XVII secolo⁷⁴ — non ci pare affatto senza relazione con quanto è emerso, fino ad ora, in queste nostre pagine.

74. BĪARD, *Guillaume d'Ockham*, p. 108 : « Ce qui importe en l'occurrence, c'est plus la problématique qui s'installe que la vérité de telle ou telle position : l'ensemble participe à une réflexion d'ensemble sur substance, matière et quantité, qui se poursuivra tout au long du XIV^e siècle et aura des prolongements jusqu'au XVII^e ».

PARTE II

MATERIA E SPIRITO

Tra Gonsalvo di Spagna e Guglielmo di Ware

Duns Scoto e l'ilemorfismo universale

6.1. Premessa

Il cosiddetto “ilemorfismo universale” appare come una delle dottrine più caratteristiche della scuola francescana del XIII secolo. Essa prende le mosse dalla considerazione secondo cui le creature si differenziano dal Creatore perché sono composte: solo Dio può essere concepito come assolutamente “semplice”, ossia scevro da ogni potenzialità e, dunque, da ogni limitatezza; dato che i principi essenziali di un composto sostanziale sono la materia e la forma, allora si dovrà concludere che tutte le sostanze create sono costituite da tali principi, sia quelle sensibili, sia quelle spirituali.

Secondo questa prospettiva, la materia non si riduce a componente delle sostanze sensibili, ma va concepita come un principio metafisico comune a tutte le sostanze, senza il quale l'ente non potrebbe costituirsi come un individuo particolare, ricettivo e composto di potenza e atto¹. Emblematicamente, Bonaventura sosteneva che anche l'angelo e l'anima umana possiedono un principio formale

1. La bibliografia circa l'ilemorfismo universale nel XIII secolo è piuttosto vasta. Ci limitiamo qui a ricordare alcuni studi particolarmente significativi: E. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Druck von G. Tesch, Breslau 1930; O. LOTTIN, *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, « Revue Néoscholastique de Philosophie » 34 (1932), pp. 21–41; P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez Saint Bonaventure*, Saint François, Montréal 1936; ZAVALLONI, Richard de Mediavilla, pp. 303–381; P. BISSELS, *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, « Franziskanische Studien » 38 (1956), pp. 241–295; B. MARTEL, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Institut d'Études Médiévales–Vrin, Montreal–Paris 1968, pp. 58–79; PÉREZ–ESTÉVEZ, *La materia*, pp. 163–462; M.B. SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter in the late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*. A Dissertation, Catholic University of America, Washington D.C. 2010.

che determina il loro essere, e uno materiale che lo riceve in maniera particolare².

Secondo una diffusa immagine storiografica, l'ilemorfismo universale avrebbe goduto di un credito pressoché unanime tra gli autori francescani nella seconda metà del XIII secolo³, credito che però si sarebbe sostanzialmente esaurito già agli inizi del XIV secolo. A Duns Scoto è stato attribuito un ruolo chiave nella determinazione di questo processo. Egli infatti non ha più supportato la causa dell'ilemorfismo universale, disinteressandosene del tutto nelle opere maggiori: data la grande influenza che il pensiero di Scoto ha esercitato sugli altri maestri francescani fin dai primissimi anni del XIV secolo, un tale atteggiamento avrebbe impresso un irreversibile cambio di direzione⁴.

Osservando con attenzione il dibattito filosofico e teologico della prima metà del XIV secolo, si dovrebbe certamente riconoscere che la soluzione ilemorfica non fosse più quella maggioritaria, nemmeno tra i maestri francescani; questo veniva già attestato anche da alcuni protagonisti, come Duns Scoto e Pietro Aureolo. Tuttavia, sarebbe un errore credere che dopo Scoto la questione se l'anima umana e l'angelo siano composti di materia e forma sia stata fatta semplicemente cadere⁵.

2. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 17, art. 1, q. 2, *fundamentum* 4, p. 414: « Omne creatum, cui debetur propria operatio, habet haec duo diversa, scilicet *quod agit* et *quo agit*; sed animae secundum se consideratae debetur propria operatio: ergo videtur, quod non *solum* sit forma, quia, si pure forma esset, tunc ageret se ipsa: ergo habet aliquid de materia »; Ivi, pp. 414–415: « Anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale* a quo habet *esse* ».

3. Possiamo condividere nella sostanza la ricostruzione offerta da Benoît Martel, secondo il quale a catalizzare l'assenso dei francescani sulla tesi dell'ilemorfismo universale è stata l'esigenza di reagire all'interpretazione della psicologia di Aristotele avanzata da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, che si basava sostanzialmente sul pensiero di Averroè. Cfr. MARTEL, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, pp. 59–60.

4. Si vedano al riguardo ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla*, p. 305; SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, p. 427.

5. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in tertium librum Sententiarum*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 21 (*Distinctiones* 18–40), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2004, d. 22, q. unica, n. 42, p. 83; PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, p. 58bE.

Nei due capitoli che seguiranno, cercheremo quindi di ricostruire, almeno nelle sue linee essenziali, il prisma di soluzioni che si è generato all'interno dell'ordine francescano nelle prime decadi del XIV secolo su questo tema. In questo capitolo, ci concentreremo sulla figura di Duns Scoto, mostrando come, nell'arco della sua produzione, egli si sia misurato in particolare con le soluzioni di Gonsalvo di Spagna e di Guglielmo di Ware. Nel capitolo successivo, getteremo invece uno sguardo d'insieme sulle diverse prospettive che nei decenni immediatamente successivi alla morte di Scoto hanno caratterizzano il dibattito francescano sull'argomento.

6.2. Duns Scoto e l'ilemorfismo universale: quale rapporto?

Sebbene gli studiosi siano d'accordo nel considerare decisiva l'influenza di Scoto sugli sviluppi della successiva discussione sull'ilemorfismo universale, l'accordo viene meno quando si cerca di stabilire che cosa Scoto ne abbia effettivamente pensato.

Secondo Hubert Klug, Erich Kleineidam e, in tempi più recenti, Simona Massobrio e Antoine Vos, Scoto avrebbe chiaramente difeso la tesi della semplicità e immaterialità dell'angelo e dell'anima umana, allontanandosi chiaramente dalla prospettiva fino ad allora maggioritaria tra i francescani⁶. Parthenius Minges e Hieronymus Spettmann sostenevano invece che Scoto non avesse affatto smesso di considerare le sostanze spirituali come composte ilemorficamente⁷. Qualcosa di simile credevano anche un tomista come Reginald Garrigou-Lagrange e uno scotista come Diomede Scaramuzzi, secondo i quali Scoto, pur concependo le sostanze spirituali come prive della materia corporea, continuava pur sempre a ritenerle dotate di

6. Cfr. H. KLUG, *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes de Duns Scotus*, « Franziskanische Studien » 3 (1916), pp. 400–403; KLEINEIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung*, pp. 91–92; MASSOBRIO, *Aristotelian Matter*, pp. 284–296; A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, p. 402.

7. Cfr. P. MINGES, *Über die sogenannte geistige Materie der Franziskanischer Schule*, « Franziskanische Studien » II (1924), pp. 229–236; ID., *Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, 2 voll., Ex Typographia Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1930, vol. I, pp. 45–48; SPETTMANN, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware*, pp. 42–43.

un certo principio “materiale”⁸. Su un’analoga linea, si è mosso più recentemente anche Antonio Pérez–Estévez, basandosi sostanzialmente su un passaggio dei *Reportata Parisiensia* in cui Scoto rifiuta di considerare l’immaterialità come il carattere distintivo della natura spirituale⁹.

Più sfumato appariva, invece, il giudizio di Dorothea Elizabeth Sharp: Scoto avrebbe chiaramente escluso dalla costituzione ontologica degli angeli e dell’anima umana la materia corporea, ma avrebbe lasciato indeterminata la questione se tali sostanze ne possedessero una non corporea¹⁰. Michael Sullivan, infine, ha posto l’accento sullo scarso interesse mostrato da Scoto nei confronti dell’ilemorfismo universale, trasmettendo così ai posteri, in maniera potente, l’idea che una tale dottrina non fosse affatto necessaria per parlare delle sostanze spirituali¹¹.

A nostro avviso, la mancanza di accordo tra gli studiosi deriva da tre difficoltà essenziali. La prima consiste nel fatto che Scoto non sembra difendere sempre la medesima posizione nell’arco della propria carriera. Le *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, che risalgono verosimilmente agli anni Novanta del XIII secolo, presentano ancora una difesa dell’ilemorfismo universale, secondo una versione vicina a quella di Gonsalvo di Spagna¹², mentre le altre opere

8. R. GARRIGOU–LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris 1950³, pp. 259–260; D. SCARAMUZZI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d’Italia con una introduzione su la vera fisionomia dello scotismo*, Collegio S. Antonio–Desclée & C., Roma 1927, p. 17. Si tenga anche presente che tali giudizi risentono dell’attribuzione a Scoto delle questioni *De rerum principio*, in cui l’ilemorfismo universale viene difeso con espliciti riferimenti ad Avicenna. Quest’opera è stata considerata spuria nelle prime decadi del XX secolo, attribuita quindi a Vitale du Four e, più recentemente, a Egidio Romano. Per una sintetica ricostruzione di questo percorso di attribuzioni, cfr. C. A. LÉRTORA MENDOZA, *Escoto y el ilemorfismo aristotélico: cuestiones metolológicas*, in SILEO (a cura di), *Via Scoti*, p. 774, nota 24.

9. Cfr. PÉREZ–ESTÉVEZ, *La materia*, p. 386; IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 12, p. 20. Torneremo più avanti su questo passaggio: cfr. *Infra*, pp. 189–190.

10. Cfr. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford*, pp. 295, 317–319, 343–344.

11. Cfr. SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 397–398 e 426–427. Sull’autenticità e la datazione di quest’opera, si veda *Introduction to B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super secundum et tertium De anima* (= *Quaest. de an.*), in C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 5, The Catholic University of America Press – The Franciscan Institute, Washington, D.C.–St. Bonaventure (N.Y.) 2006, pp. 121*–143*.

12. Per un’analisi delle trattazioni parallele di Gonsalvo e Scoto, si veda SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 402–415.

contengono passaggi che vanno piuttosto nella direzione opposta¹³. La seconda difficoltà sta nella necessità di doversi basare su quanto Scoto ha affermato incidentalmente trattando altre tematiche, dato che nelle opere mature non troviamo nessuna specifica questione dedicata all'ilemorfismo universale. La terza difficoltà è quella già messa in evidenza dalla Sharp: laddove definisce l'anima o l'angelo come "immateriali", Scoto esclude chiaramente dalla loro composizione la materia corporea, ma questo non significa ancora che abbia escluso anche la presenza di un eventuale principio "materiale", che stia a fondamento della loro ricettività e finitezza.

A noi sembra che all'interno del dibattito storiografico, per ragioni che stiamo per mettere in evidenza, non sia stata adeguatamente presa in considerazione l'ipotesi che Scoto, su questo argomento, possa avere sostenuto opinioni diverse in momenti diversi della propria carriera. In queste pagine cercheremo infatti di mostrare che Scoto ha assunto inizialmente una posizione favorevole all'ilemorfismo universale, che successivamente ha abbandonato. Un tale cambiamento sembra corrispondere alla diversa ispirazione che egli avrebbe tratto prima da Gonsalvo di Spagna, convinto difensore dell'ilemorfismo universale, poi da Guglielmo di Ware, maestro inglese che, tra i francescani, si distingueva precisamente per la sua presa di posizione a favore della semplicità delle sostanze spirituali.

6.3. La posizione di Duns Scoto nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*

Nella questione 15 di quelle *super secundum et tertium De anima*, Scoto si chiede se l'intelletto sia o meno immateriale. La soluzione che egli intende offrire consta di due parti: nella prima, egli si misura dialetticamente con gli argomenti di chi si oppone all'attribuzione della materia alle sostanze spirituali¹⁴; nella seconda parte, stabilisce

13. Cfr. in particolare IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber Secundus*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 7 (*Distinctiones* 1–3), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973, d. 3, pars 1, q. 7, n. 230, pp. 501–502; Id., *Quaestiones Quodlibetales*, in L. Wadding (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 25, Vivès, Paris 1895, IX n. 21, p. 392b; Id., *Rep. Par.*, II, d. 16, q. unica, p. 70a–b; Ivi, III, d. 22, q. unica, n. 14, p. 427a. Cfr. anche Id., *Lectura*, III, d. 22, q. unica, n. 48, p. 86.

14. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, nn. 10–24, pp. 131–135.

che se si accetta che l'angelo e l'anima siano dotati di materia, allora si dovrà anche ammettere che una tale materia sia della stessa *ratio* di quella che si trova in tutti gli altri enti¹⁵.

Nella prima parte, Scoto intende mostrare che chi nega l'esistenza della materia nelle sostanze spirituali accetta però alcune tesi che, a rigore, dovrebbero implicarla. Infatti, chi opta per l'immaterialità dello spirito identifica in ogni caso il principio di individuazione con la materia e ritiene che le anime siano identiche secondo la specie, ma diverse secondo il numero, rimanendo tali anche dopo la separazione dal corpo. Perciò, conclude Scoto, appare contraddittorio sostenere queste tesi e, nello stesso tempo, dire che l'anima è immateriale¹⁶. Ad un'analoga conclusione si giunge partendo dall'idea secondo cui non è l'anima per il corpo, ma l'inverso: se si accetta questo principio, allora si dovrà ammettere che l'individuazione dell'anima non può dipendere dalla materia corporea, ma da una materia che svolga questa funzione a livello schiettamente spirituale¹⁷.

A questo gruppo di argomenti, basato sull'individuazione, Scoto ne aggiunge altri, il primo dei quali concerne il fatto che la materia è qualcosa di ingenerabile e incorruttibile. In virtù del possesso di una proprietà di questo tipo, si dovrebbe riconoscere che la materia è ben più prossima alle sostanze spirituali, ingenerabili e incorruttibili anch'esse, che ai corpi generabili e corruttibili. Perciò, dovrebbe essere più facile concepire come dotate di materia le sostanze spirituali,

15. Cfr. Ivi, nn. 25–38, pp. 135–141.

16. Cfr. Ivi, n. 10, p. 131,8–16. Tra gli autori a cui Scoto potrebbe riferirsi, è facile pensare a Tommaso d'Aquino e a Goffredo di Fontaines. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia* (= *De ente*), in *Fraterum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, cap. 2, p. 371,67–84; Id., *QD De ver.*, q. 2, art. 6, ad 1, p. 66,96–117; Ivi, q. 10, art. 5, *resp.*, pp. 308,42–309,57; Id., *S. Theol.*, I, q. 85, art. 1, ad 2, p. 331; Ivi, q. 119, art. 1, *resp.*, p. 571; Id., *In libros Aristotelis De caelo et mundo Expositio*, in *Fraterum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita*, t. 3, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1886, lib. 1, cap. 9, lect. 19, n. 4, p. 77; GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VII*, in *Les Quodlibet Cinq, Six et Sept de Godefroid de Fontaines*, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1914, q. 5, *corpus*, pp. 323–324. Scoto sembra richiamare anche ARISTOTELES, *Metaphysica*, Λ 8, 1074a32–36.

17. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, nn. 11–18, pp. 131–133. Un'analoga osservazione si trova già in Guglielmo de la Mare: cfr. GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 8, pars 2, q. 3, *resp.*, p. 129,36–41. Un facile riferimento dialettico può essere riconosciuto in Tommaso d'Aquino: THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 76, art. 5, *resp.*, pp. 227–228.

piuttosto che i corpi¹⁸. Inoltre, la materia ha la natura di soggetto ed è per la sua presenza che la sostanza si costituisce, a sua volta, come il soggetto dei propri accidenti. Dato che l'angelo e l'anima umana non si identificano con i propri atti di intelligenza e di volontà, ciò significa che tali atti sono per loro degli accidenti. Ciò implica allora che tali entità siano dei soggetti; perciò dovranno essere dotate di un principio materiale, che consenta loro di esserlo¹⁹.

Scoto osserva anche che tutti gli enti che rientrano nel genere della sostanza devono essere composti dai medesimi principi essenziali. Ebbene, i principi più comuni delle sostanze sono l'atto, a cui corrisponde la forma, e la potenza, a cui corrisponde la materia. Se quindi angeli e anime sono sostanze — e sostanze composte — allora non potranno che essere costituite da materia e forma²⁰. Infine, l'anima e l'angelo possono patire: demoni e anime dannate sono infatti sottoposti ai supplizi dell'inferno. Essi attingono dunque, a loro modo, al fondamento ultimo della passività, che è precisamente la materia²¹.

Dopo aver stabilito che coloro i quali considerano le sostanze spirituali individuate, composte, passibili e soggetti d'accidenti, per coerenza dovrebbero ritenerle dotate di materia, Scoto osserva che *nel caso in cui* gli angeli e l'anima umana possiedano materia, *allora* essa non potrà che essere della medesima natura di quella presente nelle sostanze corporee²²: la passività, la potenzialità e la ricettività delle diverse sostanze si strutturano infatti secondo un certo ordine, di cui la materia rappresenta il fondamento ultimo; perciò, se esiste un unico ordine che va dall'atto primo alla materia prima, allora esisterà

18. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 19, p. 133.

19. Cfr. *Ibidem*.

20. Cfr. Ivi, n. 20, p. 134. Si tratta di un argomento utilizzato da diversi maestri francescani del XIII secolo. Cfr. ALEXANDER HALENSIS (ALIAS SUMMA HALENSIS), *Summa Theologica. Liber Primus*, PP. Collegi S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, pars. 2, inq. 1, tract. un., q. 2, cap. 3, art. 3, *solutio*, p. 505; IOANNES PECHAM, *In I Sent.*, q. 25, *corpus*, Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. G 4854, trascritto da Spettmann in *Id.*, *Quaestiones tractantes de anima*, H. Spettmann (ed.), Aschendorff, Münster 1918, p. 186; MATHEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima*, A.J. Gondras (ed.), Vrin, Paris 1961, q. 10, p. 169. Cfr. SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, p. 159.

21. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 21, p. 134.

22. Ivi, n. 25, p. 135: «Dicendum est ad quaestionem quod si in anima vel angelo est materia, quod est eiusdem rationis cum materia corporalium».

anche un unico fondamento materiale comune, a cui i diversi tipi di sostanza si rapportano, ciascuno a suo modo²³.

Nelle sue celebri annotazioni alle *Quaestiones super De anima*, lo scotista Ugo Cavello (Hugh MacCaughwell, 1575–1626) osservava che Scoto, parlando in questo modo, mostra di non aver assunto l'ilemorfismo universale come dottrina personale, presentandola piuttosto come una tesi a cui dovrebbe aderire chi sostiene le posizioni di Aristotele e di Tommaso d'Aquino²⁴. Questa interpretazione ha avuto fortuna anche in tempi più recenti²⁵ e la si ritrova adottata, in qualche modo, anche dagli editori del testo critico delle *Quaestiones*, i quali hanno sostenuto che nella questione 15 Scoto fa risuonare gli elementi tipici del dibattito tipico del *milieu* francescano della fine degli anni Ottanta. Se dunque si accetta che nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima* una posizione vera e propria a favore dell'ilemorfismo universale non c'è, l'impressione di un forte scarto tra quanto emerge in quest'opera e quanto si trova negli altri scritti di Scoto si riduce drasticamente²⁶.

23. Ivi, n. 27, p. 136: « In linea praedicamentali est unus processus a primo ad ultimum, quorum quodlibet est tantum unum, sicut unius lineae sunt duo termini tantum, quorum quilibet est unus tantum; sed termini lineae praedicamentalis et contentorum in ea sunt actus primus et materia prima; igitur, cum sit una linea, erit una materia tantum. Si non, essent duo principia potentialia, et duo ordines entium super illa fundati ».

24. HUGO CAVELLUS, *Annotationes ad q. 15, conclusio 1*, in L. Wadding (ed.), *B. Duns Scoti Opera omnia*, t. 3, ed. Vivès, Paris 1891, p. 559: « Doctor non ponit hanc conclusionem ut suam, sed tantum ait probabiliter deduci ex fundamentis Philosophi et Divi Thomae ».

25. Studiosi come Ephrem Longpré, Prospero Stella, e Michael Sullivan hanno in effetti ripresentato in buona sostanza la lettura di Cavello: cfr. LONGPRÉ, *La philosophie de Duns Scot*, p. 265; STELLA, *L'ilemorfismo di G. Duns Scot*, pp. 91–100; SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 420–422. Camille Bérubé, invece, riteneva che proprio il modo in cui nelle *Quaestiones in secundum et tertium De anima* viene presentata la dottrina dell'ilemorfismo universale fosse uno dei segnali di inautenticità dell'opera. Cfr. C. BÉRUBÉ, *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot*, Presses de l'Université de Montréal–Presses Universitaires de France, Montréal–Paris 1964, p. 224.

26. Così si esprimono gli editori del testo: « In the actual solution to the question, which begins at n. 25 with the words “Dicendum ad quaestionem quod si in anima et angelo est materia, quod est eiusdem rationis cum materia corporalium”, Scotus is not taking a straightforward position on the question but is instead insisting on the unity of matter as an ontological principle. In this regard, he is siding with such figures as William de la Mare against such thinkers as John on the nature of matter. The solution to this question, accordingly, does not provide very strong textual

È difficile negare che Scoto, impostando la soluzione nel modo che abbiamo osservato, appaia ben lontano dallo zelo verso l'ilemorfismo universale esibito dai principali maestri francescani della seconda metà del XIII secolo. Ciò non toglie, però, che nelle *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, egli abbia preso a tutti gli effetti una posizione, e che tale posizione sia a favore dell'ilemorfismo universale. Per lo meno su questo aspetto, ci sembra avesse ragione Mingès, quando sosteneva che nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima* Scoto difende indubbiamente la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, se non altro per il fatto di presentare questa tesi come migliore di quella contraria²⁷.

Questa medesima conclusione trova una ulteriore conferma dal fatto che questo testo di Scoto è davvero molto simile, come struttura e come scelta di argomenti, alla *Quaestio XI* disputata da Gonsalvo di Spagna nel 1303-1304²⁸. Perciò, sarebbe curioso attribuire un'intenzione diversa a due testi tanto simili²⁹. Ebbene, in quell'occasione, Gonsalvo si presenta come lo strenuo difensore di una precisa versione dell'ilemorfismo universale, versione che, come stiamo per vedere, implica una radicale messa in crisi della nozione di "materia spirituale".

grounds for alleging doctrinal inconsistencies between the *Quaestiones* and the rest of Scotus' writings » (*Introduction to IOANNES DUNS SCOTUS, Quaest. de an.*, p. 127*).

27. Cfr. MINGÈS, *Ioannis Duns Scoti Doctrina*, vol. I, p. 46. Il nostro disaccordo con Mingès comincia laddove egli crede di ritrovare questa medesima posizione anche nelle altre opere.

28. Cfr. AMORÓS, *Préface à Gonsalvi Hispani Quaestiones Disputatae et de Quolibet*, p. lxxvi; MARTEL, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, pp. 63 e 79; SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 398-422; *Introduction to IOANNES DUNS SCOTUS, Quaest. de an.*, pp. 124*-127*.

29. Il fatto che la trattazione di Gonsalvo appaia più articolata e più ampia fornisce l'impressione che sia stato Scoto a riprendere, a sintetizzare e riportare in maniera abbreviata quanto invece sosteneva con energia e con zelo Gonsalvo di Spagna. Tuttavia, una tale impressione si scontra con un dato pressoché certo, ossia che il testo di Gonsalvo, sia successivo a quello di Scoto. Secondo Sullivan, si può però tenere presente il fatto che Gonsalvo abbia certamente commentato le *Sentenze* negli anni Novanta del secolo precedente; perciò può avere elaborato in quell'occasione gli argomenti che Scoto avrebbe ripreso e che lui stesso avrebbe poi ripresentato nella *Quaestio XI* del 1303-1304. Cfr. SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 416-423. Per quanto convincente, quella di Sullivan resta un'ipotesi che non può beneficiare di riscontri risolutivi, dato che il *Commento alle Sentenze* di Gonsalvo è andato perduto.

6.4. Ilemorfismo universale senza materia spirituale: Gonsalvo di Spagna, Duns Scoto e oltre

Come in quella di Scoto appena esaminata, anche nella trattazione di Gonsalvo di Spagna (ca 1255–1313) l'ilemorfismo universale trova la propria forza nel ruolo riconosciuto alla materia nell'individuazione³⁰, nel fatto che materia e forma sono i principi costitutivi della sostanza³¹, nel riconoscimento della materia come principio che rende la sostanza "soggetto"³², nella constatazione che anche le sostanze spirituali possono patire, essendo soggette alle pene infernali³³. Anche Gonsalvo osserva che l'ingenerabilità e l'incorruttibilità rendono la materia più prossima alle sostanze spirituali che ai corpi³⁴ e sostiene che vi sia un'unica *ratio materiae* tra la materia dei corpi e quella delle sostanze spirituali³⁵.

Oltre che sul piano dei contenuti, possiamo trovare reciproche corrispondenze tra i due testi anche sul piano della strategia: come per lo Scoto autore delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, anche per Gonsalvo la miglior difesa dell'ilemorfismo universale passa in prima istanza dalla messa in luce dell'inconsistenza delle argomentazioni a sostegno della posizione opposta³⁶. L'esordio stesso della soluzione della sua *Quaestio XI* ricorda da vicino quello della questione 15 di Scoto: quest'ultimo introduceva la propria *solutio* dicendo che l'anima è « probabilmente » dotata di materia e Gonsalvo segnalando la necessità di determinare le diverse opinioni sull'argomento, per scegliere quella « più probabile »³⁷.

Questo elemento è particolarmente significativo perché nessuno penserebbe, come si è fatto per Scoto, che Gonsalvo definisca la pro-

30. Cfr. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, pp. 215–216.

31. Cfr. Ivi, p. 214.

32. Cfr. Ivi, pp. 214–215.

33. Cfr. Ivi, p. 217.

34. Come abbiamo già visto, era articolando proprio questo argomento che Scoto giungeva a sostenere che la forma è principio della corruzione dell'ente, ben più di quanto non lo sia la materia. Cfr. *Supra*, pp. 172–173.

35. Cfr. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, pp. 219–221.

36. Cfr. Ivi, pp. 204–213.

37. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, p. 200: « Primo, recitandae sunt opiniones circa hanc quaestionem, ut eligatur quae magis probabilis videtur ». IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 10, p. 131: « Respondeo quod probabiliter potest dici quod in anima est materia ».

pria dottrina come « più probabile » perché la ritenga non pienamente dimostrabile. Al contrario, come osserva Benoît Martel, il testo di Gonsalvo è testimone proprio del fatto che l'ilemorfismo universale venisse ancora energicamente difeso, a cavallo tra i due secoli³⁸. Piuttosto, ci sembra che Gonsalvo, dicendo che l'ilemorfismo universale è « più probabile », intenda dire che è « più convincente » della tesi opposta³⁹. La nozione di probabilità qui evocata sembra avere piuttosto un valore *comparativo*, costituendosi come termine per indicare la maggior forza di una tesi rispetto ad altre. Questo emerge ancora più chiaramente laddove Gonsalvo, introducendo la dottrina dell'ilemorfismo universale, dichiara che ne esistono due versioni: quella secondo cui bisogna riconoscere che esistono tipi diversi di materia, a seconda del tipo di sostanza che vanno a costituire⁴⁰, e quella per la quale esiste un'unica *ratio materiae* per tutte le creature, corruttibili e incorruttibili. Tra le due versioni, egli definisce la seconda come « più probabile », tesi che poi difende senza esitazioni⁴¹.

Un'analoga curvatura semantica del termine *probabilis* sembra trovarsi anche all'esordio della questione 15 di Duns Scoto: affermando che l'anima umana è « probabilmente » dotata di materia, Scoto sembra in effetti preannunciare la natura comparativa della prima parte, in cui intende mostrare che l'ilemorfismo delle sostanze spirituali è *più convincente* della dottrina dell'immaterialità dell'anima.

Tuttavia, mentre Gonsalvo indica non solo questa dottrina come migliore di quella dell'immaterialità, ma pretende poi di difenderne la verità in maniera apodittica, Scoto non compie questo passo ulteriore,

38. Cfr. MARTEL, *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, p. 79.

39. Cfr. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, pp. 219–221.

40. Cfr. *Summa Halensis*, II, inq. 3, tr. I, q. I, cap. 2, ad I, p. 310; RICHARDUS DE MEDIIVILLA, *In II Sent.*, d. 12, art. I, qq. 8–9, pp. 150a–162[!]; ID., *Quaestiones disputatae* in ID., *Questions Disputées*, t. I, Introduction, édition critique et traduction par A. Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2012, q. 6, art. 4, pp. 244–260; PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 16, ad 13–14, pp. 349–350; GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in Secundum librum Sententiarum*, H. Kraml (ed.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995, qq. 2–3, pp. 50–56.

41. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, p. 204: « *Opinio tertia materiam extendit in omnibus entibus, quae ponit quod omne creatum est materia aut materia habens, ita quod materia sit tam in rebus corporalibus quam in incorporeis, tam in corporeis, quam in incorporeis creatis. Sed de numero istam opinionem tenentium quidam dicunt quod materia est alterius rationis in isto triplici gradu entium propter eorum intransmutabilitatem ab invicem; quidam vero quod in omnibus sit unius rationis et eiusdem, quae videtur mihi probabilior* ».

dando l'impressione di non voler andare oltre una difesa di tipo dialettico. Non ci sorprende allora che uno scotista come Pietro di Aquila, qualche decennio dopo, si impegnerà a difendere la tesi della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, sospendendo però il giudizio sulla sua apoditticità⁴².

Nelle opere successive, Scoto non fornirà più questo tipo di indicazioni, né alcun altro elemento che possa indurre ad optare per l'ilemorfismo universale. Come stiamo per vedere, egli esibirà piuttosto la convinzione contraria: sebbene nelle sostanze spirituali create vada riconosciuta una qualche composizione, essa non potrà essere ricondotta né propriamente, né per una qualche analogia, a quella tra materia e forma.

A noi pare che il successo della lettura "cavelliana", secondo la quale le *Quaestiones super secundum et tertium De anima* non conterrebbero una vera e propria posizione personale, né a favore né contro l'ilemorfismo universale, abbia scoraggiato gli studiosi a mettere a fuoco la *versione* che il giovane Scoto, insieme a Gonsalvo di Spagna, ha adottato a cavallo tra i due secoli, indagandone la possibile influenza sul dibattito francescano successivo.

A tale riguardo, non si dovrebbe trascurare l'enfasi che Gonsalvo stesso ha posto nel segnare la differenza tra la propria concezione dell'ilemorfismo universale e quella promossa da autori come Pietro di Giovanni Olivi, Riccardo di Mediavilla o Guglielmo de la Mare, i quali sostenevano che la materia delle sostanze spirituali fosse diversa da quella dei corpi. Nel caso di tali autori, risultava pregnante la nozione di "materia spirituale": in tal modo, essi potevano esprimere la specificità della materia di cui gli spiriti sono composti, pur nell'analogia della funzione svolta all'interno del composto con la materia posseduta dai corpi.

Gonsalvo e Scoto veicolano invece l'idea che la materia si costituisca come principio universale *univoco* di passività e di inerenza e che dunque spetti alle forme il compito di marcare la differenza tra sostanze corporee e spirituali. Seguendo quest'ottica, non esiste alcuna materia « spirituale », bensì una materia *comune* a tutte le sostanze, comprese quelle spirituali. Per spiegare questa tesi, essi osservano che se i cieli non sono corruttibili, ciò non dipende dal fatto che la loro materia sia priva della potenza alla corruzione, ma dal fatto che il corpo incorruttibile, in virtù della propria spe-

42. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 4, pp. 99-103.

cifica forma, realizza solo una certa parte della potenzialità della materia⁴³.

Questo tipo di precisazioni ci permette di cogliere una differenza essenziale tra questa concezione dell'ilemorfismo universale e quella promossa a partire da Bonaventura da Bagnoregio. È vero che Bonaventura, come Gonsalvo e Scoto, aveva sostenuto che esiste un'unica *ratio materiae* per tutte le creature, tuttavia egli aveva potuto legare questa dottrina all'esistenza di una materia schiettamente spirituale, affermando che la materia è unica secondo l'essenza, ma non secondo l'essere⁴⁴. Parlando in questo modo, Bonaventura attribuiva alla forma una capacità di determinare l'essere della materia che né Gonsalvo, né Scoto sembrano invece voler concedere. Nell'ilemorfismo bonaventuriano, l'unione della materia con una forma spirituale rende spirituale la *materia*; in Gonsalvo e Scoto, invece, l'unione con una forma spirituale perfeziona certamente la materia in modo diverso da come lo fa una forma corporea, ma rende "spirituale" la *sostanza*, non la *materia*.

Queste osservazioni ci permettono di affermare che l'ilemorfismo universale difeso da Gonsalvo e dal primo Scoto porta inevitabilmente a ridimensionare la nozione specifica di "materia spirituale", producendo piuttosto una certa *radicalizzazione dell'idea dell'unicità della materia per tutti gli enti*. Si può quindi constatare innanzitutto che un attacco decisivo alla nozione di materia spirituale è arriva-

43. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 30, p. 137: « Avicenna in *Physica* sua cap. 3 dicit quod in corporibus inferioribus et superioribus est eiusdem rationis materia. "Materia," inquit, "subiecta formae quae non corrumpitur est una et subiecta formae quae corrumpitur, et est apta nata recipere omnem formam"; et ideo si non recipit, hoc est ratione suae formae »; Ivi, n. 37, p. 140: « Nec est inconueniens quod aliquid sibi dimissum vel secundum se consideratum sit corruptibile, quod tamen annexum alii est necessarium. Exemplum de anima viatoris et beati vel in gratia confirmati. Sic materia caeli, quantum est de se, est in potentia contradictionis, tamen a forma caeli determinatur ad unam partem tantum ». Così Gonsalvo: « Materia prima erit unius rationis in corruptibilibus et in incorruptibilibus, quamvis alio modo participet formam et compositum utrobique, et quamvis alio modo uniatur formae utrobique, ut hic [in]dissolubiliter, ibi vero solubiliter » (GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, p. 220). Cfr. AVICENNA, *Liber Primus Naturalium. Tractatus primus de causis et principis naturalium*, S. Van Riet (ed.), Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve, Leiden 1992, c. 3, p. 38,19-21. Già Simona Massobrio aveva notato che Scoto non sembra porre alcuna differenza tra la materia che compone le sostanze spirituali e quella che si trova nei corpi. Cfr. MASSOBRIO, *Aristotelian Matter*, p. 285.

44. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 2, pars I, art. 1, q. 2, *conclusio*, p. 59; Ivi, d. 3, pars I, art. 1, q. 3, pp. 97-101; Ivi, d. 12, art. 2, q. 1, *conclusio*, p. 302.

to proprio da chi stava ancora difendendo l'ilemorfismo universale, piuttosto che da chi si opponeva ad esso. In secondo luogo, possiamo anticipare che il tipo di ilemorfismo difeso dai nostri due autori influenzerà anche il dibattito intorno alla materia nei corpi celesti, spingendo indubbiamente a ritenere che esista un'unica materia per tutti i corpi: se così non fosse, l'anima umana, che è la forma più nobile, sarebbe unita alla materia meno nobile; specularmente, i cieli, che possiederebbero la materia più nobile, risulterebbero irragionevolmente non animati⁴⁵. Questo tipo di ragionamento, come vedremo meglio nel nono capitolo, si porrà in tensione con la dottrina cosmologica tipicamente aristotelica, che induceva invece a concepire la "stoffa" del cielo come irriducibilmente diversa da quella che caratterizza gli enti sublunari.

6.5. La svolta di Guglielmo di Ware sulla semplicità delle sostanze spirituali

Per comprendere al meglio la posizione che Scoto assume nelle opere successive alle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ci sembra necessario prendere in considerazione l'insegnamento di Guglielmo di Ware, maestro inglese attivo — lo ricordiamo — nell'ultimo decennio del XIII secolo⁴⁶. Nel *Commento alle Sentenze*, Guglielmo adotta una posizione piuttosto inusuale tra i maestri francescani coevi, optando per la tesi della semplicità e immaterialità delle sostanze intellettuali e confutando in maniera ampia e articolata la dottrina dell'ilemorfismo universale. Nelle opere mature di Duns Scoto troveremo una posizione in chiara continuità con quella adottata da Guglielmo.

Secondo teologi come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, l'immaterialità si costituisce come la più fondamentale caratteristica delle sostanze intellettive. Essi ritrovavano questa tesi in Aristotele,

45. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 28, pp. 136–137: «Item, si una [materia] sit nobilior alia, cum nobiliori perfectibili perfectione essentiali respondeat perfectio nobilior, sequitur quod materia corporum caelestium perficiatur forma nobiliori quam materia corporum inferiorum; sed materia corporalis corruptibilium aliquorum perficitur anima rationali; igitur multo fortius materia corporum caelestium perficitur anima rationali vel perfectione nobiliori, et per consequens corpora caelestia sunt animata». Cfr. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio XI*, p. 220.

46. Cfr. *Supra*, p. 30.

laddove osservava che l'intelletto, quando pensa, riceve la forma intelligibile in un modo radicalmente diverso da come la stessa forma si realizza nella materia o da come viene ricevuta da un organo corporeo⁴⁷. Essi si posero quindi sulla scia di Avicenna, laddove affermava che è l'*immunitas a materia* a rendere una sostanza "intellettuale"⁴⁸, ma soprattutto seguirono la lettura di Aristotele fornita da Averroè: quest'ultimo, nel *Gran Commento al De anima*, aveva stabilito una netta differenza tra la ricettività tipica dell'intelletto e quella propria degli enti dotati di materia⁴⁹. Alberto e Tommaso ritenevano quindi possibile seguire Averroè, laddove presentava l'intelletto come immateriale, senza per questo accettare la sua dottrina dell'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana⁵⁰.

Un tale punto di vista veniva risolutamente rifiutato da Bonaventura da Bagnoregio, fin dagli inizi degli anni Cinquanta del XIII secolo: secondo quest'ultimo, non era un caso che Averroè fosse giunto alla dottrina dell'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana, una volta assunta la tesi dell'immaterialità assoluta dell'intelletto. Anzi, il caso di Averroè dimostrava quanto fosse necessario riconoscere il fatto che la determinatezza e l'individuazione di una sostanza particolare, di qualsiasi natura fosse, siano inscindibili dalla presenza di materia. Perciò, Bonaventura riteneva molto pericoloso mettere alla base delle sostanze intellettive l'immaterialità, per le gravissime implicazioni che questa operazione poteva avere, sul piano sia filosofico, sia teologico⁵¹.

47. Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, Γ 4, 429a24–b5.

48. Cfr. AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima*, tract. 5, cap. 2, pp. 239,61–240,90; ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, in C. Stroick (ed.), *Opera Omnia*, 7/I, Aschendorff, Münster i. W. 1968, lib. 3, tract. 2, cap. 3, pp. 180,83–181,19; THOMAS DE AQUINO, QD *De sp. creat.*, art. 1, ad 12, p. 18,591–592.

49. Cfr. AVERROES, *In De an.*, lib. III, nn. 5–6, pp. 387–413.

50. Su questo punto rinviando a A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 11–110.

51. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 18, art. 2, q. 1, p. 446: « Alii autem aliter opinati sunt, quod anima humana sive intellectualis, secundum quod intellectualis est, una est in omnibus hominibus, non solum quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem. — Et ratio, quae movet ad hoc ponendum, fuit ipsius animae immaterialitas et incorruptibilitas. Quia enim immaterialis est et a corpore non dependens, per corpus non potest individuari, cum nec sit corpus nec virtus in corpore, ut dicit Philosophus. Cum sit incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit ». Sul seguito di questa prospettiva in

Bisognerebbe notare, a questo punto, che anche Tommaso d'Aquino riteneva possibile, in astratto, chiamare "materia" la potenzialità che ogni sostanza creata possiede, ma riteneva che, esprimendosi in questo modo, si sarebbe portata la nozione di materia al limite dell'equivoco⁵². Restava in effetti un punto fermo, su cui Tommaso incentrava il proprio discorso: è il modello stesso della composizione ilemorfica a risultare inadeguato per spiegare la costituzione ontologica degli enti spirituali. Infatti, lo spirito è caratterizzato dalla capacità di cogliere tutte le nature e, soprattutto, è capace di quel perfetto ritorno di sé su se stessi che chiamiamo *riflessione*. Ebbene, questi fenomeni non sarebbero possibili se la sostanza non fosse semplice, perché la composizione di due principi tra loro diversi impedirebbe alla sostanza di essere perfettamente trasparente a se stessa, impedendole di auto-conoscersi conoscendo⁵³.

Anche Guglielmo di Ware assume una prospettiva analoga a questa: descrivere lo statuto ontologico delle sostanze spirituali utilizzando il modello dell'ilemorfismo universale sarebbe fuorviante. Per dimostrarlo, Guglielmo spiega che bisogna certamente partire dal fatto che in ogni sostanza creata è presente una certa potenzialità. Ora, la potenzialità presente in una sostanza può essere di tre tipi tra loro ben diversi, ovvero la potenzialità al luogo, alla forma accidentale e a quella sostanziale. Nel caso di quella al luogo, essa può essere *circumscriptive* o *diffinitive*. Il primo caso è tipico dei corpi, compresi i corpi celesti, per i quali l'occupazione di un luogo ha a che fare con l'essere contenuti da un altro corpo. A rigore, una tale potenza all'*ubi* concerne solo gli enti affetti dalla quantità e dunque non vale per le sostanze spirituali. Diverso è il caso della potenza al luogo *diffinitive*: le sostanze spirituali si trovano in un luogo per il fatto che solo Dio può trovarsi, e a suo modo, dappertutto. Tuttavia, spiega Guglielmo, non sarebbe corretto indicare come soggetto proprio di

maestri come Guglielmo di Baglione e Giovanni Peckham, rimandiamo a PETAGINE, *Aristotelismo difficile*, pp. 243–294.

52. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *QD De sp. creat.*, art. 1, *resp.*, pp. 13–14, 356–363 e p. 14, 389–408; Ivi, art. 9, ad 9, p. 99, 525–529; Id., *Quaestiones disputatae de anima*, in B.C. Bazán (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 1996, q. 6, *resp.*, p. 50, 161–164; Id., *De subst. sep.*, cap. 8, p. 56D, 244–252.

53. Id., *S. c. Gent.*, lib. 4, cap. 11, n. 3465, p. 265: « Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest ».

una tale potenzialità la materia, dato che il rinvio ad una qualsiasi natura limitata risulta del tutto sufficiente per legittimare la presenza di tale potenzialità⁵⁴.

Guglielmo passa al secondo tipo di potenzialità, quella tipica della forma accidentale: in questo caso, è chiaro che il soggetto proprio degli accidenti sia la sostanza, non la semplice materia. Se dunque, la materia non è il soggetto proprio della potenza all'*ubi*, né di quella alla forma accidentale, resta che l'unica potenzialità che corrisponde in modo preciso alla materia è quella alla forma sostanziale, che la sostanza acquisisce al momento della generazione. Ora, dato che l'anima e l'angelo non vengono generati, essi non sono costituiti da una forma sostanziale, ma da una sostanza semplice e immateriale. Guglielmo concede che si possa anche chiamare "materia" la potenzialità che caratterizza tali sostanze, ma non si tratterà affatto di qualcosa di distinto dalla forma stessa, perché — per le ragioni che Guglielmo sta per mostrare — nelle sostanze spirituali non si può concepire la materia come un principio realmente distinto della forma⁵⁵.

Guglielmo prosegue la propria analisi rompendo quello che in Bonaventura appariva come un vero e proprio tabù, ossia legittimare la propria posizione citando un passaggio di quel commento 5 del *Gran Commento al De anima* di Averroè che per Bonaventura si costituiva come la base del « gravissimo errore » dell'unicità dell'intelletto. In quel testo, spiega Guglielmo, Averroè mostra in maniera convincente che nell'intelletto si

54. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 126, W, f. 101va-b: « Si sit potentia ad ubi diffinitive similiter solum arguit limitatam naturam sicut patet de accidentibus in sacramento altaris qui insunt diffinitione sine subiecto. Et tamen non habent materiam alteram partem sui et ideo talis potentia ad ubi non arguit veram materiam quae differat a forma ».

55. Ivi, f. 101vb: « Si loquimur de potentia tertio modo dicto quod est ad formam substantialem, sic illa potentia concludit materiam esse in eo, cui est illa potentia et ideo dicit Philosophus in VII *Met.* quod materia nec est quale, nec quantum per se, nec aliquid aliorum per quod determinatur. Unde transmutatio fecit scire materiam, sicut dicit Commentator VIII *Metaph.* Unde iuxta tres modos transmutationis in rebus sciuntur in rebus tres materiae. Unde etsi in angelis et in animabus non sit potentia ad formam substantialem quae arguit materiam primam, et per consequens nec materia de qua est <quaestio>, est tamen in eis duplex potentia passiva, scilicet ad ubi vel ad formam accidentalem et per consequens duplex potentia passiva correspondens et duplex materia, aliquo modo extendendo nomen materiae, nec tamen ista materia in eis realiter est alia a forma ». Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 3, 1029a20-21; AVERROES, *In Met.*, lib. VII, comm. 12, f. 220vaG.

trova un che di analogo alla materia e un che di analogo alla forma, ma proprio questo modo di parlare suppone, a ben vedere, che il principio “materiale”, posseduto dall’intelletto, non sia affatto la materia, nel senso proprio del termine⁵⁶. Guglielmo sostiene dunque — come abbiamo visto fare anche in Tommaso d’Aquino⁵⁷ — che l’intelletto va considerato come una certa natura semplice, a cui non si addice la composizione ilemorfica, perché una tale composizione, implicando la compresenza di principi distinti all’interno dell’essenza, apparirebbe incoerente con la ricettività tipica dell’intelletto e con la sua capacità di ritornare riflessivamente — e pienamente — su di sé⁵⁸. È interessante notare che quando, qualche decennio dopo, Pietro di Aquila presenterà le diverse opinioni circa l’ilemorfismo universale, indicherà proprio questo come l’argomento più rappresentativo della posizione di Guglielmo⁵⁹.

Per queste ragioni — e qui sta un punto davvero decisivo, mutuato anche da Scoto e dallo scotismo — Guglielmo osserva che se si vuole riconoscere una certa composizione all’interno della sostanza spirituale, non si dovrà guardare a quella ilemorfica, bensì a quella tra soggetto e accidenti. Lo stesso Aristotele, spiega Guglielmo, avrebbe suggerito la possibilità per una forma semplice di essere soggetto di taluni specifici accidenti ed è a questo tipo di composizione che lo stesso Severino Boezio sembra rinviare, anche quando utilizza una terminologia di tipo ilemorfico⁶⁰.

56. Ivi, f. 101vb: « Quae quidem potentialitas cum actu proportionantur materiae et formae, cum tunc una res sit in eis potentia et actus. Et ideo Commentator tertio de anima, c. 5: intellectualis natura non habet materiam et formam, sed aliquid consimile. Sed hoc consimile est potentia modo materiae dicto, quo non est materia ». Cfr. AVERROES, *In De an.*, lib. III, n. 5, pp. 410,684–411,702.

57. Cfr. *Supra*, pp. 180–182.

58. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 126, W, f. 101vb: « Quod autem est simile materiae est potentialitas, quod autem est simile formae est necessitas sui esse quae est ei ex alio a se. Dicitur ergo quod tota natura simplex est in quo in essentia non sit materia. Sed ipsa tota essentia quae est forma potest esse potentialitas quae est ratio alterius positionis. [...] Unde Commentator <in> 8 *Physicorum* dicit quod non est impossibile quod idem quod movet se movetur secundum totum, nisi in corporalibus. Movens ergo conversivum secundum se potest movere se secundum totum per se ». Cfr. AVERROES, *In Phys.*, lib. VIII, comm. 68, f. 411ra–bB–F.

59. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4, p. 98: « Arguit Varro efficaciter pro illa Conclusionem. Primo sic: nulla forma materialis est super seipsam reflexiva; sed angeli et animae sunt formae super se reflexivae, quia intelligunt se intelligere ».

60. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 126, W, f. 101vb: « Similiter potentia passiva secundo modo quae est ad formam non arguit materiam veram quod differat a

Come stiamo per vedere, nelle diverse versioni del *Commento alle Sentenze*, nel *Quodlibet IX* e nelle *Questioni sulla Metafisica*, Scoto riproporrà con chiarezza due tra gli elementi ben messi in luce da Guglielmo: innanzitutto, ritenere che la semplicità sia un carattere costitutivo della sostanza spirituale; in secondo luogo, considerare la condizione di soggetto il carattere distintivo di sostanze capaci di potenzialità e di composizione, senza che queste coincidano *ipso facto* con quelle proprie dell'unione ileomorfa.

6.6. Semplicità e immaterialità delle sostanze spirituali secondo Duns Scoto

Abbiamo già ricordato che, fuori dalle *Quaestiones in secundum et tertium De anima*, Scoto non ha dedicato alcuno spazio specifico alla discussione della composizione ileomorfa delle sostanze spirituali. Tuttavia, questo non significa che, sebbene in altri contesti, Scoto non abbia sostenuto chiaramente che l'anima umana e l'angelo sono "semplici" e "immateriali"⁶¹.

In diverse circostanze, Scoto ha certamente acconsentito a chiamare "immateriale" l'atto di pensiero⁶². In *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, Scoto si è anche soffermato sul modo in cui Aristotele ha usato il termine "immateriale", osservando che l'ha fatto secondo tre accezioni diverse. In un primo senso, come sinonimo di "inorganico": mentre un qualsiasi organo produce un preciso genere di conoscenza ed esso soltanto — l'occhio può solo vedere, l'orecchio sentire, ecc. — l'intelligenza li trascende e li misura tutti. La seconda accezione rimanda alla capacità di trascendere l'estensione. Di ciò è prova soprattutto la capacità di riflettere sui propri atti, presente solo nelle conoscenze di

formam sed solum arguit materiam quae est subiectum, quod quidam subiectum potest esse simpliciter formam in esse, propter quod secundum in *Metaphysica* dat differentiam inter materiam et subiectum ». *Ibidem*: « Boethius accipit substantia angeli et animae loco materiae et habitum in anima vel operationem loco formae. Et ita est ibi compositio consequens materiae et habitum in anima et operationem loco formae et ita ibi compositio consequens materiae et formae, id est subiecti et accidentis ».

61. Su questo punto, si vedano anche le analisi di SULLIVAN, *The Debate over Spiritual Matter*, pp. 397–427.

62. Cfr. in particolare, al riguardo, IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 2, nn. 548 e 550, pp. 327–328; *Id.*, *Quodlibet IX*, n. 8, pp. 383–384; *Ivi*, n. 12, p. 386.

tipo intellettuale. Secondo la terza accezione, è immateriale il modo in cui la conoscenza intellettuale si rapporta al proprio oggetto: noi infatti produciamo l'atto di conoscenza considerando la realtà secondo l'universale, prescindendo dunque dall'*hic et nunc* ed elaborando il concetto di ente, quale ragione comune a tutte le cose. Scoto precisa che l'universalità ci fa guadagnare un piano che possiamo definire "metacognitivo", cioè non limitato al mero coglimento degli oggetti, ma aperto all'istituzione di relazioni e di nessi tra relazioni, come nel caso di concetti logici come "universale", "genere" e "specie", o di principi come quello di non-contraddizione⁶³.

Dato che l'atto intellettuale è formalmente inerente in noi, possiamo concludere che esso deriva dalla presenza in noi di una forma *inestesa*⁶⁴. Scoto difende con tale convinzione questa tesi da affermare icasticamente che chi la negasse non meriterebbe nemmeno che si discuta con lui: mancando di un'elementare capacità di auto-comprensione, costui sarebbe simile ad un animale⁶⁵.

Si tenga anche presente il fatto che uno dei compiti abitualmente associati alla materia era l'individuazione della sostanza, come ricorda ancora lo Scoto autore delle *Quaestiones in secundum et tertium De anima*. Come vedremo più avanti, nelle altre opere Scoto si oppone risolutamente a chi pone la materia tra le cause dell'individuazione. Sostenendo una posizione del genere, viene totalmente a cadere l'esigenza di riconoscere la presenza di materia nelle sostanze spirituali per giustificarne l'individuazione⁶⁶.

Non sono tuttavia la riconosciuta immaterialità del pensiero, né il superamento della materia come principio di individuazione che permettono di scorgere con chiarezza come si consuma il distacco dall'ilemorfismo universale che Scoto ha maturato, nel corso della sua carriera. Per poterlo ravvisare, è necessario prendere in esame tre elementi, il principale dei quali concerne la natura della volontà. Per Scoto, infatti, è l'esercizio della libera volontà, più che la dina-

63. Cfr. Id., *Ordinatio. Liber Quartus*, in Commissio Scotistica (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 14 (*Distinctiones* 43–49), Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2013, d. 43, q. 2, nn. 70–91, pp. 21–25. Si veda anche Id., *Lectura*, II, dist. 3, pars 2, q. 1, n. 261, p. 313.

64. Cfr. Id., *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, n. 62, p. 19; Ivi, nn. 90–92, pp. 24–26; Id., *Quodlibet* IX, n. 8, pp. 383–384; Ivi, n. 12, p. 386; Id., *Rep. Par.*, IV, in *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 24, ed. L. Wadding, Vivès, Paris 1894, d. 43, q. 2, nn. 8–9, pp. 491–492.

65. Cfr. Id., *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, n. 83, p. 23.

66. Cfr. *Infra*, pp. 249–256.

mica dell'atto intellettuale, a rivelare la nobiltà dello spirito e dunque la sua incommensurabilità rispetto alla potenzialità tipica della materia: nell'atto di volontà, infatti, l'uomo si dimostra «sovrano dei propri atti» (*dominus actuum suorum*). Questo elemento, spiega Scotto, rende l'atto di volontà irriducibile non solo al funzionamento di un organo, ma anche alla presenza di un qualsivoglia principio materiale: infatti, l'indeterminatezza tipica della materia è legata ad una mancanza di perfezione, che la spinge a venire determinata da qualcosa d'altro da sé, mentre l'indeterminatezza della volontà dipende da una sovrabbondanza di perfezione, che la rende libera di autodeterminarsi⁶⁷.

Secondo quest'ottica, è dunque l'atto libero della volontà a rivelare compiutamente l'irriducibilità dello spirito alla composizione ileomorfica: nel caso della materia è la natura a spingere verso la ricezione della forma, mentre in quello delle sostanze dotate di volontà sono loro stesse a dirigersi *liberamente* verso l'acquisizione di nuove perfezioni⁶⁸. Come Scotto dirà in un passaggio della *Lectura*, la struttura ontologica adeguata per le sostanze che possiedono intelletto e volontà è quella del «puro atto», senza che perciò si identifichino con l'«atto puro»⁶⁹.

Un secondo elemento che rivela l'allontanamento di Scotto dall'ileomorfismo universale è rintracciabile laddove egli afferma che le sostanze semplici, in quanto create, sono pur sempre composte, ovvero costituite da un principio positivo e da una privazione: infatti, l'atto di tali sostanze, per quanto non implichi la presenza di un principio materiale, realizza in ogni caso solo un certo grado di

67. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. super Met.*, lib. 9, q. 15, art. 2, n. 31, p. 683: «Est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo».

68. Ivi, n. 34, pp. 683–684: «Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum». Cfr. anche Id., *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, n. 92, pp. 25–26. Il legame tra immaterialità e struttura della volontà è stato messo in luce da Guido Alliney in *Giovanni Duns Scotto*, p. 138.

69. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 8, pars 1, qq. 1–2, n. 22, p. 7: «Si ponitur quod primum ens sit actus purus in se et non habens in se potentiam, adhuc non sequitur quin posset esse potentia respectu actus secundum quid (sicut angelus est actus tantum, et non potentia, nec est suum intelligere, igitur suum intelligere est accidens sibi; est igitur tantum actus, et tamen in potentia ad actum secundum quid)».

essere, restando l'atto di un ente possibile⁷⁰. Come abbiamo visto nel primo capitolo, Scoto concepisce la composizione di materia e forma come unione di entità positive, *ex aliquo et aliquo*⁷¹. Perciò, l'indicazione di una tale composizione, tra un principio positivo e una privazione, non avrebbe alcun senso, se non come *alternativa* a quella di tipo ilemorfico. Può sorprendere che la Sharp abbia invece ritenuto che Scoto, attribuendo alle entità spirituali questo tipo di composizione, abbia lasciato una porta aperta all'ammissione di una loro composizione ilemorfica⁷². Alla radice dell'equivoco in cui sembra cadere la Sharp sta forse il fatto di prendere il principio privativo come qualcosa che svolge un ruolo « materiale », idea questa che non trova un riscontro diretto nei testi di Scoto. È indicativo che proprio per opporsi all'ilemorfismo delle sostanze spirituali uno scotista della prima ora come Landolfo Caracciolo abbia sostenuto che l'angelo si compone di un principio positivo e di uno privativo⁷³.

Il terzo elemento che porta ad individuare in Scoto una posizione incompatibile con l'ilemorfismo universale riguarda specificatamente

70. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber Primus*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 4 (*Distinctiones 4–10*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956, d. 8, pars 1, q. 2, nn. 32–33, pp. 165–166: « Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis. Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo “privatur”, — sicut talpa dicitur caeca “quia nata est habere visum secundum rationem animalis, non secundum rationem talpae”, secundum Philosophum V *Metaphysicae* cap. “De privatione”. Componitur ergo non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliqua quam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entitatis, — cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax: sicut talpa secundum se non est nata videre, tamen secundum quod animal, nata est videre. Nec tamen ista compositio “ex positivo et privativo” est in essentia rei, quia privatio non est de essentia alicuius positivi. Ad istam etiam sequitur compositio potentiae et actus obiective: quidquid enim est ens, et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse-esse ».

71. Cfr. *Supra*, p. 46.

72. Cfr. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford*, pp. 343–344.

73. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, in ID., *Commentarius in secundum Sententiarum*, Ventiis, c. 1480, p. 3b. L'edizione è senza numerazione delle pagine. Perciò, il numero di pagine segnalato prende come inizio l'esordio della distinzione.

l'anima umana. Scoto la considera "immateriale" per la coincidenza in essa di due ragioni diverse: una che dipende dalla nobiltà e dalla peculiarità della sua natura spirituale, che le consente di compiere atti di pensiero e di libera volontà; l'altra concerne il fatto che l'anima è, in senso schiettamente aristotelico, la forma del corpo. Scoto sottolinea che l'anima umana, pur rivelandosi una forma inestesa, non svolge alcuna operazione in modo totalmente separato dal corpo. Perciò, non le si può attribuire né un essere sussistente, né tantomeno un essere personale. In tal senso, per Scoto l'anima è una "pura" forma nel senso di essere una "mera" forma sostanziale, a cui non corrisponde altra materia che quella corporea⁷⁴.

Un tassello importante di questa concezione è costituito da quella che potremmo chiamare la "relativizzazione" scotiana del carattere della semplicità. Mentre per i sostenitori dell'ilemorfismo universale la semplicità è propria solo di Dio ed è segno di perfezione e nobiltà, Scoto spiega che il mero fatto di essere semplice non rende affatto un ente più nobile e più perfetto: lo stesso composto ilemorfico è meno semplice dei principi che lo compongono, eppure, ontologicamente, è loro superiore⁷⁵.

Per completare il nostro percorso, ci resta da prendere in esame il passaggio dei *Reportata* segnalato da Antonio Pérez-Estévez, in cui Scoto afferma di non credere che l'immaterialità sia il carattere distintivo della natura spirituale⁷⁶. In questo testo, Scoto sta spiegando che la forma e la materia sono dotati di un'entità indipendente

74. Secondo Scoto, l'anima intellettuale non rappresenta l'unica forma umana, né esaurisce l'essere dell'intero: nell'uomo l'essere *per se* non può che essere quello del composto. Per questa ragione, Scoto ritiene le prove filosofiche dell'immortalità dell'anima non apodittiche: esse sarebbero dimostrative solo se potessimo fare esperienza di operazioni del tutto immateriali, esperienza questa che nell'anima umana, in quanto unita al corpo, non è possibile fare. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 1, nn. 24–25, pp. 7–8; Ivi, q. 2, nn. 100–101, pp. 28–29; Ivi, n. 123, pp. 35–36; Id., *Quodlibet* IX, nn. 4–5, pp. 381–382; Ivi, n. 11, pp. 385–386; Id., *Rep. Par.*, IV, d. 43, q. 2, nn. 18–19, pp. 497–498; Ivi, n. 30, p. 503.

75. Queste le parole esatte di Scoto: « "Actualitas" est perfectio simpliciter et "simplicitas" est perfectio simpliciter; compositum autem convenit maior actualitas, licet non maior simplicitas, — materiae autem licet conveniat simplicitas, non tamen tanta actualitas quanta convenit composito; simpliciter autem actualitas est perfectior simplicitate, — et ita, simpliciter, perfectius potest esse illud cui convenit actualitas sine simplicitate quam illud cui convenit simplicitas sine actualitate » (Id., *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 1, n. 21, p. 162).

76. Cfr. *Supra*, p. 170.

l'una dall'altra e quindi che Dio, se lo volesse, potrebbe farle sussistere entrambe, l'una senza l'altra. Egli precisa però che una forma corporea che sussistesse fuori dalla materia non diventerebbe per questo "immateriale", se con tale termine si intende che le ripugnerebbe unirsi con la materia; nemmeno, si potrebbe affermare che una forma, per il fatto di essere immateriale, debba essere *ipso facto* intellettuale⁷⁷. Ebbene, questo brano non ci sembra affatto suggerire un rifiuto, da parte di Scoto, dell'immaterialità delle sostanze spirituali; egli sembra qui, più semplicemente, precisare che Dio potrebbe fare sussistere entità non materiali senza che esse siano, per forza, anche intellettuali.

6.7. Oltre la composizione ilemorfica: le sostanze spirituali come soggetti

Adottando questo genere di prospettiva, Scoto indica come segno della creaturalità dell'angelo e dell'anima umana non la presenza di un qualche principio materiale, bensì il fatto che lo spirito creato, pur pensando e volendo, non si identifica con i propri atti di pensiero e di volontà. Le creature spirituali si distinguono dunque dal loro Creatore perché sono i *soggetti* delle loro operazioni⁷⁸.

Anche per i difensori dell'ilemorfismo universale, il fatto che l'angelo e l'anima fossero i soggetti dei propri atti si costituiva come una

77. Riportiamo per chiarezza l'intero passaggio di Scoto: « Forma non est causa formalis materiae, ut vult Avicenna 2. *Metaphys.* cap. 3, neque materia causa materialis formæ, sed compositi; et ideo cum utrumque sit ens absolutum, concedo quod utrumque potest esse sine alio, neque propter hoc sit forma corporea immaterialis, quia licet sit separata, non repugnat sibi perficere materiam. Esto igitur quod immaterialitas esset causa quare aliquid est naturæ intellectualis, quod non credo, adhuc requiritur quod non esset aptum natum perficere materiam ad hoc quod diceretur forma intellectualis et immaterialis » (IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 2, n. 12, p. 20a). Cfr. AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina (I-IV)*, S. Van Riet (ed.), Peeters-Brill, Louvain-Leidein 1977, tract. 2, cap. 3-4, pp. 82-103.

78. Id., *Ordinatio*, I, d. 8, q. 2, n. 34, p. 166: « Est etiam quaelibet creatura componibilis: Quod patet de accidente, quod est componibile cum subiecto. In substantia etiam patet, tam de forma quam de materia. De substantia etiam per se generabili et corruptibili, patet quod est receptiva accidentis; nulla ergo esset non-receptiva nisi propter suam perfectionem. — Sed perfectissima intelligentia est receptiva accidentis, quia capax est suae intellectionis et volitionis, quae non est sua substantia: tum quia tunc esset formaliter beata se ipsa, cuius oppositum est probatum distinctione 1 ». Cfr. anche Id., *Lectura*, I, d. 8, pars I, qq. 1-2, già citato a p. 187, nota 69.

delle ragioni decisive per individuare la differenza tra il Creatore e la creatura. Tuttavia, per costoro la composizione con gli accidenti si costituiva come una ragione per evocare la presenza in tali sostanze anche della materia, quale principio fondante, per il quale una sostanza è anche un certo “soggetto”⁷⁹.

Per Tommaso d'Aquino⁸⁰ e, tra i francescani, per Guglielmo di Ware⁸¹, il richiamo alla composizione di sostanza e accidenti svolge un compito diverso, addirittura opposto: tale composizione viene esibita come ragione non solo necessaria, ma anche *sufficiente* per distinguere il Creatore dalla creatura, superando così il bisogno di evocare — problematicamente dal loro punto di vista — la nozione di materia. È questa la prospettiva a cui anche Scoto ha mostrato di voler aderire.

79. Si veda in particolare, su questo punto, quanto sostenevano Gonsalvo e Scoto nei testi che abbiamo visto in precedenza. Cfr. *Supra*, pp. 172–176. Questo elemento è ancora presente in Pietro di Aquila: cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, *ad arg. princ.*, p. 103.

80. THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* II, in *Quaestiones de quolibet* (= *Quodl.*), in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/I–II, Commissio Leonina–Éditions du Cerf, Roma–Paris 1996, q. 2, art. 2 [4], ad 1, p. 218, 136–142 e 145–149: « Substantiis uero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua preter rationem speciei que non sunt determinatiua essentialium principiorum [...] ; non tamen accidunt eis aliqua que sunt determinatiua essencie speciei, quia ipsa natura speciei non indiuiduatur per materiam, set per seipsam [...]. Set quia non est suum esse, accidit ei aliquid preter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quedam que attribuuntur supposito, et non nature; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura ». Per una ricostruzione di questa dottrina presso Tommaso d'Aquino rimandiamo a PETAGINE, *Matière, corps, esprit*, pp. 161–197.

81. Cfr. *Supra*, pp. 180–185.

Materia spirituale?

Il dibattito francescano dopo Scoto

Dopo la morte di Duns Scoto, il dibattito francescano sulla presenza di materia nelle sostanze spirituali si è sviluppato secondo tre linee fondamentali. La prima è quella di chi ha continuato a sostenere l'esistenza di una materia spirituale: tra questi, spicca senza dubbio Pietro Aureolo, il quale ha adottato una strategia argomentativa del tutto nuova, rispetto a quelle tipiche della tradizione francescana precedente. La seconda è quella di chi si è posto in continuità con Guglielmo di Ware e con lo Scoto maturo, sostenendo la semplicità delle sostanze spirituali. La terza linea è rappresentata da coloro che, per quanto possano essersi pronunciati a favore o contro la dottrina dell'ilemorfismo universale, non hanno comunque ritenuto possibile presentare come apodittica la tesi adottata. Tra questi, possiamo distinguere chi, come Giovanni di Bassolis, considerava più plausibile l'immaterialità delle sostanze spirituali e chi, come Pietro di Aquila, ancora indicava la soluzione ilemorfica come quella più ragionevole.

7.1. Ritornare a Bonaventura? La soluzione di Pietro Aureolo

Tra gli autori del XIV secolo che, insieme a Gonsalvo di Spagna, hanno continuato a sostenere la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, è certamente Pietro Aureolo colui che si è imposto maggiormente all'attenzione dei contemporanei, soprattutto per l'originalità degli argomenti con cui ha difeso la necessità di riconoscere l'esistenza della materia spirituale.

Per farlo, Aureolo ha preso le mosse dal fatto che Aristotele e Averroè hanno concepito l'intelletto come composto da tre realtà costitutive, in maniera analoga a quanto avviene nelle entità sensibili: un principio puramente potenziale capace di recepire alla sua manie-

ra tutte le nature (il cosiddetto “intelletto possibile”); alcuni accidenti che lo portano all’atto; il composto di entrambi¹.

Aureolo intende dimostrare che la materia di cui si compongono le sostanze spirituali non è altro che la “pura potenzialità” che Averroè attribuisce all’intelletto possibile: con “potenza”, infatti, si può esprimere sia il rispetto verso qualcosa, sia il sostrato in potenza, che fonda un tale rispetto. Nel primo caso, non c’è nessuna differenza tra la materia prima e l’intelletto possibile, perché entrambi esprimono un’apertura potenziale nei confronti di tutte le forme. La differenza si riscontra invece sul piano dei sostrati, in cui tale potenzialità si trova: solo la materia infatti, e non l’intelletto, riceve le forme attraverso la mediazione delle dimensioni². Perciò, nel senso così precisato da Aureolo, bisogna affermare che l’intelletto ha in sé una componente materiale.

Aureolo presenta la propria tesi come una riproposizione della lezione dell’« antico dottore Bonaventura », il quale aveva sostenuto che la materia delle sostanze sensibili e quella delle intelligenze sono identiche secondo la quiddità, ma diverse secondo l’essere³. Tale posizione bonaventuriana, sarebbe la sola compatibile con quanto afferma Agostino, commentando l’affermazione biblica « In principio Dio creò il cielo e la terra »⁴. L’Ipponate, infatti, una volta identificato ciò che Dio ha creato « in principio » con la « materia informe », avrebbe specificato che si tratta della matrice di *tutte* le creature, sia spirituali, sia corporee; inoltre, Agostino avrebbe fatto coincidere con la materia anche la *terra inanis et vacua* di cui parla la *Genesi* al versetto successivo, concepandola come principio universale, da cui sarebbero derivate tutte le cose, sia quelle visibili che quelle invisibi-

1. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1, p. 56aE-F.

2. Ivi, p. 58aA-B: « Quantum ad primum, scilicet ad respectum possibilitatis, nulla est differentia inter materiam primam et intellectum possibilem; accipiendo vero substratum, quod tamen est intelligibile, nisi sub illo respectu, quod tamen est aliud ab eo et ab informitate, scilicet et a possibilitate, tunc habet differentiam, unam ab alio, quae innotescit nobis per proprias passiones, quia alterum sibi determinat trinam dimensionem, aliud non ».

3. Ivi, p. 58aB: « Hoc puto intellexit Doctor antiquus Bonaventura, qui dicit, quod materia illorum sensibilium et intelligibilium non differt secundum quidditatem, tamen differt secundum esse, quia videlicet illa est semper sub trina dimensione et illa non ». Per il testo di Bonaventura ripreso da Aureolo, cfr. *Supra*, p. 179.

4. *Gn* 1,1.

li⁵. Aureolo avverte che per afferrare a pieno la verità di questa tesi bisogna liberarsi da un tenace pregiudizio che ci viene dall'immaginazione: siamo infatti portati ad associare la materia alla quantità e alle dimensioni; per questo motivo, facciamo fatica a concepire una materia genuinamente spirituale⁶.

Ciò che risulta davvero inedito, in questa presa di posizione a favore della materia spirituale, è il fatto, già richiamato nel precedente capitolo, che sono state ragioni eminentemente antiaverroiste ad avere portato tanti autori francescani del XIII secolo a difendere la dottrina dell'ilemorfismo universale⁷. Aureolo presenta invece proprio Averroè come il riferimento cruciale per stabilire la composizione di materia e forma tra le sostanze intellettuali, riconoscendogli il merito di avere chiarito sia l'elemento comune, sia le differenze che intercorrono tra la potenzialità dell'intelletto possibile e quella della materia prima⁸.

Una tale riproposizione della nozione di materia spirituale sembra però contraddire quanto Aureolo stesso sostiene nella distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze*, quando precisa che la potenza passiva della materia si estende alle sole forme che possono essere portate all'atto dall'azione di un agente naturale⁹. Quest'afferma-

5. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, p. 59aF. Aureolo si riferisce molto probabilmente ad AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Conf.*, lib. XII, 17.26, p. 229,39-46 e *Id.*, *De Gen. ad litt.*, lib. 1, cap. 14, pp. 20-21. Cfr. *Supra*, p. 77, nota 44.

6. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, p. 59aB-C: «Philosophi et Santi qui diligentissime investiga<ve>runt de natura istorum, expresse intellexerunt quod essent compositae ex materia et forma. Ideo teneo cum eis, licet prima facie videatur dissonum, et imaginatio horreat, ratione trinae dimensionis, cum qua semper intelligimus materiam, a qua huiusmodi substantiae sunt abstractae, et intelliguntur componi ex materia et forma, sicut intelligit Commentator, quia sunt compositae ex aliqua natura pure possibili et alia actuali, quae trahit ad actum illum, quae est possibilis».

7. Cfr. *Supra*, p. 181.

8. Aureolo osserva che è stato Averroè a specificare che dalla materia prima possono venire edotte le forme sensibili, ma non quelle intellettuali; che solo la materia prima viene determinata dalla quantità dimensionale, non l'intelletto; infine, che è nella materia, a differenza di quanto accade nell'intelletto, che la ricezione di un contrario è resa possibile dal venir meno dell'altro. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1, p. 57bE-F; AVERROES, *In De an.*, lib. III, n. 5, p. 387,14-16 et 23-26; *Ivi*, n. 17, pp. 436-437,9-27; ARISTOTELES, *De anima*, Γ 5, 430a10-11 e 18-19.

9. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 12, q. 1, art. 5 (6), p. 170aC: «Materia prima est in potentia naturali respectu cuiuscunque formae, ita quod potest reduci ad actum respectu formae cuiuslibet, quam apta est recipere ab agente naturali».

zione conduce diritto alla tesi — effettivamente difesa da Aureolo — secondo cui il cielo, che non possiede questo genere di potenza, va considerato del tutto immateriale¹⁰. Per la stessa ragione, non dovrebbero risultare immateriali anche le sostanze spirituali?

La sensazione che Aureolo abbia assunto una posizione davvero problematica aumenta se si considera che Bonaventura, affrontando questo tema, aveva esplicitamente preso le distanze dall'aspetto centrale dell'argomentazione di Aureolo: se la potenzialità dell'intelletto possibile si identificasse con la pura passività del principio materiale — spiegava Bonaventura — allora la potenza intellettuale dovrebbe trovarsi in qualche modo dappertutto, cosa del tutto inammissibile. In effetti, la materia spirituale è per Bonaventura il principio potenziale della *sostanza* dell'anima intellettuale, che non rende ragione dell'essere e dell'operare della sola potenza intellettuale, ma del soggetto spirituale nella sua totalità¹¹.

Riconosciuto lo scarto tra quanto "l'antico dottore" aveva effettivamente sostenuto e quel che Pietro Aureolo gli mette in bocca, ci sembra chiaro che quest'ultimo, richiamando Aristotele e Averroè da un lato e Bonaventura e Agostino dall'altro, abbia cercato di mettere in atto la stessa strategia che abbiamo già incontrato trattando della natura della materia, ossia quella di presentare la propria posizione come capace di rivelare una piena convergenza tra le *auctoritates* filosofiche e quelle teologiche: non per caso, Aureolo dichiara che i filosofi e i teologi che si sono occupati della questione nel modo migliore (*diligentissime*) hanno tutti difeso la composizione ilemorfica delle sostanze separate. In particolare, egli assegnava ormai ad Aristotele e ad Averroè, nonostante alcuni "errori" a tutti noti sull'intelletto¹², il merito di avere individuato gli argomenti più efficaci per

10. Aureolo in effetti, parafrasando Aristotele, spiega che il cielo, in un certo senso, è in atto tutte le forme che si trovano nella materia secondo la potenza passiva. Cfr. Ivi, d. 12, q. 1, art. 5 (6), p. 170aE–F. Cfr. già Ivi, *In I Sent.*, d. 42, p. 1, art. 1, p. 956aA. Per la posizione aureoliana sull'immaterialità del cielo, cfr. *Infra*, pp. 294–298.

11. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 24, art. 2, q. 4, p. 568b: « Si enim intellectus possibilis esset potentia pure passiva et se teneret ex parte materiae, in omnibus posset poni, in quibus est reperire materiale principium. Praeterea, sicut oculus non dicitur visus, sic talis potentia non deberet dici intellectus. Alius vero modus intelligendi est, ut dicatur, quod intellectus agens et possibilis sint duae intellectus differentiae, datae uni substantiae, quae respiciunt totum compositum ».

12. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, p. 59aE: « Illa via ego exponerem totum ex tertio *De anima*, nisi quod in hoc Aristoteles non est tenendus, quod

stabilire la presenza di materia nelle sostanze intellettive, ponendosi così in piena sintonia con quanto gli autori di marca bonaventuriana cercavano, a loro volta, nella tradizione agostiniana.

7.2. Contro la materia spirituale

Dopo le prese di posizione di Guglielmo di Ware e dello Scoto maturo, la semplicità delle sostanze spirituali è stata apertamente sostenuta da diversi autori francescani, fin dagli anni Dieci¹³. Costoro non misconoscevano certo la presenza anche in tali sostanze della potenzialità e della finitezza che distinguono le creature dal loro Creatore. Tuttavia, si sforzavano di fondarla su basi diverse da quelle offerte dalla composizione ilemorfica, ovvero su basi ritenute più coerenti con la specificità della natura spirituale. Vedremo subito che per diversi di loro, come Landolfo Caracciolo, Gerardo Odone e Walter Chatton, il rifiuto dell'ilemorfismo universale si costituirà come occasione ulteriore per opporsi a Pietro Aureolo e al suo tentativo di portare l'autorità di Averroè a sostegno delle proprie posizioni.

7.2.1. *Contro Aureolo: la semplicità delle sostanze spirituali secondo Landolfo Caracciolo, Gerardo Odone e Walter Chatton*

Invano si cercherebbe un riferimento esplicito a Pietro Aureolo nella distinzione 3 del Commento al secondo libro delle *Sentenze*, in cui Landolfo Caracciolo mette a tema la composizione ontologica degli angeli. Eppure, è difficile non vedere nello sviluppo della sua soluzione l'esigenza fondamentale di confutare la difesa "averroista" della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali proposta da Pietro Aureolo: il nucleo del discorso verte infatti sulla messa in chiaro della totale estraneità di Averroè alla tesi che l'intelletto possa possedere materia¹⁴.

Anche il rilievo compiuto da Landolfo circa la difficoltà della questione e il disaccordo tra i filosofi sull'argomento, entrambi già

intellectio sui sit substantialis forma et actus ipsius Angeli, ut Commentator, qui posuit illum intellectum non numerari in nobis, sed est unus in omnibus ».

13. Cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 8, tex. 16, ff. 258va-259vb; ID., *Quodlibet* XII, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 932, f. 20vb; HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, art. 4, f. 25rb-va.

14. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, pp. 1b-2a.

segnalati dallo stesso Averroè nel suo *Gran Commento*, sembrano fare da controcanto proprio a quanto sosteneva Aureolo, allorché presentava la composizione ilemorfica degli spiriti come una tesi condivisa dai migliori filosofi e teologi¹⁵. Caracciolo ha buon gioco nell'osservare che se un merito va riconosciuto ad Averroè, esso consiste proprio nell'aver chiarito che la potenzialità dell'intelletto è irriducibile a quella tipica della materia¹⁶.

Sulla scia di Scoto, Landolfo sostiene che le sostanze spirituali, piuttosto che di materia e forma, sono composte da un principio positivo e da uno privativo; perciò, si configurano semplicemente come soggetti, che si compongono con i propri accidenti; inoltre, esse realizzano una certa composizione parte-tutto, in quanto ogni sostanza spirituale si costituisce come parte rispetto al tutto dell'universo; infine, sono caratterizzate dalla composizione tra genere e differenza¹⁷.

Insieme alla distinzione tra soggetto e accidenti, anche quella tra genere e differenza è destinata ad avere fortuna, dentro e fuori dal dibattito francescano, quale elemento cruciale su cui fondare il definitivo superamento dell'ilemorfismo universale. L'idea che tutte le sostanze, *comprese quelle semplici*, siano composte di genere e differenza è facilmente rintracciabile nell'insegnamento di Duns Scoto: solo Dio, nella sua purezza, è al di là di ogni genere; nelle creature, invece, genere e differenza indicano livelli diversi di determinazione ontologica, che costituiscono l'ente dall'interno: il genere si configura infatti come un che di potenziale e di perfettibile rispetto alla differenza¹⁸.

15. Cfr. Ivi, p. 2a. Landolfo riporta quanto contenuto in AVERROES, *In De an.*, lib. III, n. 8, p. 420; Ivi, n. 14, pp. 428–433.

16. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, p. 2a; AVERROES, *In De an.*, lib. III, n. 18, pp. 437–440.

17. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, p. 3b: « In omni substantia intellectuali creata quadruplex compositio invenitur. Prima ex positivo et privativo, quia cum quaelibet sit limitata, necessario caret aliqua perfectione vel in suo genere vel in transcendente scilicet ipso ente. Seconda compositio <est> ex accidente et substantia [...]; tertia compositio cum partibus universi, quia universum consurgit ex omnibus speciebus, sicut ex partibus invicem compositis et connexis aliquo ordine [...]; quarta compositio <est> ex genere et differentia, ex quibus dictum est VIII distinctione primi ». Cfr. ID., *In I Sent.*, d. 8, pars 2, q. 1, Bologna, Collegio di Spagna, ms. 46, ff. 70va–71ra.

18. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 106, pp. 201–202: « In aliquibus creaturis genus et differentia accipiuntur ab alia et alia realitate (sicut ponendo

Duns Scoto ha certamente inserito la distinzione tra genere e differenza nel quadro della *distinzione formale*: secondo tale dottrina, non è vero che due cose possono differire tra di loro o solo come due *res*, oppure soltanto concettualmente. Vi è una terza possibilità: due entità possono avere un medesimo riferimento reale, ma non essere la stessa cosa e perciò non differire solo concettualmente. In tal caso differiscono *formalmente*: infatti, ogni realtà creata può essere costituita da diverse perfezioni reali, che la fanno essere ciò che è, senza aggiungersi l'una all'altra dall'esterno, ma costituendosi come differenze interne. Si tratta di una dottrina cruciale all'interno del pensiero scotista: Scoto ne fa uno strumento indispensabile per affrontare la questione della Trinità e per spiegare la pluralità di livelli di determinazione che caratterizzano l'ente, senza pregiudicarne la compiuta unità e singolarità ontologica¹⁹.

plures formas in homine, animal accipitur a sensitiva et rationale ab intellectiva), et tunc illa res, a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibilis ab illa re a qua accipitur differentia. Aliquando, quando non sunt ibi res et res (sicut in accidentibus), saltem in una re est aliqua propria realitas a qua sumitur genus et alia realitas a qua sumitur differentia; dicatur prima *a* et secunda *b*: *a* secundum se est potentiale ad *b*, ita quod praecise intelligendo *a* et praecise intelligendo *b*, *a* ut intelligitur in primo instanti naturae — in quo praecise est ipsum — ipsum est perfectibile per *b* (sicut si res esset alia), sed quod non perficitur realiter per *b*, hoc est propter identitatem *a* et *b* ad aliquod totum, cui realiter primo sunt eadem, quod quidem totum primo producitur et in ipso toto ambae istae realitates producuntur; si tamen altera istarum sine altera produceretur, vere esset potentialis ad eam et vere esset imperfecta sine illa ». Cfr. anche ID., *Lectura*, I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 102, p. 34; ID., *Lectura*, II, d. 1, qq. 4–5, n. 256, p. 87; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 19, nn. 43–57, pp. 370–374. Si veda al riguardo G. GALLUZZO, *Genus and differentia in Scotus's Questions on the Metaphysics*, in L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, A. SPEER, T. KOBUSCH, S. BULLIDO DEL BARRIO (hrsg. von), *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of « The Quadruple Congress on John Duns Scotus »*, part 3, Franciscan Institute Publications–Aschendorff, St. Bonaventure (N.Y.)–Münster i. W. 2010, pp. 247–263.

19. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, pars 2, q. 4, nn. 274–275, pp. 216–217; ID., *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 3, nn. 103–107, pp. 200–202; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 19, art. 4, nn. 25–57, pp. 364–374. Sulla distinzione formale scotista la letteratura è vasta. Si vedano almeno M. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1944; H. KRAML, *Beobachtungen zum Ursprung der "distinctio formalis"* in SILEO (a cura di), *Via Scoti*, vol. 1, pp. 305–318; R.G. WENGERT, *The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus*, « The Monist » 49 (1965), pp. 571–587; A.B. WOLTER, *The Formal Distinction*, in ID., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, editor M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca–London 1990, pp. 27–41; ID., *The*

Sebbene sia chiaro che Scoto abbia fondato la composizione tra genere e differenza sulla distinzione formale e che l'abbia effettivamente attribuita ad ogni creatura, non risulta che egli l'abbia però esplicitamente applicata al caso particolare delle sostanze spirituali, dandogli un qualche valore anti-ilemorfico. Ciò porta a pensare plausibilmente che una tale operazione sia piuttosto maturata all'interno del nascente scotismo²⁰. A noi sembra che si tratti in ogni caso di un'operazione coerente con il quadro speculativo offerto da Scoto: la distinzione formale di genere e differenza risponde infatti all'esigenza di riconoscere all'interno delle sostanze spirituali una composizione « reale » e « interna », fondata sul loro stesso essere creaturale, senza però che tale composizione contraddica l'intrinseca semplicità della loro essenza, cosa che invece accadrebbe ammettendo la composizione ilemorfica: nella concezione scotista, in effetti, materia e forma si configurano come principi « primodiversi », che non potranno mai dar vita ad un'essenza semplice.

Anche Gerardo Odone difende la tesi dell'immaterialità delle sostanze intellettive, applicando ad esse una sorta di principio di economia: le caratteristiche degli enti inferiori non si applicano a quelle degli enti più perfetti senza necessità²¹.

Perciò, sebbene egli ritenga certamente necessario ammettere che anche le sostanze spirituali siano entità composte, non vi è alcun bisogno di intendere tale composizione come ilemorfica. Per articolare questa posizione, Odone distingue il caso dell'anima umana da quella dell'angelo. L'anima, infatti, non può essere composta di materia e forma perché ciò confliggerebbe con il suo statuto di

Realism of Scotus in Ivi, pp. 42–53; T.B. NOONE, *La distinction formelle dans l'école scotiste*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 83 (1999), pp. 53–72; A. SCHMIDT, *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*, « Wissenschaft und Weisheit » 67 (2004), pp. 96–118; S.D. DUMONT, *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, *Vivarium* 43 (2005), pp. 7–62; P.D. MUÑOZ CEFERINO, *La distinctio formalis ex natura rei en la filosofía de Juan Duns Escoto como antecedente del planteo de la objetividad*, « Alpha » 41 (2015), pp. 23–39.

20. Oltre a Landolfo Caracciolo, si veda anche ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In II Sent.*, RP, d. 3, q. 3, f. 9v. In rapporto ad altri maestri francescani di cui stiamo per trattare, cfr. *Infra*, pp. 205 e 211–214.

21. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 8–9, q. 4, V, f. 41vb: « Ad questionem breviter dico quod angeli non sunt compositi ex materia et forma, quod probro: perfectissimis creaturis non est attributa imperfectio aliqua sine necessitate, sed nulla necessitas est, ut apparebit recitando opinionum aliorum et solvendo difficultates, quare etc. ».

forma sostanziale, che si compone con la materia corporea²². Nel caso dell'angelo, è il fatto di non essere generabile, né corruttibile a rendere poco plausibile l'idea che la sua essenza sia composta. La sua mancanza di assoluta semplicità emerge piuttosto ad un altro livello: pur così perfette all'interno dell'ordine delle creature, le sostanze spirituali non si identificano con le proprie operazioni, ma sono il soggetto di pensieri, volizioni e sentimenti. Perciò, anche Odone ritiene che a tali sostanze si addica la composizione tra soggetto e accidenti, piuttosto che quella tra materia e forma²³.

Come Caracciolo, anche Odone dedica uno spazio significativo alla confutazione della posizione di Pietro Aureolo, pur senza nominarlo esplicitamente. Ciò si evince chiaramente dal fatto che si misuri lungamente con la tesi di chi pretende di attribuire alle sostanze spirituali la composizione di materia e forma a partire dalla distinzione aristotelica tra l'intelletto possibile ed agente²⁴.

Odone intende dimostrare che né Aristotele, né tantomeno Averroè abbiano sostenuto che la pura potenzialità dell'intelletto possibile funga da materia, mentre l'attualità dell'intelletto agente fungerebbe da forma. Il fraintendimento è generato dall'avere equiparato la pura potenzialità dell'intelletto possibile, secondo cui esso risulta «denudato da ogni atto»²⁵, alla pura potenzialità della materia prima, collocando quindi tali potenzialità al livello della composizione sostanziale, mentre Aristotele e Averroè ponevano quella dell'intelletto possibile sul piano esclusivamente operativo. Infatti, spiega Odone, l'espressione «essere denudato da ogni atto» può significare tre cose: nel primo senso, indica la mancanza dell'atto fondamentale, che rende esistente una certa sostanza; nel secondo senso, significa essere

22. Ivi, f. 43ra: «Si anima esset composita ex intellectu possibili tamquam ex materia et ex intellectu agente tamquam ex forma, non esset actus corporis organici physici».

23. Ivi, f. 43rb: «Angelus non est simplex, quin sit aliquod componibile ei, quia est subiectum accidentis. Potest enim intelligere et velle, gaudere et tristari».

24. Ivi, f. 41vb: «Contra hoc [quod angeli non sunt compositi ex materia et forma] obiicitur ex dictis Commentatoris tertio *De anima*, per quatuor necessitates, quibus suppositis necessario sequitur quod angelis sit compositum ex materia et forma. Prima necessitas est quod in angelis sit intellectus possibilis, quasi purum possibile, non dicens aliquem actum. Secunda: quod in eis sit intellectus agens quasi actus substantialis vel substantia actualis. Tertia: quod intellectus agens sit intellectio quaedam subsistens. Quarta: quod ex intellectu possibili, quasi materia, et intellectus agens, quasi forma, constituatur substantia angeli».

25. ARISTOTELES, *De anima*, Γ 4, 429a23–24.

privo di ciò che si costituisce come atto perfetto; nel terzo, significa che la quiddità di una certa cosa non implica l'attualità. Così, esemplifica Odone, la vista sarebbe "priva di ogni atto" nel primo senso, se mancasse dell'organo che la fonda; nel secondo, se gli mancasse una qualsiasi specie che la perfezioni; nel terzo senso, se la sua quiddità non implicasse un riferimento *in recto* ad una qualche atto, ma soltanto *in obliquo*²⁶. Risulta quindi evidente, secondo Odone, che l'intelletto non può essere concepito come "denudato da ogni atto" nel primo senso, perché per pensare, esso deve esistere, e dunque, dal punto di vista dell'atto fondamentale, risulta certamente un ente in atto²⁷. La pura potenzialità che lo contraddistingue riguarda piuttosto le perfezioni ulteriori che egli può accogliere, nell'esercizio delle sue operazioni²⁸.

Se dunque la pura potenzialità dell'intelletto possibile non si identifica con la potenzialità che la materia possiede nei confronti della sostanza, va da sé, secondo Odone, che l'idea di fondare la nozione di materia spirituale su quanto affermato da Averroè in merito alla natura potenziale dell'intelletto risulta un'operazione del tutto improponibile.

Una presa di posizione ben più esplicita contro Pietro Aureolo si trova invece nel *Commento alle Sentenze* di Walter Chatton, il quale accusa apertamente il confratello di aver infondatamente preteso di indicare la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali co-

26. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 8–9, q. 4, V, f. 42rb: «Hoc quod dicit "denudatum ab omni actu" potest tripliciter intelligi. Uno modo quod sit denudatum omni actum quantum ad fundamentum; alio modo quod nullum actum habeat pro termino; tertio modo quod nullum actum includat in sua quidditativa ratione, verbi gratia de visu, qui potest dici tripliciter denudatus omni actu: uno modo quia privatus omni actu fundamentaliter, si non haberet organum in quo esset; alio modo, quia privatus omni actu perfectionali si nullam speciem haberet vel visionem qua perficeretur; tertio modo quantum ad quidditatem, sic quod in quidditate virtutis visive nullus includeretur actus in recto, sed bene in obliquo».

27. *Ibidem*: «Nunc igitur dico quod intellectus possibilis non est purum possibile per denudationem actus tamquam fundamentum, scilicet per exclusionem actus fundamentalis, cum sit essentialiter quidam actus».

28. *Ibidem*: «Omne quod existit per essentiam est aliquis actus per essentiam, sed intellectus possibilis existit per essentiam; ergo est aliquis actus per essentiam. Maior patet per Philosophum, nono *Metaphysice*, sic dicentem: actum dico "rem existere". Patet etiam quia existere non est nisi esse extra causam et extra nichil, et esse aliquid in se. Istud igitur quod est extra nichil et causam est aliquid in se et in actu, quia extra nichil esse est extra negationem sui actus».

me punto di incontro tra l'eredità aristotelico-averroista e quella agostiniana²⁹.

Anche secondo Walter Chatton, la posizione di Aureolo si basa su una lettura scorretta sia di Aristotele, sia di Averroè. Presentando la composizione tra intelletto e intelligibile alla stregua di una composizione *reale*, Aureolo avrebbe perso di vista l'irriducibilità del carattere intenzionale del rapporto tra l'intelletto e il proprio oggetto³⁰; inoltre, se la potenza dell'intelletto fosse un principio totalmente potenziale, alla stessa stregua della materia prima, ciò contraddirebbe il fatto che l'intelletto conosca se stesso: infatti, se l'intelletto non fosse nessuna delle cose che deve conoscere, per conoscere se stesso non dovrebbe essere se stesso, cosa evidentemente assurda³¹. Chatton spiega che quando si parla di "ricezione" da parte dell'intelletto si deve intendere tale espressione in maniera impropria: per conoscere tutte le cose, l'intelletto deve essere certamente privo della specie intelligibile che ancora non conosce; tuttavia, ciò non significa che debba appartenere ad un genere o a una specie ontologicamente differente da quella della cosa che conosce, alla stessa stregua della materia nei confronti delle forme che essa riceve³². Di fronte poi alla pretesa aureoliana di

29. GALTERIUS DE CHATTON, *Rep. II Sent.*, d. 3, q. unica, n. 4, pp. 176,27-177,4: «Opinio antiqua fuit quod de facto [angelus] componitur ex materia et forma. Et ad hanc reducit modernus Petrus Aureoli: quod quilibet angelus de facto et etiam anima intellectiva componitur ex duabus substantiis spiritualibus tanquam ex materia et forma, quae vocantur intellectus possibilis et intellectus agens, quarum possibilis est pure possibile in genere intelligibilium. Et probat hoc per Augustinum XII *Confessionum* et per Aristotelem, quia omne recipiens denudatur a natura recepti, etc. ».

30. Cf. Ivi, nn. 5-6, p. 177,6-15.

31. Cf. Ivi, nn. 7-8, p. 177,16-29.

32. Ivi, n. 24, p. 180,11-25: «Quid vocas denudari a natura recepti? Aut quod receptivum non potest habere talem naturam qualem debet recipere, et hoc est falsum in augmentatione formae cuiuscumque in subiecto aliquo. — Alio modo, quod ipsummet recipiens non debet esse illud quod recipit nec eiusdem speciei vel generis propinqui, et verum est in proposito, quia intellectus non recipit intellectum quemcumque, et ad hunc intellectum verum est quod visus est non-color et auditus absonus; sed isti sensus non sunt ad propositum suum. — Tertio, potest intelligi, quo modo est ad propositum, scilicet de receptione metaphorica qua intellectus dicitur recipere intelligibile, eo quod realiter recipit intellectionem eius, et tunc concedo quod cognoscens rem aliquam debet denudari, id est esse alterius speciei ab intellectione vel specie quam recipit realiter; sed non oportet quod sit alterius speciei vel generis propinqui a re quam recipit metaphorice, id est quam intelligit vel cognoscit ».

portare a proprio sostegno alcuni passaggi di Agostino, Chatton taglia corto, osservando che nei punti richiamati dal confratello, Agostino non sta presentando la propria opinione, bensì quella platonica³³.

Dopo aver messo in luce questi elementi, Chatton presenta una serie di difficoltà in cui cadrebbe chi difendesse l'esistenza di materia nell'angelo, quale principio puramente potenziale di ricezione. La più significativa ci sembra la seguente: la materia presente in un certo angelo dovrebbe essere o della medesima specie o di una natura differente da quella presente negli altri angeli. Ebbene, se fosse della medesima specie, allora non si potrebbe dire che l'intelletto di un angelo, quando ne conosce un altro, sia privo delle specie di quel che conosce, perché i due possiederebbero per lo meno la medesima materia; se invece si ritenesse che la materia dei due angeli sia specificamente diversa, allora l'intelletto di un angelo, essendo privo di ciò che gli è simile per poter conoscere, si troverebbe nella condizione di non poter conoscere distintamente un altro angelo della medesima specie, perché non si può comprendere distintamente un certo composto, se non se ne comprendono distintamente le parti costitutive³⁴.

In virtù di questi caratteri, risulta chiaro che né l'angelo, né l'anima umana possono esser concepiti come composti da principi essenzialmente distinti, di cui uno faccia da materia e l'altro da forma, perché una composizione di questo genere contraddirebbe ciò che più propriamente caratterizza le sostanze spirituali³⁵. Anche per Chatton, ad essere compatibile con tale semplicità è piuttosto la composizione soggetto-accidenti, dal momento che le sostanze spirituali non si identificano con i propri atti di pensiero e di volontà, che dunque ineriscono loro come accidenti. A conferma di ciò, egli osserva che tra i filosofi era particolarmente diffusa la tesi secondo cui i cieli non hanno materia. Ebbene, spiega il francescano inglese, è innegabile che i cieli si muovano e che perciò si compongano di accidenti. Ora, a prescindere dal fatto che sia vero o meno che i cieli siano dotati di materia — spiega Chatton —, se i filosofi hanno potuto concepire i corpi più perfetti come partecipi delle caratteristiche degli

33. Cf. Ivi, n. 28, p. 181, 11-12.

34. Cfr. Ivi, n. 9, p. 178, 1-8.

35. Ivi, n. 14, p. 178, 28-31: « Nec angelus nec anima componitur compositione reali ex partibus quibuscumque in re, quarum una se habeat ut forma et alia ut materia; immo sibi repugnat talis compositio ».

altri corpi senza per questo attribuire loro la materia, *a fortiori* non sarà irragionevole concepire le creature spirituali come soggetti di accidenti spirituali, senza per questo concepirle anche come soggetti materiali³⁶.

Chatton ritiene che, compatibilmente con tale prospettiva, vada piuttosto attribuita all'angelo la composizione di genere e differenza, per come Scoto l'ha posta nei suoi scritti. Anche in questo caso, per sostenere la propria posizione, egli si trova a criticare l'opinione di Aureolo, il quale nel suo *Commento alle Sentenze* osservava che tra genere e differenza ci fosse una distinzione soltanto concettuale: immaginare una qualche composizione reale tra genere e differenza avrebbe infatti compromesso, secondo Aureolo, l'unità dell'ente³⁷. Chatton spiega che l'argomento di Aureolo è fuori bersaglio, perché quando Scoto ha sostenuto che il genere rappresenti una certa "realtà", non intendeva usare questo termine come sinonimo di *res* sostanziale, che può comporsi con altre *res* solo dando vita ad un aggregato, bensì come sinonimo di tutto ciò a cui corrisponde un certo *esse*, come accade a tutto ciò che compone l'ente, senza essere riducibile ad un mero *ens rationis*³⁸.

36. Ivi, n. 10, p. 178,9–19: « Simul stant quod creatura sit perfectissima, et tamen quod recipiat species intelligibilium, ergo propter hoc non oportet ponere intellectum possibilem esse naturam pure possibilem. Antecedens patet, quia accidentia qualia conveniunt corporibus, conveniunt perfectissimis corporibus, saltem aliqua, puta motus caeli, in quo etiam secundum philosophiam nulla est materia; ergo similiter accidentia qualia possunt convenire spiritibus, possunt convenire spiritui perfectissimo creato ». Cfr. anche Ivi, n. 15, p. 179,1–3.

37. Cfr. Ivi, n. 60, p. 185,18–20; PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, art. 3, p. 64aA–B.

38. GALTERIUS DE CHATTON, *Rep. II Sent.*, d. 3, q. unica, n. 61, pp. 185,61–186,4: « Sed contra tertiam conclusionem huius opinionis arguo quod non sit vera stante significato vocabulorum quo usus est Doctor et quod currit, videlicet quod in angelo esset distinctio realitatum, si in eo esset distinctio omnis et compositio compossibilis suae definitioni, etiam cui convenit genus et differentia ». A bene vedere, più che fraintendere il senso in cui Scoto attribuisce una certa « realtà » a genere e differenza, Aureolo mette in discussione la possibilità stessa che si possa dare il tipo di distinzione immaginato da Scoto, senza supporre in ultima analisi un isomorfismo « iper-realista » tra cose e concetti. Cfr. al riguardo, PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, art. 3, pp. 64bA–66aE. Sul fatto poi che Chatton si sia impegnato nel presentare la distinzione formale scotista come una forma di "realismo mitigato", cfr. S. DUMONT, *Duns Scotus' Parisians Question on the Formal Distinction*, « Vivarium » 43 (2005), pp. 7–62: 10–12.

Inoltre, Aureolo sarebbe caduto in un'incoerenza inaggirabile, perché non si può sostenere che il genere e la differenza si distinguano tra loro solo concettualmente e poi pretendere di affermare che Dio, in sé, non si trovi in un genere. Infatti, delle due l'una, spiega Chatton: o l'inserimento di un ente in un genere è un'operazione solo di ragione — e allora non ci sarebbe nulla di inconveniente nel fatto che il nostro intelletto comprenda anche Dio attraverso una tale operazione, unendo un concetto più vago ad uno più preciso — oppure Dio non può essere di per sé ricondotto ad un genere, perché il trovarsi in un genere indica l'appartenenza ad un livello finito di realtà, per quanto il genere non sia una cosa, né la sua unione con la differenza una composizione tra due cose³⁹.

7.2.2. Francesco della Marca: le sostanze spirituali come soggetti immateriali

Tra gli autori che hanno rifiutato la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, Francesco della Marca si distingue per l'enfasi con cui ha sostenuto la pertinenza della composizione tra soggetto e accidenti nel rendere ragione della condizione ontologica delle sostanze spirituali⁴⁰. Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione, egli ha inteso precisare che la filosofia non ha fornito una dimostrazione apodittica dell'esistenza di sostanze spirituali intermedie tra l'uomo e Dio: solo la fede ci permette di giungere con certezza a questa conclusione⁴¹. Inoltre, né Aristotele, né Averroè avrebbero determinato con chiarezza la composizione delle sostanze immateriali di cui pure avevano stabilito l'esistenza⁴².

Ciò nonostante, il maestro di Appignano ha ritenuto possibile proporre una serie di argomenti filosofici in grado di mostrare che gli angeli sono soggetti spirituali. Egli considera, certo, tali argomenti

39. Cfr. GALTERIUS DE CHATTON, *Reportatio super Sententias. Liber I* (= *Rep. I Sent.*), *Distinctiones* 1–9, J.C. Wey, G.J. Etzkorn (edd.), Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 2002, d. 8, q. 1, nn. 37–38, p. 469, 9–23; Id., *Rep. in II Sent.*, d. 3, q. unica, nn. 63–66, pp. 186, 15–187, 3.

40. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 2, nn. 16–20, pp. 8–10.

41. Cfr. Ivi, n. 22, p. 11.

42. Rispetto alla dimostrazione filosofica dell'esistenza e della natura degli angeli, Alessandro di Alessandria appariva anche più radicale di Francesco, ritenendo che i filosofi non avessero associato alcuna composizione alle sostanze spirituali. Cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In II Sent.*, RP, d. 3, q. 3, f. 9v.

come « probabili »⁴³, ma l'utilizzo di tale espressione non deve trarre in inganno. Francesco non esprime infatti alcuna sfiducia fideistica verso la capacità della ragione filosofica di stabilire conclusioni efficaci sull'argomento; nemmeno presenta la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali come una dottrina poco ragionevole, ma non impossibile di per sé, come farà invece Giovanni di Bassolis. Il rifiuto di Francesco è netto, e argomentato senza concessioni.

Piuttosto, come ha ben sintetizzato Tiziana Suarez-Nani, Francesco sembra convinto di poter sottoporre la natura angelica ad un'indagine filosofica rigorosa e stringente, pur mettendo in qualche modo tra parentesi il fatto che l'origine della certezza nell'esistenza degli angeli non ci venga dalla filosofia. È in questo preciso senso, dunque, che quelle elaborate da Francesco sono ragioni soltanto « probabili »⁴⁴.

Poste tali premesse, Francesco osserva innanzitutto che Aristotele, per quanto non abbia stabilito in maniera chiara la natura delle intelligenze, le ha pur sempre concepite come motori delle sfere celesti. Ebbene, per poter svolgere questo ruolo, l'intelligenza deve cogliere la produzione del moto celeste e pensarla come conveniente con il proprio fine ultimo, amando ciò che le permette di corrispondere ad esso e volendo agire di conseguenza. Ciò implica che la sostanza spirituale ami se stessa pienamente amando il *primum*, che le si presenta come oggetto massimamente buono e nobile. L'oggetto dell'amore di tali sostanze non si identifica dunque né con la loro essenza, né con la loro potenza: il loro compimento deriva infatti dall'amore di qualcosa — o meglio di qualcuno — che è diverso da loro. Ebbene, ciò non sarebbe possibile se l'amore di cui le intelligenze create sono capaci non inerisse loro come una perfezione di tipo accidentale⁴⁵. A questo

43. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 2, n. 15, p. 7. Si vedano al riguardo le precisazioni fornite in SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 122-130.

44. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, p. 130: « Loin d'inaugurer une attitude fidéiste, cette affirmation va ouvrir le champ à l'exploration philosophique de thèses dont la démontrabilité pourra être mise entre parenthèses ».

45. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 2, n. 17, pp. 8-9: « Huiusmodi intelligentia non diligit perfectionem primi sive finem ultimum propter se sive propter rationem essentiae suae, sed e converso propter rationem essentiae primi diligit se. Ergo essentia primi est ratio intelligendi se ipsam. Sed omnis actus habens obiectum diversum a potentia est accidens; actus autem amoris ordinati intelligentiae habet pro obiecto essentiam primi, quae distinguitur ab essentia propria et a potentia; ergo eius amor est accidens ».

argomento, incentrato sull'amore e dunque sulla volontà, Francesco ne fa seguire uno analogo, basato invece sull'intellezione: l'intelligenza si compie cogliendo la causa prima e dunque pensando qualcosa che non si identifica semplicemente con la propria essenza⁴⁶.

Una volta stabilite queste dinamiche, Francesco può chiarire che le sostanze spirituali sono semplici e immateriali e che la composizione tra soggetto e accidente distingue la creatura dal Creatore senza bisogno di concepire tali sostanze come dotate di materia. Francesco precisa, al riguardo, che c'è un aspetto per il quale la composizione tra soggetto e accidente è più perfetta di quella tra materia e forma: il soggetto è infatti già un ente in atto *simpliciter* e in potenza solo *secundum quid*. Perciò, componendosi con i propri accidenti, il soggetto non dà vita ad una terza entità per sussistere, come accade invece nel caso dell'unione di materia e forma⁴⁷. Tale composizione appare inadatta ad esprimere la potenzialità delle sostanze spirituali anche in virtù del fatto che esse non sono state generate e non si corrompono. Infatti, la loro incorruttibilità mal si accorderebbe con la potenzialità all'essere e al non essere tipica della materia e delle cose che esigono l'unione con la materia⁴⁸.

Oltre agli angeli, anche le anime umane, secondo Francesco, sono semplici e immateriali. Abbiamo visto che Scoto — e come lui, ad esempio, Gerardo Odone — metteva in primo piano il fatto che se l'anima è per natura la forma sostanziale del corpo, la sua materia è precisamente quella corporea, di cui l'anima è atto primo. Così, su queste basi, risulta chiaro che le ragioni per cui l'anima è semplice sono irriducibili a quelle per cui lo è l'angelo⁴⁹.

46. Cfr. Ivi, n. 19, p. 9.

47. Ivi, art. 3, n. 40, p. 18: « Quando dicitur quod compositio ex subiecto et accidente est maior compositio ex materia et forma, dico quod verum est quantum ad illud quod est materiale in compositione, puta quantum ad ipsam differentiam componentium. Quantum autem ad illud quod est formale et principale in compositione, quod quidem est potentia unius componentium ad alterum, vel utriusque ad tertium, maior compositio et perfectior est illa compositio quae est ex forma et materia quam illa quae est ex subiecto et accidente. Magis enim materia est in potentia ad formam substantialem, cum sit ad ipsam in potentia simpliciter, quam subiectum ad formam accidentalem, cum sit in potentia tantum secundum quid ad ipsam; materia enim est in actu secundum quid et in potentia simpliciter, e converso autem subiectum est in actu simpliciter et in potentia secundum quid. Forma etiam et materia sunt in potentia ad aliquod tertium, non autem accidens et subiectum ».

48. Cfr. Ivi, n. 43, pp. 19–20.

49. Cfr. *Supra*, p. 189.

Rispetto a Scoto, Francesco cerca di produrre un percorso più unitario: egli intende partire proprio dalla condizione di “forma del corpo” tipica dell’anima umana, giungendo così a delle conclusioni in merito all’immaterialità dell’anima che potranno fungere da base per la dimostrazione, *a fortiori*, dell’immaterialità dell’angelo. Francesco osserva innanzitutto che è possibile concepire tutte le forme secondo un certo ordine, alle cui estremità stanno la materia prima e la forma ultima. Ebbene, secondo questo tipo di ordine, ciò che è in mezzo è composto, mentre gli estremi sono semplici: infatti la materia è “prima” proprio in quanto non è composta a sua volta di materia e forma. Lo stesso vale allora anche per l’ultima e più perfetta delle forme, che è per l’appunto l’anima intellettiva⁵⁰.

In secondo luogo, egli dichiara che se nelle forme del medesimo ordine se ne trova una semplice, ciò significa che lo saranno anche tutte le altre di quell’ordine. Poiché l’anima vegetativa è una forma semplice, allora dovranno esserlo anche l’anima sensitiva e quella intellettiva, dal momento che si tratta di forme essenzialmente ordinate tra di loro⁵¹.

Si potrebbe notare che il maestro di Appignano sembra far valere contemporaneamente due argomenti che non sembrerebbero compatibili, visto che si basano su assunti che si escludono a vicenda: il primo stabilisce che l’anima è semplice partendo dall’idea che tutte le forme sono composte tranne la prima; il secondo argomento pretende di difendere la medesima conclusione assumendo però la premessa opposta, ossia che tutte le forme viventi siano semplici. Ci pare plausibile pensare che Francesco, usando contemporaneamente questi argomenti, intenda mostrare che l’anima intellettiva non può che apparire come qualcosa di semplice, sia che la si consideri come forma prima, rispetto

50. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 3, n. 23, p. II: « In ordine essentiali formarum, secundum Commentatorem I *Physicorum* commento 1, omnes formae et materiae mediae inter primam materiam et ultimam formam sunt compositae. Prima autem materia, secundum eum, non est composita ex aliqua alia forma nec materia, ergo nec ultima forma in ordine formarum; non enim magis ultima forma est composita in ordine formarum, quam ultima materia sive prima in ordine suo. Sed anima intellectiva est ultima forma in genere formarum. Ergo ipsa in ordine suo non est magis composita quam materia in suo ordine ».

51. Ivi, n. 24, p. 12: « In formis eiusdem ordinis, si una earum non est composita, nec alia, et si una simplex, et alia; sed omnes formae sunt eiusdem ordinis; ergo si una non est composita, sed simplex, et omnes. Sed anima vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt essentialiter ordinatae; vegetativa enim est infra sensitivam et sensitiva infra intellectivam. Anima autem vegetativa plantae non est composita, nec etiam anima sensitiva bruti; ergo nec et intellectiva ».

a tutte le altre, che figurano composte, sia che la si concepisca come inserita nell'ordine delle forme viventi, di per sé semplici.

Il maestro di Appignano prosegue il proprio discorso mostrando una serie di inconvenienti in cui si cadrebbe, immaginando che un'anima già composta ilemorficamente si unisca alla materia corporea. Chi accetta la composizione ilemorfica dell'anima, infatti, concepisce la sua materia come più nobile di quella del corpo e la forma come un principio più perfetto della materia. Assumendo tali premesse, ci si troverebbe però a sostenere che una parte, ossia la forma dell'anima che si unisce alla materia spirituale, è più nobile del tutto, ossia dell'intera anima che si unisce al corpo⁵².

Altri inconvenienti derivano dal fatto che l'anima è, come notava già Aristotele, principio di vita. Se l'anima fosse già un composto ilemorfico, delle due l'una: o la materia dell'anima è già vivente per sé, ma allora le sarebbe inutile l'unione con qualsiasi altra entità, oppure è la forma ad essere principio di vita, ma allora ad unirsi al corpo non sarebbe più un'anima, ma una sostanza composta già animata. Se per uscire dalla difficoltà si sostenesse che la forma e la materia dell'anima animano insieme il corpo, si cadrebbe in un inconveniente ulteriore, perché l'uomo apparirebbe ontologicamente inferiore agli altri animali: infatti, le anime degli altri animali risulterebbero semplici e direttamente capaci di espletare le proprie funzioni, mentre l'anima umana avrebbe bisogno di una materia ulteriore per farlo⁵³.

Come abbiamo anticipato, Francesco della Marca fa valere la dimostrazione della semplicità dell'anima umana come premessa per mostrare quella dell'angelo: poiché le anime umane sono delle forme di natura razionale, se gli angeli fossero composti ilemorficamente, sarebbero anch'essi delle sostanze il cui essere verrebbe elargito da una forma di natura razionale. Ciò implicherebbe però che non si distinguerebbero dagli uomini, se non per il fatto incidentale di non essere uniti ad un corpo. Ebbene, conclude Francesco, nessun teologo sosterrrebbe che gli angeli sono della medesima natura degli uomini, nemmeno i sostenitori dell'ilemorfismo universale⁵⁴.

52. Cfr. Ivi, n. 25, pp. 12-13.

53. Cfr. Ivi, n. 26, p. 13. Francesco propone anche altri argomenti, basati sull'idea che se l'anima è il principio che vivifica di per sé il corpo, allora essa non potrà che essere un principio semplice, che trasmette direttamente e di per sé l'atto di vita che possiede. Cfr. Ivi, nn. 27-28, pp. 13-14.

54. Cfr. Ivi, nn. 29-32, pp. 14-15.

Come abbiamo visto già per Scoto e per altri maestri successivi, anche per Francesco della Marca solo quella tra genere e differenza vale come composizione interna, atta ad esprimere in maniera adeguata la finitezza, la potenzialità e la creaturalità di tali sostanze. Francesco adduce due ragioni per sostenere questa tesi. La prima si fonda sulla dottrina della distinzione formale: la composizione tra genere e differenza è fondata nella cosa stessa, pur non identificandosi con l'unione di due cose o di due principi positivi⁵⁵. La seconda ragione si fonda sul fatto che il genere possieda una potenzialità diversa da quella della materia: secondo Francesco, infatti, la materia è un principio puramente potenziale ed indeterminato, mentre al genere corrisponde di per sé un certo atto, che ne limita la potenzialità al compimento che viene dalla differenza specifica⁵⁶.

Difendendo l'applicazione della composizione tra genere e differenza alle sostanze spirituali in questo modo, Francesco assume contemporaneamente un elemento che lo avvicina agli altri autori del nascente scotismo e uno che invece conferma la distanza tra la sua dottrina della materia e quella di Scoto. Al riconoscimento di una certa oggettività extramentale alla composizione tra genere e differenza, tipica della tradizione scotista, Francesco affianca infatti la riproposizione della tesi per cui la materia è, *simpliciter*, pura potenzialità, a cui l'atto non può essere attribuito se non *secundum quid*. L'originalità della concezione della materia propria di Francesco rispetto a Scoto e agli altri autori scotisti fa dunque sentire la sua voce anche qui, nel contesto della dimostrazione della semplicità delle sostanze spirituali.

Francesco non si limita a mostrare l'inconsistenza delle ragioni a favore della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, ma cri-

55. Ivi, q. 15, art. 1, n. 36, p. 56: « Licet genus et differentia distinguantur ex natura rei, et species similiter, tamen ex hoc non sequitur compositio materiae et formae in accidentibus, quia materia et forma sunt res distinctae per essentiam. Genus autem et differentia, sive species, non distinguuntur sicut res diversae per essentiam, sed sicut diversae formalitates vel realitates eiusdem essentiae ».

56. Ivi, n. 44, p. 59: « Differentia est inter materiam et genus, sive illud a quo sumitur genus, quoniam materia est ens simpliciter in potentia, non dicens quid nec quale, nec quantum, secundum Philosophum; genus autem, licet sit in potentia ad speciem, dicit tamen aliquem actum. Unde color est ens simpliciter in actu, licet sit in potentia ad ulteriorem actum, puta ad albedinem. Et ideo alia est potentialitas materiae et alia potentialitas generis. Propter quod, licet quaelibet species cuiuscumque generis sit composita ex genere et differentia, et per consequens ex potentiali et actuali, non tamen ex hoc sequitur quod quaelibet sit composita ex materia et forma ». Cfr. anche Ivi, q. 13, art. 3, n. 42, p. 19.

tica anche la pretesa — tipica del tomismo — di dimostrare l'assoluta immaterialità dell'anima a partire dall'immaterialità dell'operazione intellettuale. Un tal modo di procedere, a suo avviso, presuppone un ingannevole isomorfismo tra caratteri cognitivi e proprietà ontologiche. La potenza astrattiva dell'intelletto è certamente in grado di considerare l'oggetto a prescindere da ogni potenza, da ogni atto e da ogni individualità. Ebbene, osserva Francesco, se si concludesse che lo spirito è immateriale perché coglie le cose astraendo dalla materia, dal fatto che esso può prescindere dalla singolarità si dovrebbe concludere che non è un ente singolare, il che è assurdo⁵⁷.

Risulta dunque chiaro che in Francesco della Marca si trova un rifiuto convinto dell'attribuzione di materia alle sostanze spirituali, attraverso un doppio canale, uno *costruens*, l'altro *destruens*. Quanto al primo, Francesco ha indicato con nettezza lo statuto di soggetto e la composizione di genere e differenza, quali elementi idonei per rendere ragione della finitezza e della creaturalità delle sostanze spirituali, senza contraddirne la semplicità. Quanto al secondo, egli ha sviluppato un'articolata strategia confutativa, che prende le mosse dalla semplicità dell'anima come "forma" per mostrare gli inconvenienti dell'applicazione del modello ilemorfico alle sostanze spirituali.

Ne emerge, in questo modo, una posizione che, pur condividendo diversi elementi con gli autori del nascente scotismo, non s'identifica né con una pedissequa assimilazione della prospettiva di Scoto, né tanto meno, come rimarcava Tiziana Suarez-Nani, con un semplicistico ripiegamento verso gli argomenti tomistici⁵⁸.

57. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 13, art. 3, nn. 33–34, p. 16: « Aliqui autem probant istam conclusionem aliter sic: modus operandi sequitur modum essendi. Sed angelus in operando abstrahit a materia et a conditionibus materialibus; intelligit enim abstrahendo ab istis omnibus. Ergo nec in essendo habet materiam partem sui. Sed ista ratio nihil valet. Ita enim angelus abstrahit a forma in intelligendo sicut a materia. Abstrahit etiam ab omni potentia et ab omni actu et ab omni individuo, cum intelligat universale non intelligendo aliquod singulare. Ergo inferas per rationem tuam quod angelus nec est forma, nec materia, nec actus, nec potentia, nec etiam res aliqua singularis. Cum enim non sit singularis in intelligendo, quia abstrahit ab omni singulari, sequitur per rationem tuam quod nec erit singularis in essendo. Hoc autem est falsum ».

58. Cfr. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 134–135.

7.2.3. *La semplicità delle sostanze spirituali secondo Antonio Andrea (?),
Francesco di Meyronnes e Guglielmo di Ockham*

Tra le testimonianze a favore dell'immaterialità delle sostanze spirituali possiamo contare anche quella dell'autore dell'*Abbreviatio in Sententias*, ascritta ad Antonio Andrea, ma sulla cui reale paternità gli studiosi hanno espresso diversi dubbi⁵⁹.

Già Kleineidam aveva indicato tale *Abbreviatio* come una testimonianza del cambiamento di opinione avvenuto all'interno dell'ordine francescano dopo Scoto in merito alla nozione di materia spirituale⁶⁰. Sebbene l'autore non dedichi una questione specifica alla composizione di materia e forma dell'anima e dell'angelo, è tuttavia chiaro ch'egli sia dell'opinione che le sostanze spirituali sono immateriali. Ciò emerge con chiarezza laddove difende la dottrina scotista dell'individuazione: egli afferma che la posizione di Scoto permette di concepire una pluralità di individui della medesima specie anche nel caso di sostanze del tutto immateriali, come Dio e gli angeli⁶¹.

Quando poi affronta la questione della composizione dell'anima con le proprie potenze, l'autore dell'*Abbreviatio* afferma che l'anima umana è di per sé semplice e immateriale, costituendosi in tal modo come il principio formale immediato delle proprie potenze e delle proprie operazioni. Sia la semplicità dell'angelo, sia quella dell'anima umana non sono però infinite e illimitate, perciò si distinguono da quella tipica di Dio, l'unico in grado di produrre atti infiniti⁶².

Francesco di Meyronnes affronta la questione dell'ilemorfismo delle sostanze spirituali in un contesto diverso da quello abituale: piuttosto che nella distinzione 3 del secondo libro delle *Sentenze*, egli ne discute nella distinzione 14, in cui mette a tema la questione se i cieli possiedano o meno la materia. Dopo aver stabilito in che senso i corpi celesti, a suo avviso, sono dotati di materia⁶³, Meyronnes compara il caso dei cieli a quello degli angeli, per mostrarne le differenze. Secondo il maestro francescano, la condizione ontologica dell'angelo è simile piuttosto a quella delle anime umane e degli

59. Cfr. *Supra*, p. 112, nota 6.

60. Cfr. KLEINEIDAM, *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung*, p. 94.

61. Cfr. ANTONIUS ANDREAE (?), *In quatuor Sententiarum libros Opus*, II (= *In II Sent.*), Venetiis 1578, d. 3, q. 7, *respondeo*, f. 59va.

62. Cfr. Ivi, d. 16, q. 1, f. 70va.

63. Sulla soluzione di Meyronnes circa la presenza di materia nei cieli, cfr. *Infra*, p. 299.

accidenti, che si costituiscono come entità semplici, a cui non può quindi essere ascritta altra composizione se non quella tra genere e differenza⁶⁴. Egli aggiunge di non comprendere le ragioni per cui alcuni chiamano “spirituale” la materia che attribuiscono agli angeli: chi lo fa, intende esprimere l’idea che l’angelo sia composto da un principio perfettivo e da uno perfettibile, che si uniscono l’uno con l’altro in modo essenziale; ebbene questa non è che la definizione della materia e della forma, senza bisogno di aggiungere che si tratti di materia o forma “spirituali”⁶⁵.

Pur non essendo composti ilemorfici, precisa Meyronnes, le sostanze spirituali sono composte di atto e potenza, come si evince dal fatto che l’angelo è sia produttore di certi atti che non si identificano con la sua essenza, sia soggetto ricettivo. Per tanto, la potenza e l’atto non si trovano nell’angelo come due principi che si uniscono l’uno con l’altro, alla maniera di materia e forma, ma come principi di produttività e di ricettività, propri di un determinato soggetto. Anche per lui, dunque, è la composizione soggetto-accidenti quella che esprime in modo adeguato la finitezza e la creaturalità delle sostanze spirituali, trovando piena corrispondenza nella composizione interna di genere e differenza⁶⁶.

Quanto all’anima umana, Meyronnes sostiene in diversi punti del commento al secondo e al quarto libro delle *Sentenze* che essa è una “forma spirituale”, la cui materia corrispondente è quella del corpo che va ad informare⁶⁷. Associando tale dottrina a quella della pluralità delle forme sostanziali nell’uomo, Meyronnes sostiene che l’anima intellettiva è la forma che conferisce la *ratio specifica* all’intero

64. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, f.150rE: « Sed est difficultas de angelo: utrum habeat materiam. Dico quod eadem rationem non apparet quare in eis sit materia, nec in anima rationali: nec accidentia sunt composita nisi ex genere et differentia ».

65. *Ibidem*: « Sed quid de actu et potentia: distinguunt aliqui de materia spirituali. Sed non video differentiam ex quo ponitur unus perfectibile et aliud perfectiū essentialiter. Est enim haec diffinitio materiae et formae ».

66. *Ibidem*: « Alia difficultas: quomodo tunc est in angelo actus et potentia. Dico quod est perfectiū non formaliter, quia est principium productiū actus et est receptiū. Et sunt rationes formales differentes: unde essentia simpliciter angeli habet illas duas passiones quae faciunt compositionem cum subiecto: non unam cum altera ».

67. Cfr. FRANCESCUS DE MAYRONIS, *In IV Sent.*, d. 46, q. 1, f. 221F; Ivi, q. 3, f. 221vK–M. Vedi anche ID., *In II Sent.*, dd. 16–17, f. 152vO–153rE; Ivi, d. 20, q. 1, f. 153vN–Q; ID., *In IV Sent.*, d. 46, qq. 1–3, ff. 220vN–221vN.

composto umano: più che presentarsi come un certo composto ileomorfo, l'anima umana si costituisce piuttosto come un insieme di forme ordinate tra di loro, ciascuna delle quali perfeziona in maniera peculiare la materia corporea⁶⁸.

Tra i sostenitori della tesi secondo cui gli angeli sono immateriali figura anche Guglielmo di Ockham. In un passaggio dello *Scriptum in primum librum Sententiarum*, egli rimanda ad una dimostrazione dell'immaterialità degli angeli contenuta nel commento al secondo libro che, però, non ci è pervenuta⁶⁹. Nonostante questa lacuna, non mancano altri elementi sulla base dei quali ricostruire la sua dottrina⁷⁰.

Ockham ha certamente condiviso con Scoto e con i primi scotisti la convinzione che l'angelo e l'anima umana siano semplici e immateriali, senza che tale semplicità si confonda con quella divina, dato che né l'uno né l'altra si identificano con i propri atti di intelligenza e di volontà, che ineriscono loro come accidenti⁷¹. Ockham osserva che qualcuno potrebbe ribattere che Agostino, nel *De Trinitate* spiegava che la conoscenza e l'amore non vanno concepiti come accidenti dell'anima, in quanto gli accidenti non trascendono il proprio soggetto, come invece la mente è capace di fare conoscendo e amando. Ockham risponde che Agostino, in quel passo, non si riferiva agli atti d'amore e di intelligenza in se stessi, ma all'anima, che se non impedita conoscerebbe immediatamente se stessa e facilmente coglierebbe e amerebbe ciò che è fuori di lei⁷².

68. Id., *In II Sent.*, d. 17, f. 153rC–D: « Nulla forma dat esse perfectum, nisi ultima rei specifica. Hec est anima rationalis. [...] Non est imaginandum quod anima intellectiva perficiat sensitivam, sed ambe perficiunt materiam ordine quodam »; Ivi, d. 20, f. 153vO: « Dico quod in homine est ordinatio formarum, forme scilicet organisationis ad animam ».

69. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio*, in G.J. Etzkorn (ed.), *Opera Theologica*, III, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1977, I, d. 8, q. 1, pp. 175,22–176,2: « In angelo non posset esse compositio nisi vere componeretur ex materia et forma substantiali. Sed, sicut probatur in secundo, angelus non componitur ex materia et forma ». Cfr. anche Ivi, p. 176, nota 1.

70. Per un'efficace ricostruzione dell'angelologia di Ockham, cfr. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham*, pp. 339–450.

71. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio*, in S. Brown, G. Gál (edd.), *Opera Theologica*, II, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1970, I, d. 3, q. 10, p. 568,12–15: « Patet quod <nec> in anima nec in creatura rationali | § pure spirituali § | est distinctio realis intrinseca et essentialis; est tamen ibi distinctio extrinseca et accidentalis ».

72. Cfr. Ivi, pp. 563,2–564,6; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri XV (libri I–XII)*, WJ. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50), lib. IX, 4[4–6], pp. 297–298.

In disaccordo con diversi autori che abbiamo incontrato fino ad ora, Ockham non ritiene che la composizione di genere e differenza sia appropriata per rendere ragione della finitezza e della creaturalità dell'angelo. Egli giustifica questa sua posizione sulla base di due ragioni diverse. Innanzitutto, Ockham, come già Pietro Aureolo, rifiuta l'applicazione alle sostanze create della distinzione formale scotista. Per lui, o due entità differiscono realmente, in quanto si costituiscono come due enti compiutamente distinti, oppure tra essi vi è una differenza solo concettuale: *tertium non datur*⁷³.

In secondo luogo, Ockham spiega che le sostanze definibili secondo genere prossimo e differenza specifica sono, a rigore, solo quelle dotate di una composizione interna, come nel caso dei composti ilemorfici. Perciò, una sostanza semplice non può essere oggetto di una tale definizione, se non in modo improprio⁷⁴. Infatti, spiega Ockham, una sostanza semplice potrà certamente essere inquadrata in un genere, ma questo non vuol dire che ci sia in lei una qualche composizione tra il genere e una qualche differenza essenziale, che lo perfezioni effettivamente. Se così fosse, la sua semplicità sarebbe irrimediabilmente compromessa⁷⁵. Piuttosto, con la nostra ragione siamo capaci di elaborare un concetto unico, sotto il quale raccogliere univocamente sostanze semplici tra loro diverse, secondo un

73. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Oridnatio*, I, d. 8, q. 1, p. 169,14–19: « Quod [Scotus] dicit “in omni specie sunt duae realitates a quarum una accipitur genus et ab alia differentia”, hoc est simpliciter falsum, quia aliquod individuum est simpliciter simplex, igitur non includit tales duas realitates. Confirmatur quia, sicut probatum est prius, in creaturis nulla est distinctio a parte rei nisi sit distinctio rerum ».

74. Ivi, q. 3, pp. 208,22–209,7: « Nullum simplex potest definiri definitione proprie dicta quae sit data ex genere et differentia essentiali. Quia cum nullum simplex possit habere differentiam essentialem, nullum simplex potest definiri tali definitione. Et ista est causa Philosophi quare accidens non potest definiri definitione proprie dicta. Unde nec dependentia accidentis ad substantiam, nec imperfectio accidentis, nec aliquid tale est causa quare non potest definiri, sed sola simplicitas propter quam caret differentia essentiali. Et propter eandem rationem, forma substantialis et angelus et materia substantialis et caetera simplicia — quaecumque sint illa — non possunt definiri definitione proprie dicta. Quod haec sit intentio Philosophi et Commentatoris patet, primo per Philosophum, VII Metaphysicae, quod “omnis definitio habet partes; et sicut se habet ratio”, hoc est definitio, “ad rem, et pars rationis ad partem rei”. Igitur sicut omnis definitio habet partes, ita omnis res cuius est definitio habet partes. Et loquitur ibi de definitione proprie dicta ».

75. Cfr. Ivi, q. 3, p. 207,10–19.

certo grado di perfezione ontologica⁷⁶. Se già non si può ricondurre propriamente l'angelo a un genere, tantomeno gli si potrà attribuire una differenza specifica: per distinguere l'angelo dagli altri tipi di sostanze, si potrebbe ricorrere a qualche elemento accidentale, oppure lo si potrà fare per via negativa, ossia mettendo in rilievo qualcosa che l'angelo non ha rispetto ad altre sostanze. Così, quando lo si definisce come una "sostanza immateriale", si applica il secondo di questi criteri, utilizzando la carenza di materia come elemento di differenziazione⁷⁷.

Quanto abbiamo detto ci permette di individuare il carattere più originale, e forse più radicale, della soluzione di Ockham. Tanto i difensori della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, quanto i sostenitori della loro immaterialità che abbiamo incontrato fino ad ora condividevano l'idea che esse fossero caratterizzate da una qualche composizione *interna*: tra materia e forma, tra essenza ed esistenza, tra potenza e atto, tra genere e differenza. Ockham

76. Ivi, q. 1, p. 182,5-8: «Simpliciter simplex potest esse in genere, etiam posito per impossibile quod non esset cum altero componibile; sed tamen habet certam proportionem cum aliis, ideo potest esse in genere»; Ivi, q. 2, pp. 183,20-184,7: «Simpliciter simplex est in genere, ita scilicet quod est simplex per carentiam cuiuslibet compositionis intrinsecae. Cuius ratio est, quia omnis conceptus praedicabilis in quid de pluribus differentibus plus quam solo numero, habentibus certam proportionem secundum perfectionem inter se, quorum nullum est pars essentialis alicuius per se unius, est conceptus generis. Sed de simplicibus, puta de angelis, praedicatur aliquis conceptus in quid. Et angeli plus differunt quam solo numero, — supponendo quod non omnes sint simpliciter eiusdem rationis, hoc est similia; et nullus eorum natus est esse pars essentialis cuiuscumque per se unius; et habent certam proportionem secundum perfectionem inter se ».

77. Ivi, q. 3, pp. 213,15-214,10: «Ex omnibus praedictis patet manifeste fuisse de intentione Philosophi et Commentatoris quod nulla res simplex potest definiri definitione proprie dicta. Et propter eandem rationem fuit intentionis eorum quod nullum simplex habet genus et differentiam essentialem, quamvis secundum eos possit habere differentiam accidentalem. Et illo modo genera accidentium dividuntur per differentias accidentales et non per differentias essentielles. Simplicia autem in genere substantiae distinguuntur a compositis non per differentias essentielles positivas, sed se ipsis positive distinguuntur, et tamen per differentias aliquo modo non positivas sed magis privativas vel magis negativas. Sicut intelligentia distinguitur a substantia composita per hoc quod est immaterialis, quia scilicet caret materia. Et huius ratio est quia unumquodque prius aliquo modo negatur, vel notius, a suo opposito quam ab aliquo alio. Et ita haec est aliquo modo immediatior vel notior "immateriale non est materiale" vel "immateriale non est substantia composita" quam ista "angelus non est materialis vel substantia composita". Et ita aliquo modo distinguitur angelus a substantia composita per immaterialitatem ».

intende passare questa frontiera, indicando come *unica e sufficiente* condizione, in grado di rendere ragione *e* della loro semplicità *e* della loro finitezza, la loro condizione di *soggetti*: è l'esser soggetto, infatti, che rende gli spiriti capaci di atti nobilissimi, quali la conoscenza e l'amore, atti che però non si identificano con la loro essenza semplice.

7.3. Alla ricerca di una soluzione plausibile: le opposte suggestioni di Giovanni Bassolis e di Pietro di Aquila

Come abbiamo già visto nei precedenti capitoli, Giovanni di Bassolis e Pietro di Aquila hanno presto goduto della fama di autorevoli scotisti: Giovanni, in quanto uditore diretto dell'insegnamento di Duns Scoto; Pietro, per la sua capacità, riconosciutagli con l'appellativo di *Scotellus*, di presentare in maniera sintetica, chiara ed efficace il pensiero del maestro. Ebbene, costoro hanno condiviso una medesima attitudine di fondo nei confronti della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, ritenendo che fosse impossibile raggiungere una soluzione apodittica alla questione. A partire da questa attitudine comune, hanno però preso posizioni opposte: per Giovanni di Bassolis, sono l'immaterialità e la semplicità dell'angelo ad apparire più ragionevoli; secondo Pietro di Aquila, invece, è ancora l'ilemorfismo universale a farsi preferire.

7.3.1. *L'immaterialità plausibile: Giovanni di Bassolis*

Come Francesco di Meyronnes, anche Giovanni di Bassolis colloca la propria articolata discussione sulla composizione ilemorfica delle sostanze spirituali nel contesto della distinzione 14, in cui viene messo a tema il problema più ampio della presenza o meno di materia nelle sostanze ingenerabili e incorruttibili, quali sono considerate le sostanze spirituali e i cieli.

Per poter affrontare al meglio la questione, Bassolis si chiede innanzitutto se esista o meno un'unica *ratio materiae* per tutti gli enti composti ilemorficamente⁷⁸. Come abbiamo visto, nella prima metà del XIV secolo, due voci autorevoli come Gonsalvo di Spagna e il giovane Scoto spingevano a considerare il principio materiale

78. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, f. 87rb.

come unico per tutti i composti⁷⁹. Pur assimilando proprio questo orientamento, Giovanni puntualizza che la tesi opposta non risulta, comunque, impossibile: Dio infatti potrebbe creare due o anche più materie egualmente “prime” senza che ciò implichi contraddizione. Infatti, spiega Giovanni di Bassolis, non è di per sé assurdo che da una medesima origine possano venire contemporaneamente due sostanze di uguale natura, di natura diversa o un medesimo tipo di sostanza secondo una pluralità di gradi⁸⁰.

Perciò — conclude Giovanni — sebbene né gli scritti dei filosofi, né la riflessione teologica giustifichino la tesi secondo la quale debbano esistere più tipi di materia, non si può dire che l’esistenza di due materie prime sia intrinsecamente inaccettabile: Dio ha già creato una pluralità di sostanze prime, creando gli angeli più eccelsi, che si costituiscono come individui compiutamente distinti e “primi” in egual misura. Perciò Dio avrebbe potuto fare la stessa cosa con la materia⁸¹.

Giovanni di Bassolis ci rivela così, fin dall’esordio, un preciso approccio metodologico, che accompagnerà l’intero sviluppo della trattazione: una cosa è individuare una tesi da sostenere, mostrando la sua capacità di rendere ragione nel miglior modo possibile dell’esperienza e dei dati di cui disponiamo, anche dei dati di fede; altra cosa è dimostrare che la tesi rifiutata sia intrinsecamente falsa e contraddittoria — *secundum potentiam Dei absolutam*, verrebbe da chiosare.

Applicando in maniera rigorosa quest’approccio alla questione della presenza di materia nelle sostanze spirituali, Bassolis prende in esame gli argomenti che abitualmente vengono utilizzati per sostenere la semplicità di tali sostanze. Tra questi, in primo piano stanno

79. Cfr. *Supra*, pp. 177–180.

80. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, f. 87va–b.

81. Ivi, f. 87vb: «Dico tamen ut videtur mihi quod nec Avicenna, nec philosophi posuerunt tales plures materias alterius rationis et rationabiliter, quia omnia apparentia salvari possunt posita una materia unice rationis. Et ideo dico quod nec ex apparentibus nec ex hiis que sunt fidei possunt argui esse plures in actu, licet nec possit impugnari pluralitas talis ex apparentibus quantum mihi videtur. Si dicas quod in quolibet genere non est nisi unum primum dico quod non est verum saltem non est hoc demonstratum. Unde credo quod in genere substantie Deus fecit plures substantias primas: puta plures angelos speciei supreme et ita duas differentias individuales primas equaliter, licet alterius rationis vel plures. Similiter Deus sic posset facere de materia ».

quelli di matrice di tomista, secondo cui gli angeli sono immateriali perché capaci di operazioni immateriali. Ad essi, Giovanni ne aggiunge uno ulteriore: se l'angelo fosse composto di materia e forma, si dovrebbe stabilire se la forma dell'angelo sia separabile o meno dalla materia; se non lo fosse, come sono costretti ad ammettere i difensori dell'ilemorfismo universale, allora l'angelo sarebbe inferiore all'anima umana, che è invece separabile dalla propria materia⁸². Bassolis completa la serie riportando un argomento che ascrive ad Enrico di Gand: l'angelo va considerato immateriale perché intrasmutabile⁸³.

Giovanni di Bassolis trova tutti questi argomenti o inconcludenti o insufficienti: per quanto infatti permettano di stabilire che l'intelletto è privo della materia dei corpi, non appaiono affatto in grado di escludere in maniera categorica che esista una materia non corporea, che funga da principio metafisico di finitezza e perfettibilità⁸⁴. Nemmeno sembra funzionare l'argomento che mette in contrasto la separabilità dalla materia da parte dell'anima e l'inseparabilità dell'angelo dalla propria materia: esso sarebbe valido se l'anima risultasse per natura separabile dal proprio corpo, o più perfetta senza di esso; ma questo — chiude Bassolis — non è affatto vero⁸⁵.

Se dunque ci si volesse opporre con maggiore successo alla composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, bisognerebbe percorrere un'altra strada, ossia partire dai caratteri specifici della materia — e quindi del composto ilemorfico — mostrando gli inconvenienti in cui si cadrebbe concependo le sostanze spirituali come composte di materia e forma. Utilizzando questa strategia, Bassolis ritiene di poter mostrare che nessuna versione dell'ilemorfismo universale rappresenti la posizione più ragionevole⁸⁶.

Pur sotto la veste di argomenti diversi, egli sembra additare come elemento di debolezza di questa posizione il fatto che il possesso di materia — comunque intesa — apparirebbe incompatibile con la

82. Cfr. Ivi, q. 2, art. 2, f. 88rb.

83. Cfr. *Ibidem*; HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IV, q. 16, pp. 297,90–298,143.

84. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, art. 2, ff. 88va–89ra.

85. Ivi, f. 89ra: «[Anima] non est naturaliter separabilis. Hec enim non est perfectionis in forma, sed magis perfectionis est in ipsa quod det esse materie sue».

86. Ivi, f. 88va: «Iste sunt rationes probabiliore et pono cum eis licet non de necessitate concludant forte quod in angelis non est materia nec eiusdem rationis cum istis inferioribus [...]. Nec etiam materia spiritualis vel alterius rationis sicut probant alie rationes».

condizione di incorruttibilità che abitualmente si riconosce all'angelo. Chi infatti sostiene che esista un'unica *ratio materiae* e attribuisce agli angeli la composizione di materia e forma, dovrà ammettere che in due angeli numericamente distinti, ma appartenenti alla medesima specie, materie di una medesima natura saranno in potenza a forme di una medesima natura. Se così fosse, un angelo sarebbe potenzialmente trasmutabile nell'altro, quindi potenzialmente corruttibile, se non per l'azione di un agente naturale, almeno per quella di Dio⁸⁷. Inoltre, Bassolis presenta questa alternativa: o si ammette che la materia dell'angelo è orientata ad una forma precisa che lo rende incorruttibile, ma allora bisognerà dire che non è pura potenza e che non ha la stessa natura di quella dei corpi; oppure si dirà che tale materia è in sé la stessa dei corpi, ma allora si dovrà ammettere che essa rende l'angelo corruttibile, almeno potenzialmente, essendo tale materia perfezionabile da tutte le forme, comprese quelle corruttibili⁸⁸.

Anche chi sostiene che esista una materia spirituale, diversa da quella dei corpi, si scontra con alcune difficoltà, che Bassolis ritiene ardue da superare. Se infatti l'angelo possedesse una materia « spirituale », tale materia, proprio in quanto spirituale, sarebbe da sola più nobile di ogni sostanza composta ma non intellettuale. Ma questo appare irragionevole, secondo Bassolis, perché il composto, inteso come un tutto sostanziale, è sempre ontologicamente più nobile di una materia o di una forma presi singolarmente⁸⁹.

Inoltre, se esistesse una materia spirituale, la forma di un singolo angelo non esaurirebbe la tensione di tale materia nei confronti delle diverse specie di forme angeliche, più di quanto l'anima umana non esaurisca quella della materia corporea verso le forme di altri corpi. Di conseguenza, anche in questo caso un angelo risulterebbe corruttibile, non meno di quanto un uomo si corrompa in un altro ente corporeo. Ora, l'anima razionale, essendo la più nobile di tutte

87. *Ibidem*: « Accipio quod possunt esse duo angeli eiusdem speciei [...]. In istis duobus angelis est materia eiusdem rationis. Sed materia eiusdem rationis est in potentia eiusdem rationis ad formam eiusdem rationis. Cum ergo formae sint eiusdem rationis, unus est transmutabilis in alium, si in ipsis est materia et per consequens corruptibilis saltem a Deo, licet non a naturali agente ».

88. Cfr. *Ibidem*.

89. *Ibidem*: « Omnis substantia spiritualis intellectiva est secundum se, quantumcumque non sit per se in genere, sicut patet de anima et sic haberemus materiam intellectivam et simpliciter nobiliores quocumque composito substantie non intellectivo, quod videtur falsum ».

le forme, già trascende questa dinamica; perciò, attribuirle all'angelo risulta sconveniente e falso⁹⁰.

Attraverso tutti questi argomenti, Bassolis insiste dunque su un punto cruciale: la materia si costituisce come il principio fondamentale di *potenzialità all'essere* di una certa sostanza. Per questo, gli sembra poco persuasivo affermare che gli angeli o le anime umane, essendo incorruttibili, possiedano un tale principio potenziale. Egli dichiara perciò che la materia si rivela, in senso proprio, come il soggetto in potenza alle forme sostanziali⁹¹ e chiarisce che l'immaterialità dell'angelo non si confonderebbe in ogni caso con quella di Dio, perché l'angelo non è un atto puro, ma è composto di genere e differenza individuale e i propri atti, pur di natura spirituale, non si identificano totalmente con il soggetto che le produce⁹².

Se appare del tutto ragionevole sostenere che gli angeli sono immateriali, lo stesso vale anche per l'anima umana, anche se spesso — precisa Giovanni — a favore di questa tesi sono stati portati argomenti tutt'altro che convincenti. Tra quelli più deboli, Giovanni inserisce ancora una volta quelli di matrice tomista, che farebbero derivare l'immaterialità dell'anima dall'operazione astrattiva e dall'esigenza secondo la quale il recettore dovrebbe essere denudato da ciò che è atto a ricevere. A suo avviso, un recettore può non appartenere al medesimo genere prossimo del recepto, ma può appartenere al suo stesso genere remoto. Al riguardo, Bassolis osserva che nel medesimo ente animato possono coesistere più forme sostanziali (dunque dello stesso genere remoto), l'una perfetta rispetto all'altra. Nemmeno, varrebbe dire che il recipiente è privo del genere del recepto *formaliter*, perché non è l'oggetto conosciuto ad

90. *Ibidem*: « Si materia spiritualis et alterius rationis ab ista poneretur in angelo non plus forma angeli faceret appetitum eius ad alias formas aliorum angelorum alterius rationis quantum anima rationalis faciat appetitum materiae corporalis ad alias formas et per consequens non minus unus angelus esset corruptibilis in alium angelum quantum homo in aliud ens corporale. Anima enim rationalis nobilissima est inter formas materie corporalis. Sed illud est inconveniens et falsum ».

91. Ivi, f. 88vb: « Nec quecumque potentia de genere substantiae est materia, sed potentia ad formam substantialem ».

92. Ivi, d. 14, q. 1, art. 2, f. 88vb: « In separatis omnino a materia que est pars compositi et a materia que est differentia individualis contrahens quiditatem idem est intelligens et intellectum et primum intellectum, sicut in divinis. Sed non oportet hoc de angelo semper, licet sit separatus a materia que est altera pars compositi, quia non est purus actus nec separatus a differentia individuali et ideo non oportet quod sua intellectio sit eadem sibi licet oppositum forte poneret Aristoteles qui, secundum aliquos, putat angelos esse deos ».

essere ricevuto formalmente nell'intelletto, quanto piuttosto l'atto di intellesione⁹³. Inoltre, come abbiamo già riscontrato in Chatton, anche per Bassolis non è possibile concepire l'intelletto come una potenza totalmente spoglia dei propri oggetti, perché in tal caso non si riesce a spiegare come l'intelletto possa comprendere se stesso riflessivamente⁹⁴. Deboli gli sembrano anche gli argomenti che concepiscono la materia come ostacolo all'intellessione⁹⁵. L'argomento secondo cui l'intelletto umano deve essere privo di materia per pensare è certamente valido in riferimento alla materia dei corpi, ma non ha presa sulla possibile esistenza nell'intelletto di un'eventuale materia non corporea⁹⁶.

Diversa è dunque la strada che, secondo Giovanni di Bassolis, conduce a stabilire che l'anima intellettiva sia una forma semplice. Egli parte dalla definizione di anima fornita da Aristotele: «atto del corpo fisico organico». All'interno di tale definizione, "atto" significa "forma" e sta per l'intera anima, *in abstracto* e *in recto*. Se così non fosse, l'anima, più che una forma, andrebbe definita come un organismo già formato, che informa un corpo. Come abbiamo già visto fare da Francesco della Marca, anche Bassolis parte da questa osservazione per concludere che se si accetta, come comunemente si fa, che le anime delle piante e degli animali sono semplici, diventa assurdo ritenere che l'anima umana, che è la più nobile, sia composta⁹⁷. Giovanni aggiunge che assumere la composizione ileomorica dell'anima va contro il principio di economia; inoltre, per la stessa ragione per cui si ritiene che l'anima sia composta di materia e forma, la forma dell'anima dovrebbe essere a sua volta composta di materia e forma e così all'infinito⁹⁸.

93. Cfr. *Ibidem*.

94. Cfr. Ivi, f. 89ra-b. Come abbiamo visto, Walter Chatton usava questo medesimo argomento nella direzione opposta, ossia per mostrare la debolezza dell'argomentazione a favore dell'ileomorfismo universale proposta da Pietro Aureolo. Cfr. *Supra*, p. 203.

95. Cfr. Ivi, art. 3, f. 89ra.

96. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 3, f. 89rb.

97. Ivi, f. 89rb: «Illud de quo predicatur actus et forma in abstracto non est nisi actus et forma et non est compositum ex materia et forma. Tale enim formatum est, et non forma. Sed de anima praedicatur in abstracto et in recto actus et forma. Patet secundo de anima: "anima est actus physici corporis". Igitur se tota primo est actus et forma [...] In formis quid simplicitas vel sit nobilitas vel arguat nobilitatem quia quanto forma est simplicior tanto actualior at accedens ad nobilitatem divinam. Sed anima intellettiva est simpliciter nobilior forma quam anima bruti vel quam forma substantiali elementi, ergo est simplicior. Sed ille non sunt composite ex materia et forma. Igitur nec ista». Si veda quanto già abbiamo visto in Francesco di Marchia, cfr. *Supra*, p. 209.

98. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 3, f. 89rb.

Bassolis tiene anche a sottolineare che Aristotele e Averroè hanno certamente sostenuto che l'anima intellettiva è semplice e immateriale⁹⁹. Attraverso una tale precisazione, prende le distanze anche lui dalla lettura aureoliana, che poneva anche Averroè tra le autorità favorevoli all'ilemorfismo delle sostanze spirituali. Tuttavia, concede che esiste almeno un testo di Averroè, che può dare adito ad un'interpretazione come quella di Aureolo: nel Commento al dodicesimo libro della *Metafisica*, Averroè avrebbe detto infatti che «l'intelletto in cui consiste la perfezione ultima dell'uomo è *estratto* dalla materia»¹⁰⁰. A ben vedere, il testo originale — che per altro non si trova nel dodicesimo libro, ma nel secondo — non dice “estratto dalla materia”, ma “*astratto* dalla materia, trasmettendo quindi la tesi del tutto opposta a quella intravista da Bassolis¹⁰¹”.

7.3.2. La ragionevolezza dell'ilemorfismo universale in Pietro di Aquila

Per inquadrare correttamente la questione concernente la presenza o meno di materia all'interno delle sostanze spirituali, Pietro di Aquila chiarisce che la composizione di un ente può essere concepita a livelli diversi del suo essere: essa infatti può riguardare la relazione tra parti quantitative, tra soggetto e accidente, tra essere ed essenza, tra materia e forma e, infine, tra genere e differenza. Pietro affronta dunque la questione se l'angelo sia composto di materia e forma dopo avere escluso la presenza in esso della prima composizione, perché tipica delle sole sostanze corporee¹⁰², e dopo avergli attribuito sia quella di soggetto

99. *Ibidem*: «Ad hoc est expressa auctoritas Aristotelis tertio *De anima* quasi per totum de intellectu quod est simplex immaterialis et immixtus et Commentatoris. Et ad hoc etiam sunt auctoritates adducte supra de angelo». Trattando dell'angelo, Giovanni aveva menzionato anche Avicenna e Dionigi lo pseudo-Areopagita come *auctoritates* a sostegno dell'immaterialità delle sostanze spirituali. Cfr. Ivi, f. 88va.

100. Ivi, f. 89rb: «Tamen hec est una [auctoritas] Commentatoris 12. *Meta*. ubi dicit quod intellectus qui est extrema perfectio hominis est extractus a materia. Hoc idem dicit *De somno et vigilia* quod scilicet intelligentiae sunt sine materia».

101. AVERROES, *In Met.* lib. II, comm. 16, f. 35vbM: «Intellectus enim qui est postrema perfectio hominis est abstractus a materia». Per la citazione del Commento al *De somno et vigilia*, cfr. Id., *In De somno et vigilia*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. VI, Venetiis 1562, f. 34vbK.

102. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 1, pp. 90–91.

ed accidente¹⁰³, sia quella di essere ed essenza¹⁰⁴. Oltre ad ascrivere la tesi dell'immaterialità dell'angelo a Tommaso d'Aquino e a Egidio Romano¹⁰⁵, Pietro riconosce tra gli autorevoli difensori di questa dottrina anche il confratello Guglielmo di Ware¹⁰⁶. La posizione contraria risulta invece promossa da « Riccardo di Mediavilla e da molti altri », i quali si basano su un'istanza che Pietro considera inaggirabile, quando si affronta un'analisi di tipo filosofico: se nessuna passione sussiste fuori dal proprio soggetto e se il *proprium* della materia è precisamente il *pati*, allora laddove si trova un certo patire, ovvero un certo ricevere o subire, là deve esserci materia. Ebbene, se si riconosce che, come insegna la fede, l'angelo e l'anima umana possono patire realmente, allora si dovrebbe riconoscere in loro la presenza della materia¹⁰⁷.

Questo passaggio si rivela cruciale per comprendere la posizione che Pietro assume in merito all'intera questione: la ragione decisiva che lo spinge a tenere l'ilemorfismo universale non è di natura filosofica, bensì teologica. Considerare l'angelo e l'anima come dotati di materia permette infatti di rendere ragione delle pene infernali patite dai dannati meglio di quanto non si possa fare ritenendoli immateriali.

Il fatto che l'assenso all'ilemorfismo universale segua un'esigenza di tipo principalmente teologico, non toglie il fatto che Pietro si sia impegnato con zelo nel mostrare l'inadeguatezza *filosofica* delle posizioni che pretendono di dimostrare l'immaterialità delle sostanze spirituali. Innanzitutto, contro la prospettiva tomista, osserva anche lui che l'immaterialità dell'operazione intellettuale non implica *ipso facto* l'immaterialità della sostanza, come risulta dal fatto che la visione è

103. Cfr. Ivi, art. 2, pp. 91-92; Ivi, q. 5, p.150.

104. In questo caso, Pietro di Aquila propone una tesi intermedia tra quella tomista, che riconosce una composizione reale di essenza ed esistenza e quella di Scoto, secondo cui non vi è distinzione reale di essenza ed esistenza. Per farlo, Pietro si appoggia all'autorità di Enrico di Gand (Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 9, pp. 51-62), ma a ben vedere la interpreta nel quadro della distinzione formale scotista, sostenendo che essere ed esistenza nell'angelo sono identici *realiter*, ma non *formaliter*. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 3, pp. 92-97.

105. Cfr. Ivi, art. 4, pp. 97-98.

106. Cfr. Ivi, p. 98.

107. Ivi, pp. 98-99: « *Alia est opinio omnino in contrarium, sicut Richard. et multorum aliorum, et est ratio potissima una eorum ista: propria passio alicujus non potest reperiri sine subjecto suo; sed pati est proprium materiae ex I. de generatione et fere ex tota philosophia; ergo non reperitur proprie realis passio in aliquo sine materia. Sed animae et angeli secundum nostram fidem patiuntur passione reali; ergo* ». Quanto alla posizione espressa in merito da Riccardo di Mediavilla, cfr. *Supra*, p. 178.

un che di immateriale, mentre l'occhio è un organo materiale¹⁰⁸. Alla dimostrazione tommasiana dell'immaterialità dell'anima a partire dalla condizione di forma sostanziale, come pure all'argomento di Guglielmo di Ware, che fa derivare la semplicità delle sostanze spirituali dalla loro capacità riflessiva, Pietro controbatte mostrando che tali argomenti dimostrano soltanto che lo spirito non possiede la materia dei corpi, ma non escludono affatto che possa essere costituito da una materia *di natura diversa*¹⁰⁹. Questa è quindi la ragione per cui Pietro assume l'idea — da lui ricondotta a Riccardo di Mediavilla — di una materia propria delle entità spirituali, diversa da quella dei corpi, rifiutando la versione dell'ilemorfismo universale portata avanti da Gonsalvo di Spagna e dal giovane Scoto, i quali sostenevano invece l'esistenza di un'unica *ratio materiae* per tutte le creature.

Nell'affrontare la questione della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, lo "Scotello" si è mosso dunque con una marcata indipendenza rispetto al pensiero di Duns Scoto, come pure dall'interpretazione del pensiero del maestro fornita da altri scotisti. Infatti, Pietro fa coincidere totalmente l'opinione di Scoto con quanto questi ha sostenuto nelle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*; quindi, rubrica Scoto tra i difensori di una versione inadeguata dell'ilemorfismo universale, preferendo seguire, almeno su questo argomento, altre *auctoritates* francescane¹¹⁰.

7.4. Soggetti senza materia?

L'analisi che abbiamo svolto in questi due capitoli ci ha permesso di apprezzare la presenza, nella prima parte del XIV secolo, di una discussione ancora vivace, tra i maestri francescani, circa la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali.

108. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, art. 4, pp. 99–100.

109. Ivi, p. 101: « *Ad aliud argumentum Thomae quod probat quod anima non habet materiam, potest dici quod illa materia non est ejusdem rationis cum materia inferiorum, quamvis Scotus hic sentiat oppositum. [...] Eodem modo ad sequens cum dicitur: aut illa materia est ejusdem rationis aut alterius. Dico quod non est ejusdem rationis. Tu arguis contra, quia materia non dicit actum, dico quod quamvis non dicat actum formalem, dicit tamen actum entis. Et cum ultra dicis tunc erunt duae materiae primae, concedo, quia una est spiritualium et alia corporalium. Ad aliud argumentum dico quod quamvis materia corporalis impediatur reflexionem potentiae super actum, non tamen materia spiritualis, qualiter est in proposito ».*

110. Cfr. *Supra*, pp. 173 e 178.

Il fatto che la maggioranza degli autori scotisti abbia optato con decisione per la loro semplicità, non ha impedito ad altri autori, scotisti e non, come Pietro Aureolo e Pietro di Aquila, di difendere ancora la tesi della composizione ileomorfa degli angeli e dell'anima umana. Il fatto che la posizione maggioritaria sia ormai divenuta quella dell'immaterialità dell'anima, non ha affatto coinciso, per i maestri francescani di questo periodo, con un pedissequo allineamento alla prospettiva tomista, che fondava l'immaterialità dello spirito principalmente sull'immaterialità dell'operazione intellettuale. Ad allontanare dalla tesi della composizione ileomorfa delle sostanze spirituali è piuttosto una più attenta riflessione sulle caratteristiche peculiari delle sostanze intellettive, quali l'autopossesso e la riflessività, la libertà e l'incorruttibilità.

La marginalizzazione della concezione ileomorfa delle sostanze spirituali ha certamente portato all'allargamento del consenso sull'indicazione dell'essere *soggetto*, quale statuto ontologico pienamente corrispondente alla loro specifica condizione creaturale: l'essere soggetto dei propri atti non esprime solo la nobiltà delle sostanze spirituali, ma anche la loro finitezza, perché corrisponde al fatto di non potersi identificare con i propri atti di conoscenza e di volontà, come solo a Dio può accadere.

La composizione tra soggetto e accidenti rimane pur tuttavia una composizione esterna all'essenza di tali sostanze. Perciò, tra i seguaci di Scoto si è congiuntamente imposta l'idea che fosse possibile riconoscere ancora una qualche composizione interna: quella tra genere e differenza, concepita alla luce della distinzione formale scotiana, appariva loro la miglior candidata per svolgere questo compito. Ciò non vale invece per Guglielmo di Ockham, il quale ritiene che la condizione di soggetto resti la sola in grado di esprimere la peculiare condizione *e* di nobiltà *e* di finitezza delle sostanze spirituali. Come è facile intuire, l'enfasi sulla condizione di soggetto come specifico « marcatore » della natura spirituale appare destinata ad avere una particolare fortuna, non solo all'interno del dibattito francescano successivo e ben oltre i confini del XIV secolo^{III}.

III. Non sono mancati studi che hanno tentato di individuare le basi medievali della moderna nozione di soggetto. In particolare, si vedano O. BOULNOIS (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007; É. BALIBAR, B. CASSIN, A. DE LIBERA, *Sujet* in B. CASSIN (éd. par), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil-Le Robert, Paris 2004, pp. 1233-1254; A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet. 1. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007; ID., *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015. Per alcune necessarie precisazioni, cfr. PETAGINE, *Matière, corps, esprit*, pp. VII-XIV.

PARTE III

MATERIA E INDIVIDUAZIONE

Materia e individuazione

Quando autori come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand o Giovanni Duns Scoto si sono domandati quale fosse il principio di individuazione, non si sono semplicemente chiesti che cosa renda ciascun ente qualcosa di unico e di singolare. Si tratta piuttosto di stabilire che cosa faccia sì che taluni individui possano essere allo stesso tempo identici dal punto di vista dell'essenza e numericamente distinti, irriducibilmente singolari e indivisibili¹.

Secondo una significativa tradizione filosofica, che da Aristotele giunge a Tommaso d'Aquino e viene proseguita da Egidio Romano e Goffredo di Fontaines, alla radice dell'individuazione vi è la materia. In questo capitolo vedremo innanzitutto su quali basi una tale identificazione è stata compiuta; quindi osserveremo come i maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo si siano misurati con essa e quali soluzioni specifiche hanno adottato in merito al problema dell'individuazione.

8.1. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino: la materia come radice dell'individuazione

Per comprendere al meglio le diverse posizioni che hanno caratterizzato il dibattito sull'individuazione tra il XIII e il XIV secolo, bisogna

1. Si vedano al riguardo, le preziose precisazioni contenute in THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate* (= *Super Boet. De Trin.*), in *Frater Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992, q. IV, art. 2, ad 4, p. 126,278-286 e in HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 8, f. 164vG; Ivi, f. 165rL. Quanto a Duns Scoto, Woosuk Park osservava che la domanda sull'individuazione è impostata dal Francescano innanzitutto come ricerca di un principio di indivisibilità, implicante la radice della distinzione numerica intraspecifica. Cfr. W. PARK, *The Problem of Individuation. A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?*, « *Franciscan Studies* » 48 (1988), pp. 105-123.

tener presente il ruolo che ha giocato in esso il rinnovato incontro con il *corpus aristotelicum*, mediato dalle opere di Avicenna e di Averroè: grazie ad esso, la ricerca circa le radici e le cause dell'individuazione ha ricevuto un nuovo impulso, diventando un momento imprescindibile dell'indagine fisico-metafisica intorno alla sostanza individuale².

Ebbene, proprio dai testi aristotelici sembra emergere l'indicazione di un legame intrinseco tra individuazione, materia e generazione. Nel settimo libro della *Metafisica*, Aristotele affermava che « il tutto che risulta [dalla generazione] è una forma di una data specie, realizzata in queste carni ed ossa: per esempio, Callia e Socrate; e, questi, sono diversi per la materia (essa è, infatti, diversa nei diversi individui), ma sono identici per forma (la forma, infatti, è indivisibile) »³. Inoltre, se si assegna alla forma il compito di trasmettere l'identità specifica alla sostanza generabile⁴, è facile trarne la conclusione che quell'identità potrà trovarsi riprodotta in sostanze numericamente diverse grazie alla materia⁵.

2. Chiarisce bene questo punto Olivier Boulnois: « À partir de la fin du XII^e siècle, la problématique de l'individuation ne se déploie plus seulement à partir du corpus gréco-latin de l'*Organon* d'Aristote et l'*Isagoge* de Porfire. Elle se développe à partir de sources arabo-latines, avec les œuvres d'Averroès et d'Avicenne, et à l'aide d'un corpus renouvelé par la redécouverte de la philosophie naturelle d'Aristote. La question est donc posée à nouveau frais au XIII^e siècle, période où se répand le terme "individuer" (*individuare*). La question devient celle de l'acte d'individuer, du principe d'individuation. La question est héritée des développements gréco-latins [...], mais la réponse est organisée autour du "nouvel Aristote", c'est-à-dire aussi des commentateurs arabes, qui posent le problème de la constitution *naturelle* de l'individu » (O. BOUNOIS, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014, p. 37).

3. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 8, 1034a5–8, trad. Reale, p. 321. Cfr. anche Ivi, Δ 6, 1016b32–3; Ivi, Z 10, 1035b27–31.

4. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 8, 1033b16–19; Ivi, Z 17, 1041a32–1041b9; Ivi, Λ 8, 1074a33–35.

5. Si vedano al riguardo le osservazioni di P. CASPAR, *Le problème de l'individu chez Aristote*, « Revue Philosophique de Louvain » 84 (1986), pp. 173–186: 179; S.M. COHEN, *Aristotle and Individuation*, « Canadian Journal of Philosophy », Suppl. 10 (1984), pp. 41–65; J. LADRIÈRE, *Individu et individuation*, in A. BIBTOL–HESPÉRIÈS ET ALII, *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 9–26: 17–19. In questa medesima direzione, si vedano anche B. PINCHARD, *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, in Ivi, pp. 27–50; A. C. LLOYD, *Aristotle's Principle of Individuation*, « Mind » 79 (1970), pp. 519–529, come pure la posizione di Elisabeth Anscombe in J. LUKASIEWICZ, G.E.M. ANSCOMBE, K.R. POPPER, *The Principle of Individuation*, « Proceedings of the Aristotelian Society », Suppl. 27 (1953), pp. 69–120; G.E.M. ANSCOMBE, P.T. GEACH, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1961, pp. 54–55.

Di fronte a una tale presa di posizione, sorgono indubbiamente alcune domande: come può in effetti la materia, indeterminata e potenziale, avere una tale funzione particolarizzatrice? Non ha forse bisogno, essa stessa, di venire individuata dalle diverse forme che le trasmettono l'atto sostanziale⁶? Sfruttando un'idea già presente in Avicenna⁷, Tommaso d'Aquino risponde a tali domande osservando che la materia in effetti non svolgerebbe alcuna funzione individuante se non in quanto *signata*, ossia in quanto disposta alla ricezione delle diverse forme tramite la quantità dimensionale⁸. Tommaso giustifica questa conclusione osservando che a provocare l'individuazione di una certa forma è sempre il soggetto in cui questa forma viene a trovarsi. Ebbene, come l'accidente viene individuato dalla sostanza a cui inerisce, così la forma sostanziale si troverà individuata dal proprio soggetto ricettivo che è, in ultima analisi, la materia⁹.

Sebbene dunque attribuisca alla materia, *in recto*, l'azione di individuare, Tommaso fa giocare però alla quantità dimensionale un ruolo tutt'altro che secondario, dato che è quest'ultima il principio direttamente responsabile della *signatio*. Tommaso considera infatti la quantità come la disposizione più fondamentale della materia,

6. Nicolai Hartmann ben presentava questa difficoltà: « Greifbar wird [...] die Antinomie im Begriff der Materie, die nicht eigentlich seiend und doch wiederum eminent seiend ist, greifbar und absolut ungreifbar zugleich, indifferent und bestimmungslos, und doch das differenzierende, alle Individualität bestimmende Prinzip » (N. HARTMANN, *Aristoteles und Hegel*, in Id., *Kleinere Schriften*, II, De Gruyter, Berlin 1957, pp. 214-252: 220-221).

7. Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, V, tract. 5, cap. 2-4, pp. 240-265. Come è già stato notato, Avicenna sembra fare della *materia signata* una condizione necessaria all'individuazione, mentre Tommaso la considera, più decisamente, come il principio stesso di individuazione. Cfr. A.M. GOICHON, *La Distinction de l'être et de l'essence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brower, Paris 1937, pp. 475-476; A. BÄCK, *The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b. 1126; d. 1198)*, in J.J.E. GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York, Albany 1995, pp. 39-67: 60.

8. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 77, art. 2, *resp.*, p. 196; Id., *Super Boet. de Trin.*, q. 4, art. 2, *resp.*, p. 125, 203-213. In alcuni luoghi, Tommaso precisa che la materia è *signata sub determinatis dimensionibus*: Id., QD *De ver.*, q. 10, art. 5, *resp.*, p. 309, 51-52; Id., *De ente*, cap. 2, p. 371, 75-77.

9. Id., *S. c. Gent.*, lib. 2, cap. 73, n. 1508, p. 211: « Accidens autem, si sit unum, non multiplicatur nisi secundum subiectum ». Per un'analisi più dettagliata di questo aspetto in Tommaso d'Aquino, rimandiamo a PETAGINE, *Matière, corps, esprit*, pp. 123-134.

capace di rendere corporea, situata e particolare la ricezione della forma nel soggetto che si sta generando¹⁰. Non è un caso allora che autori come Goffredo di Fontaines e Tommaso di Sutton, ponendosi nel solco della lezione tommasiana, abbiano piuttosto attribuito alla quantità il ruolo primario nell'individuazione¹¹.

L'identificazione della *materia signata* con il principio d'individuazione suscitava riserve, che gli stessi contemporanei di Tommaso non hanno mancato di mettere in luce. Innanzitutto, l'Aquinate aderiva alla tesi, diffusa tra i contemporanei, secondo cui l'essenza non è costituita dalla sola forma, ma anche dalla materia¹². Se si accetta questo, come si può sostenere in modo coerente che una parte dell'essenza individui l'essenza stessa? Inoltre, l'indicazione della materia come principio di individuazione appare inscindibilmente legata ad una concezione secondo cui l'esistenza degli individui è funzionale a quella della specie e la sua ragion d'essere sembra stare sostanzialmente in una imperfezione della specie stessa: è infatti l'incapacità di sussistere in un unico individuo ingenerabile e incorruttibile a « costringere » la specie a disperdersi in una molteplicità di enti particolari che si succedono gli uni gli altri, per potersi perpetuare. Non stupisce allora che Étienne Gilson e, più

10. THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 77, art. 2, *resp.*, p. 196: « Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva: unde et Plato posuit primas differentias materiae magnum et parvum. Et quia primum subiectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subiectum coloris dicitur superficies esse: ratione cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in III *Metaphys.* ». Cfr. anche ID., *Quodl.*, III, q. 2, art. 1, *resp.*, p. 244,59; ID., *Espositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, in *Fratrū Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Commissio Leonina—Éditions Du Cerf, Roma—Paris 1992, lect. 2, p. 273,230–235.

11. Cfr. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 5, pp. 319–333; THOMAS DE SUTTONA, *Quodlibet* I, in ID., *Quodlibet*, M. Schmaus, M. Gonzalez—Haba (edd.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1969, q. 21, pp. 140–143 e 146; ID., *Quodlibet* III, q. 21, pp. 481–482; J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late 13th Century Philosophy*, Washington D.C. 1981, pp. 349–364; A.D. CONTI, *La composizione metafisica dell'ente finito corporeo nell'ontologia di Tommaso Sutton*, « Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale » 2 (1991), pp. 317–360: 334–336; ID., *Alcune note su individuazione e sostanza prima in Duns Scoto*, « Antonianum » 76 (2001), pp. 111–144: 120–123.

12. THOMAS DE AQUINO, *De ente*, cap. 2, p. 370,14–17: « Essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent ». Per altri riferimenti testuali e bibliografici, cfr. PETAGINE, *Matière, corps, esprit*, p. 107, nota 19.

recentemente, Tiziana Suarez-Nani abbiano messo in luce una certa tensione tra la difesa della centralità e della positività dell'individuo, che pure Tommaso porta avanti con convinzione, e l'assunzione di una dottrina dell'individuazione che subordina ultimativamente l'esistenza degli individui ad un'imperfezione della specie¹³.

Se poi, come fa Tommaso, si ritiene che le sostanze spirituali siano del tutto immateriali, ci si trova costretti a sostenere che ogni singolo angelo non può che identificarsi con la propria specie¹⁴. Agli occhi di diversi autori coevi, questa conclusione sembrava però prestare il fianco alla tesi averroista dell'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana, dal momento che Tommaso considera anche l'intelletto umano come del tutto immateriale¹⁵; inoltre, una corrispondenza così rigida tra specie e individuo nell'ambito delle sostanze immateriali sembrava veicolare un'immagine limitativa della saggezza e dell'onnipotenza divine: perché mai, si chiedeva Bonaventura, ci si dovrebbe costringere a pensare che Dio non abbia creato angeli della medesima specie¹⁶? Al contrario, per Tommaso è proprio l'esistenza di un numero sterminato di specie-individui spirituali ad apparire come il segno di una potenza e di una sapienza da guardare con profonda ammirazione¹⁷.

13. Cfr. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, pp. 197 e 204-213 e T. SUAREZ-NANI, *Les Anges et la Philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, p. 39. Si veda anche quanto abbiamo mostrato in PETAGINE, *Matière, corps, esprit*, pp. 148-152.

14. THOMAS DE AQUINO, *Quodl.* II, q. 2, art. 2 [4], ad 1, p. 218, 136-145: «Substantiis uero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua preter rationem speciei que non sunt determinatiua essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua que sunt determinatiua essencie speciei, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per seipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis neque praedicabilis de pluribus». Cfr. anche ID., *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tome IV, M.F. Moos (ed.), Lethielleux, Paris 1956, lib. IV, d. 12, q. 1, art. 1, q.cula 3, ad 3, p. 503; ID., *QD De pot.*, q. 9, art. 3, ad 5, p. 230; ID., *S. Theol.*, I, q. 3, art. 3, resp., p. 40; IV, q. 50, art. 4, resp., p. 10; ID., *QD De sp. creat.*, q. 1, ad 19, pp. 18, 619-19, 624.

15. Su quest'ultimo punto, si veda quanto già abbiamo detto nel sesto capitolo. Cfr. *Supra*, pp. 180-182.

16. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 3, pars I, art. 2, q. 1, pp. 103-104.

17. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, tomus II, P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Paris 1929, lib. II (= *In II Sent.*), d. 3, q. 1, art. 4, ad 3, p. 98: «Perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi Angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum».

Resta il fatto che, su questo punto, gli influenti pronunciamenti parigini del 1277 non sono certo andati incontro alla sensibilità tommasiana: Étienne Tempier condannerà tre tesi incentrate proprio sull'impossibilità che esistano più angeli della medesima specie, una volta ammesso che siano immateriali e che il principio di individuazione sia la materia¹⁸.

Come è stato messo in luce soprattutto da Martin Pickavé e da Paul King, l'opposizione alla tesi dell'individuazione *per materiam* si è costituita come un tratto largamente condiviso dagli autori francescani a cavallo tra il XIII e il XIV secolo¹⁹. Le ragioni anti-tomiste esibite nel *Correctorium* di Guglielmo de la Mare²⁰, le analisi critiche di Pietro di Giovanni Olivi²¹, le prese di posizione di Roger Marston²² e di Vitale du Four²³ hanno dato vita ad un vero e proprio *dossier* in forza del quale opporsi alla tesi che fa della *materia signata* il principio di individuazione. Se però la *pars destruens* era caratterizzata da una tale convergenza, quella propositiva appariva invece fortemente disomogenea, contribuendo senza dubbio a generare quell'« infinita selva di opinioni » sull'individuazione denunciata da Pietro di Giovanni Olivi nel suo *Commento alle Sentenze*²⁴.

18. D. PICHÉ (éd.), *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 104, 108 e 131: « 81 (43). Quod, quia intelligentie non habent materiam, deus non posset plures iusdem speciei facere »; « 96 (42). Quod deus non potest multiplicare indiuidua sub una specie sine materia »; « 191 (110). Quod forme non recipiunt diuisionem, nisi per materiam. — Error; nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie ».

19. Cfr. P. KING, *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, « Theoria » 66 (2000), pp. 159–184; M. PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277–ca. 1320): a Forest Map*, in C. SCHABEL (ed. by), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden–Boston 2007, pp. 17–79, in particolare pp. 32–33 e pp. 55–59. Si tengano presenti, al riguardo, oltre alla già citata raccolta curate da J.J.E. GRACIA, *Individuation in Scholasticism*, anche J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin–New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia, 24).

20. Cfr. GUILLELMUS DE LA MARE, *Correctorium Fratris Thomae*, pp. 45–48, 56–64, 69–71, 122–124, 189–192, 361–368, 424–426; A. OLIVA, *La deuxième rédaction du Correctorium de Guillaume de la Mare: les questions concernant la I Pars*, « Archivum Franciscanum Historicum » 98 (2005), pp. 423–464.

21. Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, qq. 12–13, pp. 210–255; ID., *Quodlibet III*, q. 4, pp. 176–180.

22. Cfr. ROGERIUS MARSTON, *Quodlibet I*, q. 3, pp. 12–14.

23. Cfr. VITALIS DE FURNO, *Quodlibet I*, q. 9, in ID., *Quodlibeta Tria*, F.M. Delorme (ed.), Antonianum, Roma 1947, pp. 21–22.

24. Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 12, *respondeo*, p. 227.

Tra i diversi autori francescani dell'ultima parte del XIII secolo, è proprio Olivi ad aver esibito la percezione più acuta della difficoltà di trovare una soluzione pienamente convincente a questo problema. Procedendo come per graduale avvicinamento ad una verità ritenuta in ogni caso inafferrabile, egli ritiene che sia del tutto plausibile riconoscere l'individualità come una perfezione ulteriore che si "aggiunge", per dir così, al piano dell'essenza²⁵. Riconosciuto questo, risulta però molto difficile, a suo avviso, stabilire in che cosa consista esattamente questo *surplus*²⁶: da un lato, infatti, gli sembra ragionevole pensare che la differenza intraspecifica dipenda da un che di sostanziale e non da qualcosa di accidentale²⁷; d'altro lato, non gli appare plausibile considerare questo *quid* come qualcosa che si aggiunga *realiter* ai principi stessi della sostanza: è grazie a questi, infatti, che l'ente si costituisce come un *suppositum* concreto, singolare e ben determinato²⁸.

Questi elementi spingono Olivi a suggerire che tra l'essenza e l'individuo si dia una differenza *sui generis*, ossia una differenza tra "ragioni reali": "ragioni", perché in ultima analisi a distinguere tra l'individuo e l'essenza è l'intelletto, non esistendo realmente che entità singolari²⁹; "reali", perché un tale atto dell'intelletto deve pur sempre avere un fondamento *in re*. Infatti, non può essere a causa di una mera costruzione mentale — conclude Olivi — che la *ratio* per

25. Ivi, p. 226: « Alia autem opinio est praedicta multo communior et solemnior, prout credo, quod individuatio aliquid addat ad essentiam individui, ita quod vere est realis differentia inter individuans et individuum ». Va certamente riconosciuto il fatto che Riccardo Rufus avesse già presentato, nel 1236, l'individuazione come apporto positivo di una certa entità all'essenza: cfr. RICHARDUS RUFUS, *De causa individuationis*, Erfurt, Bibliotheca Amploniana, ms. Q.312, ff. 85va–86rb; R. WOOD, *Richard Rufus and English Scholastic Discussion of Individuation*, in J. MARENBOON (ed. by), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 117–144: 121–122, nota II; O. BOULNOIS, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, p. 45.

26. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 12, ad 7, p. 231: « Quid autem de istis opinionibus verius sit sapientiorum iudicio derelinquo. Si tamen haberem aliquam tenere, secundam tenere, quia solemnior et communior est, licet nullam scirem sustinere ad plenum ».

27. Id., *Quodlibet* III, q. 4, p. 177, 11–12: « Dicendum quod [individua eiusdem speciei] differunt secundum substantiam, quamvis non per diversa differentias, quia tunc differunt specie ».

28. Cfr. Ivi, p. 177, 13–20 e Ivi, p. 178, 58–63.

29. Questo aspetto è ben sottolineato in SUAREZ–NANI, *Matière et esprit*, pp. 139–140.

cui consideriamo un ente “uomo” si distingue da quella per cui lo consideriamo come “*questo uomo*”³⁰.

Quando Duns Scoto affronterà la questione dell’individuazione, si porrà certamente su questa scia tracciata da Olivi, impegnandosi quindi a concepire la differenza individuale come derivante da qualcosa di sostanziale, capace però di lasciare intatto il contenuto quidditativo della sostanza stessa. Per compiere tale operazione, Duns Scoto ha esibito l’esigenza di fondare su nuove basi la soluzione al problema dell’individuazione: egli ha infatti assimilato, a suo modo, una preziosa indicazione di Enrico di Gand, ossia quella di superare l’impostazione dominante tra i *philosophantes* del suo tempo, assunta in nome di Aristotele.

8.2. Al di là di materia e forma: l’individuazione secondo Enrico di Gand

Enrico di Gand ha affrontato in maniera articolata la questione dell’individuazione in diversi momenti della sua carriera, tra il 1277 e il 1287: dapprima nel *Quodlibet* II, quindi nel *Quodlibet* V e in alcuni passaggi della *Summa*, infine nel *Quodlibet* XI³¹. Analizzando con attenzione la tesi secondo cui il principio di individuazione è la *materia signata*, Enrico sostiene che si tratta certamente dell’effettiva opinione di Aristotele. Tuttavia, i maestri latini che l’avrebbero adot-

30. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 12, ad 1, p. 228: «Diversitas rationum realium sufficit ad hoc quod non sequatur individuum ad suum superius affirmando, ut quod non sequatur: “est homo, ergo hic homo”; quia aliquando sufficit diversus modus accipiendi et intelligendi. [...] Veritas enim istarum consequentiarum quae fundatur in habitudine superiorum ad inferiora fundametur habet a re, sed complementum ab intellectu nostro. Fundamentum pro tanto habet in re, quia in unoquoque homine est vere ratio quae est homo et ratio quae est hic homo: pro tanto autem ab intellectu, quia ratio superioritatis et universalitatis secundum quam homo et consimilia intelliguntur ut unum et idem in omnibus individuis non est in re, sed solum in intellectu». Per un’analisi di questa tesi, cfr. W. HOERES, *Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi*, «Scholastik» 38 (1963), pp. 54–61.

31. Sulla dottrina dell’individuazione di Enrico di Gand, cfr. J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique*, Vrin, Paris 1938, pp. 327–378; S.F. BROWN, *Henry of Ghent (b. ca 1217; d. 1293)*, in GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism*, pp. 195–219; KING, *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, pp. 159–184; PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation*, pp. 23–32; F. BINOTTO, *Il problema dell’individuazione dell’essenza in Enrico di Gand*, Diss., Università Ca’ Foscari, Venezia 2016.

tata, non avrebbero fatto i conti fino in fondo con i presupposti su cui Aristotele legittimava tale posizione. Per comprenderli, Enrico invita a riflettere sul fatto che l'individuazione distingue ciò non è divino da ciò che lo è: infatti, ad essere individuato è un ente che non si identifica totalmente con la propria essenza singolare, come invece accade *in divinis*. Perciò, il fatto che Aristotele abbia escluso dall'individuazione le sostanze spirituali — motori immobili delle sfere celesti — dipende dal fatto che le concepiva come déi. Così, una volta ristretto il dominio degli enti non divini a quello delle sostanze corporee e terrestri, diventa facile ritenere che l'individuazione sia provocata da un principio tanto intimo a questo genere di sostanze, quale è la materia, in relazione con la quantità³².

In virtù di questa analisi, sostenere — come facevano Tommaso d'Aquino o altri maestri coevi — che la *materia signata* sia il principio di individuazione, senza anche considerare divini i cieli e le sostanze spirituali, significa, secondo Enrico prendere una posizione insensata, che pretenderebbe di tenere una conclusione negando le premesse su cui si fonda³³. In un passaggio del *Quodlibet* II, Enrico sembra però concedere che la *materia signata*, per lo meno nell'ambito ristretto delle sostanze materiali, svolga pur tuttavia una qualche funzione individualizzatrice³⁴. Una tale "concessione" non deve trarre in inganno: Enrico considera infatti il contributo che materia e quantità

32. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, in R. Wielockx (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. VI, Leuven University Press, Leuven 1983, q. 8, *solutio*, pp. 36,29–53,50; ID., *Quodlibet* V, q. 8, f. 165rI–165vM; ID., *Quodlibet* VIII, q. 9, f. 315P; ID., *Quodlibet* XI, q. 1, f. 438rO–P; ID., *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. 25, q. 3, in *Henry of Ghent's Summa. The Questions on God's Unity and Simplicity (Articles 25–30)*. Latin Text, Introduction, Translation and Notes by R. J. Teske, Peeters, Paris–Leuven–Dudley (MA) 2006, p. 76; Ivi, art. 28, q. 2, p. 190.

33. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, p. 42,56–63: « Nostri ergo philosophantes, si velint sequi Philosophum in hoc consequente, quod scilicet in formis separatis sub una specie — id est essentia, quia proprie non habet ibi esse ratio speciei — non potest esse nisi unicum individuum, necesse est quod eum sequantur, non tam in antecedente primo, quod propter defectum materiae non sint plura individua sub eadem specie, quam in antecedente secundo, quod scilicet quaelibet earum sit deus quidam et quoddam necesse esse, in quo non differunt essentia et esse, suppositum et existentia ».

34. Ivi, p. 47,88–92: « Patet igitur clarissime quod materia et quantitas non possunt dici praecisa ratio et causa individuationis et distinctionis individuorum eiusdem speciei, licet sunt causa eius in rebus materialibus et corporalibus, in quibus PHILOSOPHUS solum posuit unam naturam multiplicari in plura supposita, quia solummodo talia posuit esse creata, ut dictum est ». Cfr. anche ID., *Quodlibet* V, q. 8, f. 165vM.

danno all'individuazione soltanto come qualcosa di concomitante. Verrebbe addirittura da dire che proprio una tale concessione diventa, nell'economia dell'argomento enriciano, una prova lampante dell'insufficienza di quanto sostenuto da Aristotele sull'argomento, dato che lo Stagirita avrebbe preso per essenziale ciò che invece è solo incidentale e secondario. Il messaggio dato da Enrico è chiaro: la questione dell'individuazione va ripensata *andando più in profondità* di quanto Aristotele e i suoi seguaci — anche coevi — abbiano fatto.

Per operare tale ripensamento, determinando la *praecisa causa et ratio* dell'individuazione, Enrico ritiene necessario abbandonare il terreno della relazione tra i principi della sostanza — la materia e la forma — e/o quello dell'azione sul tutto sostanziale di un qualche accidente reale, come può essere la quantità. Egli suggerisce di guardare ad un piano del tutto differente, ossia quello della relazione tra natura e *suppositum*, capaci di identificarsi con la totalità dell'ente, seppur non nello stesso modo. Il *suppositum*, infatti, corrisponde precisamente alla sostanza, in quanto concretizzazione singolare di una certa natura; la natura si costituisce a sua volta come uno specifico principio ontologico, caratterizzata precisamente dalla capacità di venir comunicata a più individui³⁵.

Nella sussistenza del supposito sta dunque il *surplus* del singolo rispetto all'essenza: si tratta di un apporto che, pur essendo reale, non va a modificare la determinazione quidditativa dell'essenza stessa. Per questo, Avicenna avrebbe presentato la sussistenza nel supposito come un che di « accidentale » rispetto all'essenza³⁶ e Giovanni Dama-

35. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. 39, q. 3, in G.A. Wilson (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XXVIII, Leuven University Press, Leuven 1994, p. 187,29–31: « Ratio enim suppositi in creaturis super essentiam commune, ut in isto homine super rationem humanitatis, non est nisi ratio suae individuationis ». Vedi anche ID., *Quodlibet* II, q. 8, p. 49,45–50. Sulla concezione enriciana del *suppositum*, cfr. G.A. WILSON, *Supposite in the Philosophy of Henry of Ghent*, in W. VANHAMEL (ed. by), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 343–372. Stephen Brown sembra minimizzare l'originalità di Enrico su questo punto (cfr. BROWN, *Henry of Gent*, p. 205), mentre Jean Paulus porta giustamente l'attenzione sul fatto che la soluzione enriciana abbia tenuto congiunte individuazione e sussistenza, mentre invece gli autori coevi, come Tommaso d'Aquino, tendevano a disgiungerle. Cfr. PAULUS, *Henrici de Gand*, p. 337.

36. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, p. 39,3–7: « Quod etiam bene dicit AVICENNA et determinat in V^o *Metaphysicae* suae. Ex quo sequitur apertissime quod necesse est ut non sit essentia creaturae, in quantum creatura est, quin possit,

sceno avrebbe sostenuto che la distinzione tra le sostanze spirituali avviene grazie a « proprietà caratteristiche »³⁷: parlando in questo modo, spiega Enrico, costoro non si riferivano ad accidenti o proprietà intese in senso stretto, ma utilizzavano la nozione di accidente *largissime*, ossia per intendere ogni perfezione « extra-essenziale », dunque non riconducibile alla quiddità presa in se stessa³⁸.

Operando un tale cambiamento di prospettiva, risulta finalmente possibile considerare tutte le sostanze create come individuabili, comprese quelle spirituali, perché sebbene in esse non vi sia materia, anche in esse l'essenza è tuttavia, per sua natura, indeterminata rispetto ai suppositi in cui può trovarsi³⁹. Enrico sottolinea quindi la contingenza del rapporto tra ogni essenza e le sue concrete realizzazioni in questo o in quel *suppositum*, sostenendo che proprio a causa di tale contingenza, per produrre l'individuazione non basta qualcosa di intrinseco alla sostanza stessa, ma è necessaria anche una causa esterna, ossia un agente che concretizzi effettivamente l'essenza in questo o quel *suppositum*. Nel caso degli angeli, che sono

quantum est ex se, in plura individua multiplicari, quantumcumque sit abstracta a materia »; Ivi, p. 50,59–65: « Quantum ergo ad distinctionem unius essentiae secundum individua per tale accidens, quod sic appellat AVICENNA “adventitium tantum”, dicendum est, descendendo ad nostram quaestionem, quod duo angeli in solis substantialibus existent | tes, posito etiam quod nullum accidens reale differens | re ab eorum essentia in se habeant, neque scilicet potentiam neque habitum neque aliquid huiusmodi, sunt individualiter distincti hoc solo quod subsistunt in effectu ». Cfr. AVICENNA, *Philosophia prima*, V, tract. 5, cap. 1, p. 227,1–238,56; Ivi, cap. 4, p. 264,41–51.

37. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, pp. 47,93–48,106; IOANNES DAMASCENUS, *De duabus in Christo voluntatibus* (Transl. Roberti Grossatestae), H. Gravius (ed.), Colonia 1546, cap. 2, p. 48.

38. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, p. 48,21–23: « Sed intelligendum quod “accidens” accipitur hic largissime, secundum quod iuxta modum loquendi Avicennae “accidens” rei appellatur omne quod convenit ei et est extra intentionem suae essentiae »; Ivi, pp. 49–50,45–53: « Dictum hoc Avicenna satis obscurum est. Ad eius igitur intellectum sciendum quod Avicenna vocat accidentia “adventitia tantum”, illa quaecumque sunt extra intentionem intellectus essentiae rei ut essentia est absolute dicta, et licet dispositionem realem aliam ab ipsa non dicant, ad modum quo accidentia essentiae rei dicuntur ratio suppositi et subsistentia in esse actuali. Nulla enim res alia addita essentiae rei, ipsamet fit suppositum subsistens in existentia actuali, hac sola intentione adiecta qua ipsa habet esse effectus Dei, et hoc in natura et essentia, ipsam de non esse in esse producendo ». Cfr. anche Id., *Quodlibet* V, q. 8, f. 166rM.

39. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, pp. 50,65–51,94; Id., *Quodlibet* V, q. 8, f. 165vM; Id., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 25, q. 3, p. 74.

ingenerabili, un tale agente si identifica con Dio stesso, in quello delle sostanze materiali, che prevede la generazione, l'azione divina è mediata da altre concause, ossia la materia e gli agenti naturali⁴⁰.

Rispetto al precedente *Quodlibet* II, nel *Quodlibet* V, Enrico specifica che l'individuazione gioca nei confronti dell'essenza un ruolo "negativo". Come è già stato osservato da più parti, quest'affermazione rappresenta un approfondimento, non un rinnegamento della dottrina enriciana già sostenuta nel *Quodlibet* II: intendendo precisare meglio il tipo di apporto di cui la sussistenza nel *suppositum* sarebbe responsabile nei confronti dell'essenza, Enrico osserva che se tale apporto fosse positivo, esso modificherebbe inevitabilmente l'identità specifica di quell'ente, cosa che nell'individuazione non avviene⁴¹. Ciò significa allora che la sussistenza in un *suppositum* si comporta piuttosto come un principio *limitativo*, secondo una duplice via: in primo luogo, *ab intra*, l'individuazione rende il contenuto quidditativo non ulteriormente comunicabile; in secondo luogo, *ab extra*, l'individuazione impedisce che un qualsiasi individuo possa essere numericamente identico ad un altro, pur essendolo secondo l'essenza⁴².

Come stiamo per vedere, Duns Scoto seguirà la strada indicata da Enrico su due punti precisi: il primo concerne l'esigenza di collocare la questione dell'individuazione su un piano diverso da quello della relazione tra i principi costitutivi della sostanza composita, ossia materia, forma e accidenti (in particolare la quantità). Il secondo riguarda

40. Cfr. Id., *Quodlibet* II, q. 8, p. 51,95-102; Id., *Quodlibet* V, q. 8, f. 166rM.

41. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 8, f. 146rM: « Quare cum super naturam rei factae, concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid positivum, et absolutum, qui illud oporteret esse factum, et similiter in sua natura esset determinabile, sicut et ipsa forma necessario faceret compositionem realem cum ipsa forma tanquam aliquid aliud secundum formam ab ipso appositum ipsi, quemadmodum forma differentiae est aliud a forma generis, nisi ponamus in forma substantiali intentionem et remissionem, sicut est accidentali, ut in uno supposito subsistat sub gradu intensiori, in alio vero sub gradu remissiori ». Cfr. anche Id., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. 25, q. 2, p. 40. Si veda su questo punto l'analisi pertinente contenuta in BINOTTO, *Il problema dell'individuazione dell'essenza in Enrico di Gand*, pp. 195-196 e pp. 220-228.

42. Ivi, f. 146rM: « Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo scilicet, intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suae speciei ».

il consenso verso la tesi avicenniana, secondo cui l'individuazione si relazionerebbe all'essenza come un « accidente », intendendo tale accidentalità non nel senso proprio degli accidenti reali, bensì in un senso allargato, ovvero in quanto perfezione che non appartiene di per sé all'essenza, né viene emanata necessariamente da essa⁴³.

Una volta assimilati questi elementi, Scoto prenderà però le distanze da Enrico, rifiutando di considerare negativo l'apporto dell'individuazione all'essenza: sostenendo ciò, a suo avviso, ci si troverebbe a collocare tutta la positività ontologica dal lato dell'essenza, contraddicendo il fatto che è l'individuo ad essere *maxime substantia*, dandone così un'immagine impoverita⁴⁴. Come stiamo per vedere, sarà proprio a partire dallo sforzo di riconoscere lo specifico apporto positivo dell'individuazione alla natura comune, che Scoto darà forma, nello scenario fisico-metafisico del XIV secolo, ad una nuova accezione del termine "materia".

8.3. Chiamare "materia" il principio di individuazione: Giovanni Duns Scoto interprete di Aristotele

Se Olivi disperava di venire a capo dell'« infinita selva di opinioni » generatasi intorno al problema dell'individuazione, Scoto esibisce invece la convinzione che, entrando con passo paziente ma sicuro nella selva, sia possibile raggiungere una soluzione finalmente adeguata. Così, nei diversi contesti in cui ha trattato del tema dell'individuazio-

43. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 124, p. 268: « Ad Avicennam dico quod loquitur sicut metaphysicus debet loqui, nominando — secundum modum suum — "accidens" quidquid est extra rationem quiditatis; et sic "unitas" accidens est entitati et essentiae rei. Et quia omnia per quae distinguuntur individua, sunt extra naturam specificam quae eget materiā, — ideo vocat talia "accidentia", non quia sunt de genere accidentis, sed quia sunt extra naturam specificam, quo modo dicimus quod est "fallacia accidentis" propter extraneationem medii ad extrema (sicut animali accidit "rationale", et sic extraneatur) ». Cfr. anche Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 126–128, pp. 455–457.

44. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 119, p. 259: « Individuum est verissime ens et unum, sicut arguitur hic de prima substantia, quod est maxime substantia; et ipsius est generatio; et circa ipsam sunt operationes, ipsa etiam operatur. Omnia ista videntur neganda ab aliquo formaliter constituto per negationem ». Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 2, n. 50, p. 243; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 2, n. 58, p. 417; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, n. 3, pp. 33b–34a; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 58, p. 238.

ne, il “Dottor sottile” ha costruito una dettagliata *pars destruens*, al fine di mettere in evidenza i limiti dell’identificazione del principio di individuazione con l’essenza stessa della sostanza⁴⁵, con l’esistenza attuale⁴⁶, con la quantità, con qualsiasi altro accidente o con un complesso di accidenti⁴⁷, con la forma⁴⁸. È all’interno di questo quadro che Scoto inserirà anche l’analisi circa l’indicazione della materia, quale principio di individuazione.

8.3.1. *Realtà della natura comune e primato ontologico dell’individuo*

Per comprendere a pieno la posizione scotiana, bisogna tenere ben presente un preciso carattere, intorno al quale Scoto costruisce la propria concezione dell’individuo: quest’ultimo non va concepito semplicemente come il detentore di caratteri singolari, e dunque unici, irripetibili e incomunicabili; l’individuo è anche e sempre portatore di un’identità specifica, che esso condivide *realmente* con altri individui, ciascuno numericamente distinto dall’altro. La legittimità e la cogenza stessa della questione dell’individuazione non possono che fondarsi, secondo Scoto, su questo riconoscimento⁴⁹.

45. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. I, nn. 5–38, pp. 230–239; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. I, nn. 5–42, pp. 393–410; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, pp. 25a–33a; Ivi, q. 7, p. 35a–36a; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 53–55, pp. 235–237. Nelle *Quaestiones super Metaphysicam* vi è un’ulteriore variante di questo argomento, associata alla disposizione della natura stessa ad individualizzarsi, in corrispondenza all’azione dell’agente. Cfr. Ivi, nn. 50–51, p. 235.

46. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 3, nn. 54–60, pp. 244–246; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. I, nn. 5–42, pp. 393–410; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 48–49, pp. 234–235.

47. Specificatamente circa la quantità, cfr. Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 61–118, pp. 246–266; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 71–121, pp. 423–452; Ivi, qq. 5–6, nn. 153–167, pp. 467–474; Id. *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, nn. 8–10, pp. 23b–24b; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 101–117, pp. 253–258. Sul fatto che l’individuazione non possa consistere in un qualche accidente o su una complessione di accidenti, si vedano Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 119–124, pp. 266–268; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 4, nn. 122–128, pp. 453–457; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, nn. 4–6, pp. 21b–23a; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 13 e nn. 20–55, pp. 223–237.

48. La confutazione di questa tesi è presente solo in Ivi, lib. 7, q. 13, nn. 96–100, pp. 250–253.

49. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. I, n. 42, p. 410: « Communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, — et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se. Et ideo concedo quod quaerenda

A conferma dell'opportunità di questa osservazione scotiana, si potrebbe notare che, in effetti, l'elemento decisivo che conduce autori come Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham a considerare vana la posizione stessa del problema dell'individuazione sta precisamente nella convinzione che l'essenza o natura che gli individui avrebbero in comune sia solo un ente di ragione: stando così le cose, non ha più senso chiedersi in che modo un'essenza comune venga condivisa da individui distinti, quanto piuttosto capire come sia possibile che, a partire da enti rigorosamente singolari, il nostro intelletto ricavi delle nozioni validamente applicabili ad una pluralità di individui⁵⁰.

Per Scoto, al contrario, è cruciale dimostrare innanzitutto che la natura comune non può essere ridotta a mero ente di ragione, né a principio che produca di per sé l'individuo nella sua singolarità. Prima di Aureolo e di Ockham, era stato Guglielmo di Ware ad avere sostenuto che il problema dell'individuazione deriva da un'immagine deformata della specie, che viene concepita come anteriore all'individuo e quindi bisognosa di un *quid* che la concretizzi. Secondo Guglielmo, l'individuo è primario rispetto alla specie, sotto ogni aspetto; perciò, alla domanda "che cosa individua una specie?" bisognerebbe rispondere che essa viene individuata da se stessa: i principi individuanti non sono altro che i principi stessi dell'essere della sostanza⁵¹.

Contro questo tipo di posizione, Scoto osserva che "schiacciare" in questo modo l'individuo sulla sua singolarità implica difficoltà insormontabili, innanzitutto a livello gnoseologico, quindi anche a

est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cuius est ». Su questo aspetto, si veda in particolare J. OWENS, *Common Nature: a Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, in J.F. Ross (ed. by), *Inquires into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, Greenwood, Westport (Connecticut) 1971, pp. 185–209: 197–199.

50. Cfr. *Infra*, pp. 261–267.

51. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 145, W, f. 117va: « Cum quaeritur per quid individuatur species, per se aut aliunde, dico quod argumentum procedit ex falsa imaginatione ac si species praecederet individuum in esse et adveniret sibi aliquid per quod individuaretur. Unde dico quod individuum praecedit speciem seu naturam specificam in esse. Et tunc dico quod natura in angelo per se ipsam individuatur, et tamen simile potest esse in alio; quia licet hoc idem numero non possit esse in alio, tamen aliud in numero potest esse in alio et individuari per se ». Cfr. G. GÁL, *Guglielmi de Ware (continuatio)*, pp. 268–270.

livello metafisico. Se le cose infatti stessero davvero così, non sarebbe possibile conoscere nessun ente individuale, né con il senso, né con l'intelletto, dal momento che né l'uno, né l'altro ha per oggetto la singolarità in se stessa. Quanto ai sensi, se Dio facesse sussistere due quantità di bianco del tutto identiche ed escludesse i vari sensibili comuni (come la differenza di luogo o di posizione), la vista non avrebbe alcun mezzo per distinguerle l'una dall'altra, perché essa ha per oggetto il colore bianco, non la cosa bianca in se stessa⁵². Quanto all'intelletto, Scoto osserva che se non ci fosse che l'unità singolare, l'intelletto non potrebbe astrarre nulla di comune tra due uomini, che non sia comune anche tra un uomo e una linea. L'intelletto deve dunque conoscere l'individuo stesso quando ne conosce la natura specifica, altrimenti il pensiero non sarebbe mai adeguato alla realtà che gli sta dinnanzi⁵³.

Il fatto dunque, ammesso anche da Scoto, che siano solo gli enti singolari a sussistere non significa negare che la natura comune possieda una propria identità, che la rende qualcosa di diverso da un mero costruito mentale. Scoto giunge così a sostenere che ad essa corrisponde un'unità di tipo reale, ma *minore* di quella numerica, propria dell'ente singolare e sussistente⁵⁴.

52. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 24, pp. 235–236; *Id.*, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 21, pp. 399–400; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 71–72, p. 243.

53. Cfr. *Id.*, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 26, p. 236; *Id.*, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 23, pp. 400–401; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 12, p. 31b; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 65, p. 241. Olivier Boulnois riporta con efficacia l'istanza fatta valere da Scoto: « Si l'on affirme que l'objet est singulier dans la chose, mais universel dans la pensée, cela revient à dire que *la pensée n'est pas adéquate à la chose*. [...] Si l'on admet la prémisse de l'adversaire, lorsqu'un intellect pense l'objet sous un concept universel, il le conçoit sous une raison (*ratio*) un concept, une définition), opposée au statut qui est réellement le sien (à sa *ratio*): si l'objet est en lui-même singulier, en tant qu'antérieur à l'acte de penser, il est *déterminé* à être opposé de cet acte universel (puisque toute pensée et tout langage est universel) » (BOULNOIS, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, p. 71). Cfr. anche IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003², p. 226.

54. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 30, p. 402: « Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae “unitas” est naturae secundum se, — et secundum istam “unitatem propriam” naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis ». Cfr. anche *Id.*, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 36, pp. 238–239; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 11, p. 30a–b; *Id.*, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 61–64, pp. 239–240. Sulla centralità nel discorso

Per mostrare come possano darsi unità reali non numeriche, Scoto si rifà ad Aristotele, il quale ne avrebbe poste diverse, in differenti occasioni: nella *Metafisica*, avrebbe sostenuto che per ogni genere categoriale si dà un *primum*, che si costituisce come misura di ciò che si trova all'interno di quel genere. Un tale primo misurante deve identificarsi con qualcosa di reale, altrimenti l'applicazione della misura al misurato risulterebbe arbitraria⁵⁵. Nel settimo libro della *Fisica*, Aristotele avrebbe attribuito alla specie un'unità peculiare, irriducibile sia ad un puro ente di ragione, sia all'unità numerica⁵⁶. Anche per le relazioni di somiglianza e di uguaglianza Aristotele avrebbe indicato un fondamento *in re*, che non può coincidere con l'unità numerica: gli individui, infatti, considerati nella loro mera singolarità, non sono né simili, né uguali tra loro⁵⁷. Inoltre, se non si desse alcun'altra unità reale fuori da quella numerica, non si potrebbero nemmeno spiegare i rapporti di contrarietà, né afferrare appieno la pluralità di determinazioni che caratterizzano l'ente; neppure si potrebbe comprendere quale tipo di unità possa sussistere tra il generato e il generante, tale da permettere il venire all'essere dell'uno dall'altro⁵⁸.

scotiano dell'identità reale della natura comune, cfr. in particolare R. MESSNER, *Il principio di individuazione nella visione scotista*, « Idee » 64 (2007), 19–41 [tit. orig.: *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*, « Wissenschaft und Weisheit, I, (1934), 8–27)], pp. 39–40; J.R. CRESSWELL, *Duns Scotus on the Common Nature*, in J.K. RYAN–B.M. BONANSEA (ed. by), *John Duns Scotus, 1265–1965*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 122–132; A.B. WOLTER, *Scotus' Individuation Theory*, in Id., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, pp. 68–97, in particolare pp. 71–83; L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003²; S. ELKATIP, *Individuation and Duns Scotus*, « Medioevo » 21 (1995), pp. 509–526, in particolare pp. 514–517; P. KING, *Scotus on Common Nature*, « Philosophical Topics » 20 (1992), pp. 50–76.

55. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, nn. 13–17, pp. 232–233; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 11–15, pp. 396–397; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 8, p. 294; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 70, pp. 242–243; ARISTOTELES, *Metaphysica*, A 1, 1052b 18.

56. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, nn. 18–20, pp. 233–234; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, nn. 16–17, pp. 397–398; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 9, p. 294–b; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 81, p. 245; Scoto si riferisce ad ARISTOTELES, *Physica*, H 4, 249a 3–8.

57. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 21, pp. 234–235; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 19, pp. 398–399; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 9, p. 29b; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 67, pp. 241–242; ARISTOTELES, *Metaphysica*, Δ 15, 1021a9–12.

58. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 23–27, pp. 235–236; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1, nn. 20–28, pp. 399–402; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 10, pp. 29b–30a; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 83, p. 246.

A Scoto preme insomma chiarire che sarebbe un errore concepire ciò che è singolo, unico e irripetibile come del tutto slegato da ciò che è comune, comunicabile, divisibile: l'individuo è, per Scoto, precisamente l'ente capace di contenere contemporaneamente caratteri comuni e non comuni, unendo in se stesso la realtà comunicabile dell'essenza con quella irriducibile della singolarità. Scoto concepisce dunque comunanza e individuazione come *livelli di realizzazione ontologica differenti*, che l'individuo singolo, reale e concreto, è capace di concretizzare⁵⁹.

Ci pare illuminante, al riguardo, il fatto che uno dei nomi attribuiti da Scoto alla differenza individuale sia quello di *continentia unitiva*: tale espressione rende pienamente l'idea che il primato ontologico dell'ente singolare non sia *esclusivo*, come sembra avvenire in Pietro Aureolo o in Guglielmo di Ockham, bensì *inclusivo* di dimensioni ontologiche diverse: l'individuo si rivela in tal modo come quel tipo di ente capace di far sussistere in sé *tutti* i diversi tipi di unità ontologica che caratterizzano la sostanza, così da tenere insieme, contenendoli, sia i caratteri comuni, sia quelli non comuni⁶⁰. Si

59. A diversi studiosi, la prospettiva così difesa da Scoto appare quella di un "realismo moderato", in virtù del quale superare la dicotomia tra ente singolare ed ente di ragione. Cfr. al riguardo, oltre al già citato King, soprattutto Allan B. Wolter in WOLTER, *The Realism of Scotus*, in ID., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, pp. 42–67; ID., *Scotus' Individuation Theory*, in Ivi, pp. 93–95. Si vedano anche S. Y. WATSON, *A Problem for Realism: Our Multiple Concepts of Individual Things and the Solution of Duns Scotus*, in *John Duns Scotus 1265–1965*, pp. 61–82; CRESSWELL, *Duns Scotus on the Common Nature*, in Ivi, pp. 130–131; K.C. CLATTERBAUGH, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, «Franciscan Studies» 32 (1972), pp. 65–73; DUMONT, *Duns Scotus' Parisians Question on the Formal Distinction*, pp. 7–62; G. PINI, *Scotus on Universals: A reconsideration*, «Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale», 18 (2007), pp. 395–409. L'interesse per il realismo scotiano deve qualcosa anche all'ispirazione che ne ha tratto Charles Peirce. Si veda al riguardo almeno J.F. BOLER, *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle 1963.

60. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 131, p. 264: «Cuicumque enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam possibilis, sic natura, cui intellectus tribuit intentionem speciei quae dicta est esse in re et communis — sicut commune est possibile in re —, numquam separatur ab illa perfectione unitive secum contenta vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis». Cfr. anche Ivi, n. 135, p. 265; nn. 137–144, pp. 265–267; ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 8, n. 3, p. 37b. Per una definizione della *continentia unitiva*, cfr. ID., *Rep. Par.*, II, d. 16, q. unica, pp. 74–75. Per un'analisi della presenza del sintagma *continentia unitiva* nell'opera di Scoto, rimandiamo a S. DUMONT, *The Question of Individuation in Scotus's «Quaestiones super Metaphysicam»*, in SILEO (a cura di), *Via Scoti*, vol. I, pp. 193–227: 214–216 e 225–226.

potrebbe dire che se Scoto accusava Enrico di smarrire la ricchezza dell'ente individuale misconoscendo la positività dell'individuazione, egli metteva però in guardia anche dal rischio speculare, ossia quello di smarrire tale ricchezza negando la positività della natura comune.

Se dunque l'unità specifica rappresenta un certo livello di realtà dell'individuo, la singolarità corrisponderà allora ad un livello ulteriore e irriducibile alla natura comune. Perciò, secondo Scoto, l'essere singolare deriva dalla presenza nell'individuo stesso di una certa positività ontologica, capace di rendere la natura comune non ulteriormente divisibile in parti soggettive⁶¹. Scoto ha dato a tale entità positiva una serie di nomi diversi, nell'arco della propria carriera: oltre a *continentia unitiva*, Scoto ha parlato di *differentia individualis o materialis*, *forma* o *gradus individualis*, *haecceitas*, *entitas individualis*, *ultima realitas entis*⁶².

8.3.2. Materia e individuazione: Duns Scoto e Aristotele

Quando tratta della dottrina secondo cui la materia sarebbe principio di individuazione⁶³, Scoto ritiene cruciale chiarire quale sia stata l'esat-

61. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, qq. 5-6, nn. 187-188, pp. 483-484: « Et si quaeras a me quae est ista “entitas individualis” a qua sumitur differentia individualis, est ne materia vel forma vel compositum, — respondeo: Omnis entitas quiditativa — sive partialis sive totalis — alicuius generis, est de se indifferens “ut entitas quiditativa” ad hanc entitatem et illam, ita quod “ut entitas quiditativa” est naturaliter prior ista entitate ut haec est, — et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est “hoc”) in quantum natura, ita nec materia “in quantum natura” includit suam entitatem (qua est “haec materia”), nec forma “in quantum natura” includit suam. Non est igitur “ista entitas” materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est “natura”, — sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum »; Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5-6, n. 179, pp. 285-286; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 120, p. 259; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, n. 4, p. 34a.

62. Per un'analisi dei singoli sintagmi e delle oscillazioni terminologiche con cui Scoto ha denominato l'entità responsabile dell'individuazione, si veda ancora DUMONT, *The Question of Individuation*, pp. 193-227. Dumont osserva opportunamente che non si tratta di termini che Scoto ha utilizzato come intercambiabili, nel corso della sua carriera. Pur mantenendo una costante fedeltà alla propria dottrina, Scoto, in opere diverse, ha considerato nomi o sintagmi differenti come adeguati per indicare in modo corretto in che cosa consista il principio di individuazione. Cfr. Ivi, pp. 205-207.

63. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5-6, n. 126, p. 269; Ivi, nn. 128-132, pp. 269-271; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, qq. 5-6, nn. 132-135, pp. 459-461.

ta dottrina di Aristotele al riguardo. Come già Enrico di Gand, anche Scoto ritiene che Aristotele abbia effettivamente associato materia e individuazione⁶⁴; tuttavia, ha sollevato costantemente il dubbio che Aristotele abbia davvero creduto che ad essere principio di individuazione sia la materia, intesa come la *hyle*, soggetto della generazione e della corruzione. Ciò gli pare inverosimile, perché Aristotele ha costantemente presentato la materia come una certa « natura », parte dell'essenza della sostanza composita; dato che l'individuazione si costituisce come ciò che contrae l'essenza, allora la materia, in quanto parte dell'essenza, dovrebbe subire l'individuazione, più che provocarla⁶⁵. Inoltre, Scoto ricorda che Aristotele, avendo attribuito alla materia la funzione di soggetto fisico della generazione e della corruzione, l'ha concepita come la realtà che permane al di sotto del divenire sostanziale. Ebbene, se una tale entità si costituisse come principio di individuazione, dovremmo dire che se da quest'acqua venisse generato questo fuoco e poi dal fuoco ancora l'acqua, si dovrebbe concludere che la prima e la seconda acqua sono lo stesso identico individuo, cosa che nessuno sarebbe disposto a sostenere⁶⁶.

Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, nn. 132–135, pp. 459,2–461,5. A questa specifica questione è anche dedicata la disputa, avvenuta a Parigi tra il 1305 e il 1306, con il maestro domenicano Godino, il quale difendeva, in merito, la tesi di Tommaso d'Aquino. Cfr. C. STROICK, *Eine pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino OP*, in W.P. ECKERT (hrsg. von), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, pp. 559–608.

64. Come ha osservato Olivier Boulnois, lo Scoto autore dell'*Ordinatio* sembra ispirarsi ad Enrico nella ricostruzione delle *auctoritates* aristoteliche a favore dell'assegnazione alla materia del ruolo di principio individuante. Cfr. BOULNOIS, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, p. 132.

65. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, n. 127, p. 269; Ivi, n. 134, pp. 271; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, n.138, p. 462; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, n. 7, p. 23a; Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 40–47, pp. 233–234.

66. Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, nn. 140–141, p. 463: « Materia est eadem in generato et corrupto; igitur habet eandem singularitatem in generato et corrupto. Et si respondeas quod non sit eiusdem speciei in generato et corrupto, arguo sicut prius “contra quantitatem interminatam”, et ita erit generatio circularis: primo ignis ex aqua, secundo aquae ex igne; aqua primo corrupta et aqua secundo generata, habent eandem materiam et sunt eiusdem speciei, — ergo sunt realiter “haec aqua”; ergo primum redit naturaliter idem numero, quod est contra eos ». Si veda anche Id., *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, nn. 135–136, p. 272; Id., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, n. 7, p. 23a. Nelle *Quaestiones super Metaphysicam* l'esempio è rovesciato. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 42, p. 233; Ivi, n. 93, p. 249.

Nemmeno affermando che « il generante genera il generato in virtù della materia »⁶⁷, Aristotele avrebbe inteso porre la materia come principio di individuazione: parlando in questo modo, egli avrebbe semplicemente voluto dire che nessun agente naturale può generare un nuovo individuo se non operando su questa singola materia, quale elemento preesistente alla propria azione⁶⁸. A tali argomenti, concernenti direttamente l'insegnamento di Aristotele, Scoto aggiunge la constatazione che le anime intellettive, pur essendo forme immateriali, sono entità individuate. Ciò cozza in maniera evidente con la tesi secondo cui l'individuazione dipenda dalla materia⁶⁹.

A partire da questi elementi, Scoto può spiegare che la tesi secondo cui la materia è principio di individuazione non corrisponde affatto alla dottrina di Aristotele, ma deriva da una lettura errata di alcuni suoi testi: laddove ha associato individuazione e materia, lo ha fatto prendendo le nozioni di materia e forma secondo un'accezione "logica", così da intendere "forma" come sinonimo di essenza e "materia" come sinonimo di ciò contrae l'essenza. Questa traslazione concettuale appare a Scoto legittimata dal fatto che l'essenza rivela una certa *predicabilità* rispetto all'individuo, mentre l'individuo si rapporta all'essenza secondo una certa ragione di *soggettività*, apparendo "materiale" rispetto ad essa. Questa accezione "logica" della coppia materia-forma animerebbe anche il *De Trinitate* di Boezio, in cui l'umanità viene presentata come "formale" e il singolo uomo come "materiale"⁷⁰. Coerentemente con questa lettura di Aristotele, Scoto

67. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 8, 1034a4–8.

68. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, nn. 195, pp. 292–293; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 6, nn. 208–211, pp. 493–494.

69. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, d. 3, pars I, q. 7, n. 212, p. 297; Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 7, n. 230, pp. 501–502; STROICK, *Eine pariser Disputation*, p. 581, 1–5. Nella disputa con Godino, Scoto osserva che la tesi cozza anche con il fatto che nel sacramento dell'Eucaristia due ostie restano numericamente distinte, pur non essendoci più la materia del pane. Cfr. Ivi, p. 588, 21–23.

70. Id., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 6, n. 182, pp. 480–481: « Et quia apud Philosophum quiditas frequenter dicitur "forma" (ut patet V *Metaphysicae* cap. "De causa" et in multis aliis locis; et VII *Metaphysicae* cap. "De partibus definitionis", quod "in quibuscumque non est materia, idem est quod-quid-est cum eo cuius est": sicut exponetur, loquitur de materia et forma), et "materiale" apud eum vocatur quidlibet habens quiditatem contractam (et Boethius in libello *De Trinitate* vult quod nulla forma potest esse subiectum accidentis, quia forma dicitur in "quid" de quocumque alio: et si humanitas sit subiectum, hoc tamen ei non convenit in quantum est forma; humanitas quidem non est forma alterius partis compositi, ut formae vel materiae,

nella *Quaestiones super Metaphysicam* ha indicato, tra i vari nomi per definire il principio di individuazione, anche quello di “differenza materiale”⁷¹.

In virtù di tale interpretazione, Scoto ha assunto nei confronti di Aristotele un atteggiamento ben diverso da quello di Enrico di Gand: contrastare efficacemente la tesi dell’individuazione *per materiam* non significa affatto mettersi alle spalle l’impostazione aristotelica, come sosteneva Enrico, quanto piuttosto superarne le letture erronee. Scoto pretende quindi di collocare ancora la propria dottrina nell’alveo dell’aristotelismo, riconducendo ad Aristotele stesso la creazione di una *doppia accezione di materia*, l’una riferita al soggetto della generazione e della corruzione, l’altra al principio extra-quidditativo che rende singolare la sostanza⁷².

Tra gli studiosi, è stato soprattutto Gérard Sondag ad essersi chiesta quanto una tale interpretazione di Aristotele appaia plausibile. In alcuni contributi, Sondag sembra riconoscerle una certa fondatezza, sulla base dell’effettiva plurivocità della nozione propriamente aristotelica di materia⁷³; invece nel suo *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, sostiene che Duns Scoto abbia mascherato, dietro Aristotele, una soluzione personale, estranea all’effettivo pensiero

sed totius compositi habentis quiditatem contractam, sive in quo est quiditas contracta), — ideo omnis realitas specifica constituit in esse formali (quia in esse quiditativo), realitas individui constituit praecise in esse materiali (hoc est in esse contracto). Et ex hoc sequitur illa logica quod “illa essentialiter est formalis, ista materialis”, quia ista constituit in ratione subicibilis et illa in ratione praedicabilis praecise; praedicatum autem formale habet rationem formae, subicibile autem habet rationem materiae ». Cfr. anche ID., *Lectura*, II, d. 3, pars I, qq. 5–6, nn. 189–194, pp. 289–292; ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 8, n. 10, p. 41a–b; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 95, p. 250; BOETHIUS, *De Trinitate*, in ID., *De Consolatione Philosophiae/Opuscula Theologica*, C. Moreschini (ed.), Saur, München–Leipzig 2000, cap. 2, pp. 170, 104–171, 113

71. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 124, p. 261: « Haec differentia individualis, quia non est principium constituendi aliquid in ratione praedicabilis sed tantum subicibilis et hoc maxima subicibilitate, et subiectum est materiale respectu praedicati, sic potest vocari “materialis differentia”, et ideo non est principium definitionis, quae proprie est praedicatum et medium demonstrationis ».

72. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars I, q. 7, n. 216, pp. 297–298; ID., *Ordinatio*, II, d. 3, pars I, q. 6, nn. 201–207, pp. 490–493; ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 4, nn. 9–10, p. 24a–b.

73. Cfr. G. SONDAG, *Introduction à JEAN DUNS SCOT, Le principe d’individuation*, texte latin en vis-à-vis, introduction, traduction et notes par G. Sondag, 2005², p. 68; ID., *La matière dans la Métaphysique d’Aristote d’après l’interprétation de Duns Scot*, pp. 28–30, 38–39.

dello Stagirita⁷⁴. Suggestiva, al riguardo, appare l'interpretazione data da Prospero Stella. Secondo lo studioso italiano, la concezione dell'individuo propria di Scoto è molto lontana da quella genuinamente aristotelica⁷⁵; perciò, Scoto non può che aver compiuto una "sovralettura" di Aristotele, attribuendo al filosofo greco una centralità dell'individuo e un isomorfismo tra piano metafisico e piano logico che gli sono del tutto estranei. A ben vedere, continua Stella, quanto Scoto attribuisce ad Aristotele deriverebbe piuttosto dal neoplatonismo di Avicbron: la concezione scotiana dell'individuazione rappresenterebbe così il frutto maturo dell'eredità del *Fons Vitae* sugli autori francescani, eredità emendata — sottolinea Stella — dalle "esagerazioni" e dai "difetti" insiti nel realismo esagerato gabrioliano⁷⁶.

A nostro avviso, va riconosciuto che Aristotele ha indubbiamente assegnato alla forma il compito di trasmettere l'unità specifica al composto, facendone anche l'*unico* principio di intelligibilità della sostanza. È chiaro quindi che Aristotele abbia fatto convergere sulla materia l'identità "extra-quidditativa" che Scoto effettivamente rintraccia⁷⁷. Questo non rende però evidente che Aristotele possa aver davvero sdoppiato la nozione di materia come vuole Scoto, così da intendere con il medesimo termine *due cose del tutto diverse*, quali il soggetto della generazione e il principio che contrae l'essenza nell'individuo.

Al di là della bontà esegetica della lettura di Aristotele fornita da Scoto, resta da comprendere il ruolo *teorico* che Scoto ha fatto giocare a questa doppia nozione di materia. Per comprenderlo, è necessario ricordare che egli ha istituito un'articolata analogia tra la coppia genere-differenza specifica e quella natura-differenza individuale. Come genere e differenza specifica costituiscono la medesima cosa, ma non sono formalmente la stessa cosa, così la natura comune e la differenza individuale rappresentano una medesima realtà, ma non

74. Cfr. ID., *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005, p. 64.

75. Cfr. STELLA, *L'ilemorfismo di Duns Scoto*, pp. 297–298. Anche Reinhold Meßner sottolineava con particolare forza il contrasto tra la posizione scotiana e il paradigma dell'individuazione proprio dell'antichità, fondato sul primato ontologico della specie sull'individuo. Cfr. MESSNER, *Il principio di individuazione nella visione scotista*, pp. 33–38.

76. STELLA, *L'ilemorfismo di Duns Scoto*, pp. 298–299.

77. In questa direzione, si vedano le indicazioni fornite nella nota 4, p. 232.

rientrano l'una nella descrizione definita dell'altra⁷⁸. Istituita l'analogia, Scoto tiene però anche a rimarcare le differenze: mentre infatti la specie fornisce al genere un'aggiunta formale, che ne modifica il contenuto quidditativo, la differenza individuale non produce alcun cambiamento di questo tipo. Natura e *suppositum* rappresentano entrambe, infatti, l'intera quiddità dell'individuo, ma non allo stesso livello⁷⁹. Associando la singolarità alla materialità e l'essenza alla formalità, Aristotele avrebbe offerto l'elemento decisivo per chiarire la peculiarità della relazione natura-differenza individuale: concependo come "materiale" la sporgenza del singolo sull'essenza, diventa chiaro che l'individuo non può venire concepito come un affinamento, né come una sorta di intensificazione della natura comune: l'ente singolare non viene dall'essenza come il fiore dal bocciolo, ma si rivela come "ente" nel senso più forte del termine, capace di *reggere* la natura comune, incarnarla, "suppositarla", se ci si consente questa espressione⁸⁰.

La nozione "logica" di materia presta così il buon servizio di scongiurare il grave equivoco di concepire la positività apportata dall'individuazione come una sorta di determinazione terminale dell'essenza⁸¹. Non pensiamo di essere lontani dal vero, se affermiamo che nella metafisica scotiana la differenza individuale sembra giocare nei confronti dell'essenza un ruolo analogo a quello che l'*actus es-*

78. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 3, pars 1, qq. 5-6, nn. 169-178, pp. 281-285; ID., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, qq. 5-6, nn. 179-183, pp. 479-481; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, n. 97, p. 251; Ivi, nn. 141, pp. 266-267.

79. ID., *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 6, n. 186, p. 288; ID., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, qq. 5-6, n. 182, p. 481; ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, p. 32a.

80. Su questo argomento si veda in particolare IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, nn. 13-14, pp. 31b-32b; ID., *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 6, n. 172, p. 283; ID., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 6, nn. 188-189, pp. 484-485; ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 13, nn. 118-124, pp. 258-262. Spiega bene Olivier Boulnois: « On voit que les concepts de matériel et de formel renvoient, non à une physique, mais à une *logique* (comme dit Scot), celle de la prédication: est formel ce qui désigne un *prédicat* possible, est matériel ce qui désigne un *sujet* possible. Or, le prédicat est un universel (dit de plusieurs), tandis que le sujet est singulier (dont le prédicat est dit) » (BOULNOIS, *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*, p. 147).

81. Questo elemento trova conferma in un fatto, già segnalato da Stephen Dumont: nella fase più matura della propria carriera, Scoto avrebbe evitato di usare i termini *gradus* o *forma individualis* per intendere il principio d'individuazione, al fine di non intendere l'individuazione alla stregua della dinamica di intensione e remissione delle forme. Cfr. DUMONT, *The Question on Individuation*, pp. 211-219.

sendi gioca nella metafisica tomista: in entrambi i casi, ci si oppone ad un'interpretazione essenzialista dell'ente concreto. Non a caso, Scoto precisa, in particolare nella *Reportatio* parigina, che tra specie e individui c'è una distinzione di forme (ossia di realtà) più che una distinzione formale⁸².

Quanto abbiamo visto ci permette quindi di osservare che Scoto certamente rifiuta sia di considerare la materia come principio di individuazione, sia di usare il termine "materia" come sinonimo di *haecceitas*, nonostante la sua interpretazione di Aristotele avrebbe potuto consentirglielo: infatti, nell'elenco dei modi in cui definire la differenza individuale, "materia" non compare mai. Nondimeno, il modo in cui Aristotele avrebbe messo in gioco la nozione di materia per determinare il principio di individuazione, *generando un significato inedito e irriducibile a quello della hyle*, gli è apparsa come un'anticipazione feconda della dottrina che egli stesso stava proponendo.

Tra gli scotisti, Landolfo Caracciolo e Pietro di Aquila hanno in effetti assimilato l'idea che in Aristotele si dia una doppia definizione di materia, che entrambi fanno valere quando si tratta di ricordare ai sostenitori dell'individuazione *per materiam* l'infondatezza della loro pretesa di appoggiarsi sull'autorità di Aristotele, avendo quest'ultimo usato il termine materia in maniera non univoca⁸³. Anch'essi, come

82. ID., *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, n. 14, p. 32a-b: « Loquendo de divisione formali proprie, sic non dividitur species in individua, sed genus in species; loquendo tamen de divisione formarum, bene potest species dividi in individua, unde ibi est differentia formarum, sed non formalis ». Cfr. anche ID., *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 19, n. 44, p. 370.

83. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 12, pars 4, q. 1, in MANCINELLI, *Il principio di individuazione*, p. 50,375-379: « Quotiescumque ergo Aristoteles dicit quod aliqua sunt plura numero propter materiam. Intelligit de materia quae est ratio contrahens scilicet individualis et non de illa quae est altera pars compositi, cum ex ea etiam componatur specifica natura et ideo Philosophus dicit "Cum dico coelum dico formam", id est naturam, "cum dico hoc coelum, dico materiam", id est naturam contractam »; PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, pp. 118-119: « A Philosopho forma frequenter vocatur quidditas, et ideo apud eum gradus sive differentia individualis non vocatur forma, sed materiale, et proprie vocatur ab eo materia. Et per illud patet ad auctoritates Philosophi quae erant in praecedenti opinione, vocat enim materia gradum individualement ». Anche Walter Chatton fa un cenno a questa interpretazione di Aristotele, secondo cui quest'ultimo avrebbe concepito la materia non solo come uno dei principi del composto, ma anche come *individuum signatus*. Cfr. GALTERIUS DE CHATTON, *Reportatio super Sententias. Liber I, Distinctiones 10-48*, J.C. Wey, G.J. Etzkorn (edd.), Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 2002, d. 44, q. unica, n. 11, p. 429,28. Questa doppia nozione di

Scoto, non spingono oltre l'associazione tra materia e singolarità: per entrambi è piuttosto l'espressione *gradus individualis* quella più adatta per denominare la realtà responsabile dell'individuazione⁸⁴.

Una prospettiva piuttosto diversa emerge invece in autori come Antonio Andrea, e Giovanni di Bassolis: nella loro trattazione, alla doppia nozione di materia verrà associato un chiaro valore teorico. Come stiamo per vedere, la nozione di materia possiede per loro un'intrinseca ambivalenza, così che la «materialità» di un ente possa significare o la sua appartenenza al mondo dei corpi oppure la sua singolarità. In questo modo, attraverso la standardizzazione della duplice nozione di materia, il legame tra materia e individuazione troverà nello scotismo un nuovo spazio di pensabilità.

8.4. La materia, cioè l'*haecceitas*

In alcuni articoli dedicati alla dottrina dell'individuazione di Antonio Andrea⁸⁵, Marek Gensler esprimeva una certa sorpresa per il fatto che un discepolo tanto fedele a Scoto come lui avesse usato più volte il termine "materia" per denominare il principio di individuazione scotista, sebbene fosse chiaro che l'adozione di questa strategia non significasse affatto fare concessioni alla dottrina tomista⁸⁶.

materia non sembra però giocare alcun ruolo significativo nella assimilazione della prospettiva scotiana da parte di Chatton. Si veda al riguardo Ivi, d. 2, qq. 2-3, pp. 121-159.

84. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 3, q. 2, pp. 118-119; LANDULPHUS CARACCIO-LUS, *In II Sent.*, d. 12, p. 4, q. 1. Un'analisi dettagliata della dottrina dell'individuazione elaborata da Landolfo Caracciolo si trova in T. SUAREZ-NANI, *Nature spécifique, degrés et modes intrinsèques: l'héritage de Duns Scot chez Landulphus Caracciolo et François de Meyronnes*, in G. GALLUZZO, F. AMERINI (ed. by), *Universals in XIV Century*, Edizione della Normale, Pisa 2017, pp. 155-185 e in M. MANCINELLI, *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alla Sentenze. Testo e studio*, Dissertazione, Università degli studi di Salerno, Fisciano (SA), 2016-2107, pp. 300-371.

85. Oltre al già citato GENSLER, *Antonius Andreae – The Faithful Pupil?*, si veda anche ID., *The Concept of Individuation in the Sentences Commentary of Antonius Andreae*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, pp. 305-312.

86. ID., *Antonius Andreae – The Faithful Pupil?*, pp. 28-29: «One could start wondering whether [Antonius] is not betraying the doctrine of his master here for a more Thomistic-looking solution. It is not so, however. The meaning Antonius applies to the term "matter" in this instance is a purely "technical" one, i.e. it refers to

Quanto abbiamo già osservato in merito ricostruendo la dottrina di Scoto ci permette di essere meno stupiti di Gensler: Antonio sta evidentemente facendo tesoro della doppia nozione di materia e di forma che Scoto stesso aveva ricondotto ad Aristotele. Così, quando si chiede se la materia sia o meno una parte della specie, Antonio Andrea sostiene che entrambe le risposte sono possibili: la materia risulterà certamente una parte della specie, se si assume per « materia » il principio sostanziale di cui Aristotele parla nella *Fisica* e nella *Metafisica*; bisognerà invece rispondere che la materia non è parte della specie, se si prende « materia » come sinonimo di *haecceitas*, in quanto si oppone alla « forma », intesa come « quiddità »⁸⁷.

Per chiarire meglio questa doppia nozione di materia, Antonio Andrea invita a metterla in relazione con la già ben nota distinzione tra *forma partis* e *forma totius*: l'accezione secondo cui la materia è uno dei componenti della sostanza coinciderebbe con quella che si oppone alla *forma partis*, mentre la materia intesa come differenza individuale si oppone alla *forma totius*⁸⁸. Parlando in questo modo, Antonio sta andando "con Scoto, oltre Scoto": infatti, come abbiamo visto, quest'ultimo si era limitato a presentare la doppia accezione di materia come un aspetto — per quanto positivo — della dottrina di Aristotele; Antonio invece le riconosce un valore attuale, e la inserisce, in maniera organica, nel sistema scotista che sta costruendo. Antonio accetta quindi di usare la nozione di materia come sinonimo di differenza individuale e di *haecceitas*, consegnandoci così una *concezione polisemica di materia e forma*, tale per cui i singoli termini della

the fact that the individual difference is a principle constituting things substantially (materially), not logically (formally). His commitment to the Scotist doctrine of individuation is further reiterated when he says that Aristotle is committing equivocation when he speaks of matter as principle of individuation. Thus he rejects the possible accusation ». Gensler si riferisce in particolare a quanto Antonio Andrea sostiene in *De tribus principiis*, art. 1, q. 5, f. 45va e Ivi, 46vb.

87. Cfr. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. Met.*, lib. 7, q. 12, f. 37ra–vb.

88. Ivi, lib. 5, q. 5, f. 22vb « Forma autem quantum spectat ad propositum dupliciter accipitur, scilicet vel pro forma partis vel pro forma totius, quae est ipsa quidditas. Similiter materia correspondenter dicitur dupliciter, quia quaedam est materia, quae opponitur formae partis et haec est materia quae est principium essenziale rei, constituens rem cum forma et unum ens per se; quaedam est materia quae opponitur formae totius et ipsi quidditati et per consequens est extra rationem quidditatis formaliter. Et hoc est materia quae est differentia seu proprietas individualis, quae est causa propria haecceitatis et individuationis, quae dici potest haecceitas ». Cfr. anche Id., *De tribus principiis*, art. 1, q. 5, f. 45va e Ivi, art. 4, q. 1, f. 57ra.

coppia possano significare sia i principi che determinano una certa natura specifica, sia i poli che costituiscono la relazione tra quiddità e differenza individuale⁸⁹.

Le ragioni per cui la doppia nozione di materia può giocare un ruolo positivo nell'elaborazione della dottrina scotista dell'individuazione emergono con una chiarezza ancora maggiore nel *Commento alle Sentenze* di Giovanni di Bassolis. Nella distinzione 12, dove ha affrontato in maniera diretta la questione dell'individuazione, egli segue molto da vicino Duns Scoto, riprendendo da lui non solo la dottrina, ma anche la struttura stessa dell'intera trattazione⁹⁰. In quella sede, egli afferma di preferire, tra i diversi modi con cui il principio di individuazione scotista può essere nominato, l'espressione *differentia individualis*⁹¹. Nella distinzione 3 del secondo libro, egli aveva però già affrontato la questione se possano esistere più sostanze spirituali della medesima specie, mostrando che chi sostiene la tesi secondo cui la materia e/o la quantità sono il principio di individuazione si trova a non poter in alcun modo rendere ragione dell'individuazione degli angeli, non appena si riconosca che sono entità immateriali⁹².

Una volta messe in luce queste difficoltà, Bassolis stabilisce, in maniera fedele a Scoto, che il principio di individuazione si identifica con un'entità positiva, distinta *ex parte rei* dall'essenza, ma non come una

89. Antonio non ha tuttavia messo queste accezioni tutte sullo stesso piano. Infatti, come nota anche Gensler, la determinazione della materia come sinonimo di *haecceitas* implica un uso meno proprio del termine, che assume il tenore di una certa descrizione o di un'espressione efficace per dare una certa idea. Cfr. Id., *Quaest. Met.*, lib. 5, q. 6, f. 23rb; GENSLER, *Antonius Andreae – The Faithful Pupil?*, p. 33. Sulla ricostruzione della dottrina di Antonio Andrea sul principio di individuazione, cfr. anche MANCINELLI, *Il principio di individuazione*, pp. 260–276.

90. Giovanni dedica l'intera questione 4 al tema, partendo dalla constatazione che vi sia una convinzione comune, secondo cui la materia è principio di individuazione. Come nel caso di Scoto, egli elabora una corposa analisi di tutte le diverse dottrine in gioco, mostrando quindi che alla natura comune va assegnata un'identità reale, seppur minore di quella numerica, contratta nell'individuo secondo un'entità reale positiva. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 12, q. 4, f. 76vb–84rb.

91. Ivi, q. 4, art. 3, f. 82ra: «Dico quod natura contrahibilis ad indiuiduum indiuiduatur et quod indiuiduum per aliquid reale positium sui generis additur sibi aliquo modo: et illud reale positium dicitur apud me differentia individualis contrahens naturam ad esse hanc et dans formaliter indiuiduo esse indiuisibile in plura de quibus ipsum totum predicetur».

92. Cfr. Ivi, d. 3, q. 1, art. 2, f. 34va–vb.

cosa si distingue da un'altra cosa⁹³. A quel punto, Bassolis si chiede se questo implichi affermare che tra natura comune e differenza individuale esista una distinzione formale. Ciò non sembrerebbe possibile, perché la distinzione formale si applica laddove una delle due formalità porta una modifica quidditativa all'altra, come accade palesemente nel caso della differenza specifica nei confronti del genere. Se quindi ci fosse una distinzione formale tra natura comune e differenza individuale, bisognerebbe dire che la differenza individuale dovrebbe comportarsi esattamente come una differenza specifica, andando ad incidere a livello quidditativo. Per questa ragione Giovanni Bassolis dichiara che la differenza individuale si configura piuttosto come una *differenza materiale*, ossia come principio che contrae la natura in un soggetto, senza modificarne l'essenza, secondo un'accezione di materia che Aristotele — nota il nostro autore — avrebbe usato di frequente⁹⁴.

Giovanni di Bassolis conclude osservando che, alla stessa stregua degli angeli, potranno esistere cieli distinti numericamente, ma appartenenti alla medesima specie. A chi ribattesse che ciò non è possibile, perché il cielo, essendo incorruttibile, esaurirebbe tutta la propria materia, Bassolis risponde che anche in questo caso l'obiezione è fuori bersaglio, perché la "materia" di cui ogni cielo sarebbe dotato non è la materia intesa come parte del composto ileomorfo, bensì proprio quella che si identifica con la differenza individuale⁹⁵.

Anche secondo Francesco di Meyronnes sarebbe un errore interpretare la relazione tra *haecceitas* e natura comune come un caso di distinzione formale: egli propone di considerare l'*haecceitas*

93. Ivi, art. 3, f. 35ra: « Due intelligentie eiusdem rationis distinguuntur per suas differentias individuales que sunt essentialiter eodem cum substantiis earum et non per aliqua accidentia [...] Quando dicis quod in natura vel substantia conveniunt, dico quod est verum secundum rationem specificam sed non secundum differentias individuales quia ille se totis primo distinguuntur ».

94. *Ibidem*: « Dices quod ille differentie individuales sunt forme vel formales. Sed differentia formalis est differentia specifica. Ergo differunt specificie. Dico quod differentia formalis vel aliquid vel aliqua que sunt de conceptu quidditativo rei sicut est differentia specifica rei vel etiam performas alterius et alterius rationis est differentia specifica [...] Modo dico quod iste differentie individuales non pertinent ad conceptum quidditativum et ideo dicuntur differentie materiales vel quasi materiales contrahentes naturam ad individuum quod frequenter ab Aristotele dicitur materia ».

95. Ivi, f. 35rb: « Dices quod non quia celum est ex tota materia sua sicut dicitur primo *De celo*. Dico quod si in celo intelligatur materia ut pars ista propositio est falsa, quia in ipso ut puto non est materia. Dico quod habet suam differentiam individualement per quam est hoc ».

piuttosto come un *modo intrinseco* della natura stessa, attraverso cui quest'ultima si concretizza nell'ente singolare. Utilizzando dunque un'altra categoria tipica della metafisica di Duns Scoto⁹⁶, Meyronnes osserva che il *modus intrinsecus* si costituisce come una effettiva positività ontologica, che non produce però modificazioni dell'essenza a livello quidditativo, come accadrebbe invece nel caso di realtà formalmente distinte che entrano nella costituzione di una cosa⁹⁷. Possiamo osservare che anche Nicola Bonet terrà questa medesima posizione⁹⁸.

All'interno di un tale quadro, la doppia nozione di materia non sembra davvero poter giocare alcun ruolo: sebbene nel modo imperfetto già ricordato dallo stesso Scoto, la "materialità" del supposito singolare rispetto alla "formalità" della natura comune aveva il ruolo di manifestare una certa irriducibilità del singolo alla dimensione della natura comune, chiudendo la strada alla possibilità di considerare l'individuo come una determinazione terminale dell'essenza. Ora, affermando che l'*haecceitas* si costituisce come modo intrinseco dell'essenza, Meyronnes non la piega forse verso un essenzialismo estraneo a Scoto, concependo l'individuo, in fin dei conti, in funzione dell'essenza⁹⁹?

Eppure, almeno in un'occasione, anche Francesco di Meyronnes trae profitto della doppia nozione di materia. Quando discute della presenza o meno della materia nei cieli, Meyronnes osserva, come Giovanni di Bassolis, che è anche possibile sostenere che i cieli sono dotati di materia, ma solo a patto di fare come Scoto, ossia intendere

96. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 8, pars I, q. 3, n. 123, p. 43; Id., *Ordinatio*, I, d. 8, pars I, q. 3, n. 136, p. 221.

97. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 34, q. 4, f. 157vL: « Illa proprietas [individualis] non est quidditas nec pars eius. Sed est modus intrinsecus et est idem realiter cum natura quam individuat, quia nullam naturam potest Deus producere sine singularitate ». Cfr. anche Id., *In I Sent.*, d. 8, q. 5, f. 49rG; Id., *Tractatus de Formalitatum*, f. 266rB–C. Sulla posizione di Meyronnes, in rapporto anche alla dottrina scotiana dei *modi intrinseci*, si vedano: H. MÖHLE, *Formalitas und modus intrinsecus: die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2007; SUAREZ–NANI, *Nature spécifique, degrés et modes intrinsèques*, pp. 177–181; R. CROSS, *Medieval Theories of Haecceity*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition): URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/> (data di accesso: 02/10/2018).

98. Cfr. NICOLAUS BONETUS, *Met.*, lib. 3, cap. 5, f. 20vb.

99. Si vedano al riguardo le osservazioni contenute in SUAREZ–NANI, *Nature spécifique, degrés et modes intrinsèques*, pp. 180–181.

con “materia” non una delle due parti del composto, bensì l’ente singolare, in quanto si oppone all’universale¹⁰⁰.

Francesco riconduce dunque la doppia nozione di materia direttamente a Duns Scoto, piuttosto che ad Aristotele, e considera “materiale” l’individuo *rispetto all’universale*, mentre per Scoto la materialità dell’individuo si opponeva alla formalità della quiddità o natura comune. Non si tratta di uno slittamento di poco conto: Scoto aveva infatti riconosciuto alla *comunanza di natura* una precisa identità *ex parte rei*, con il preciso scopo di superare la dicotomia tra universale e singolare.

8.5. Contro l’individuazione: Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham

Abbiamo visto che la posizione scotista associava il superamento della tesi secondo cui il principio di individuazione è la materia alla ricerca di una base nuova su cui fondare la ricerca di un tale principio: piuttosto che come l’azione di un componente sostanziale sull’altro o di un accidente sul tutto, l’individuazione viene concepita come la concretizzazione della natura comune in un supposito, grazie all’*haecceitas*. Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham — e prima di loro Enrico di Harclay — inseriscono il rifiuto dell’individuazione *per materiam* in un quadro ben più radicale: ad essere vana non è una certa maniera di intendere l’individuazione, ma la posizione stessa della questione.

8.5.1. Pietro Aureolo e la sua opposizione al « platonismo » di Scoto

Quando abbiamo presentato la concezione scotiana, abbiamo messo in rilievo il fatto che per Scoto la questione stessa dell’individuazione non avrebbe alcun senso, se non si riconoscesse la *realtà* rappresentata dall’identità specifica, irriducibile a quella della singolarità. Aureolo condivide questa premessa scotiana, ma la ribalta contro Scoto: proprio poiché non c’è nessuna realtà fuori da ciò che è singolare, non

100. FRANCESCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, f. 150rD: « Hic dicit Scotus quod materia aliquando sumitur pro singularitate: unde individua dicunt materialia per comparatione ad universalia. Isto modo sumendo dico et concedo quod illa arguunt ibi materiam ».

esiste alcuna natura comune, quindi la questione stessa dell'individuazione non ha motivo di essere posta. Come già aveva fatto Enrico di Harclay, Aureolo considera la dottrina scotiana della natura comune come una riproposizione della concezione platonica dell'essenza, già confutata con successo da Aristotele¹⁰¹. Così, non sorprende che, oltre a fornire una serie di argomenti contro la tesi dell'unità reale non singolare della natura comune¹⁰², Aureolo abbia fatto valere contro Scoto l'argomento del « terzo uomo », che Aristotele utilizzava contro la dottrina platonica delle idee¹⁰³.

101. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 1, p. 103bE: « Haec fuit positio Platonis, quae duravit usque ad tempora Philosophi, in quam iudicio meo multi hodie realiter incidunt: dicunt enim quod alia est realitas, in qua conueniunt Sortes et Plato, et aliae sunt realitates per quas differunt ». Cfr. anche HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestiones Ordinariae*, q. 14, nn. 4–15, vol. I, pp. 596–602. L'accusa a Scoto di platonismo è presente, in modo analogo, anche in Guglielmo di Alnwick, come vedremo più avanti. Cfr. *Infra*, p. 269. Tra gli studiosi contemporanei, Luca Parisoli ha considerato la posizione di Scoto « iper-realista », in quanto Scoto, pur rifiutando di pensare platonicamente le unità non numeriche come forme separate, le ha in ogni caso presentate come entità reali e irriducibili alla pura singolarità. Cfr. L. PARISOLI, *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, « *Mediaeval Sophia* » 7 (2010), pp. 50–64.

102. Questo è precisamente l'obiettivo dell'articolo dedicato da Aureolo all'argomento, il cui titolo è precisamente *Utrum unitas specifica sit unitas alicuius rei communis extra animam in individuis* (cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 1, pp. 103aE–107aA). Tra gli studi sulla posizione di Aureolo sull'individuazione, cfr. R.L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, « *Vivarium* » 38 (2000), pp. 181–193; Cfr. M. DE RIJK, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (ed. by), « *Ad ingenii acuitionem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (TEMA 38), pp. 403–436: 424–427 e T. SUAREZ–NANI, *Singularité et Individualité selon Pierre Auriol*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (ed. by), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden–Boston 2009, pp. 339–357.

103. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 1, p. 104aD–E: « Secunda ratio est Philosophi, quia si ponatur aliqua talis res communis in pluribus, sequeretur quod in homine essent duae humanitates. Hoc est falsum, quia tunc unus homo esset duo homines. Probo consequentiam, quia homo ille datus particularis per te habet humanitatem, et veram rem, quae est communis alteri. Certum est autem quod habet humanitatem propriam, quam nullus alius habet, quia substantia cuiuslibet rei est propria sibi, sicut substantia, qua Sortes est Sortes, est propria sibi [...]. Sequitur etiam ex hoc consequenter, quod sit dare tertium hominem a Sorte et Platone: hoc est inconueniens, ad quod Aristoteles adducit ». Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Z 6, 1032a2–4; Ivi, Z 13, 1039a2–3.

Perciò, per quanto possa apparire « molto bella e sottile »¹⁰⁴, la posizione scotista non è accettabile: o qualcosa esiste fuori dall'intelletto, ma allora non potrà che essere singolare e ben determinato, oppure è indifferente alla singolarità, ma allora è universale e non può che trovarsi nell'intelletto¹⁰⁵. Aureolo afferma in modo inequivocabile che l'individuo non può apparire come la contrazione di un'unità specifica, provocata da una fantomatica "differenza individuale"¹⁰⁶, né esiste un "principio di individuazione", se con tale espressione si intende un *quid* che, per aggiunta alla specie, renda singolare l'individuo: l'individuo è singolare di per sé, non lo diventa a partire da qualcos'altro¹⁰⁷.

Il fatto di considerare a monte come mal posta la domanda sull'individuazione, non impedisce però ad Aureolo di prendere esplicitamente posizione contro le diverse posizioni insufficienti, tra cui la dottrina dell'individuazione *per materiam*. Così, Pietro spiega che né l'appropriazione di materia e forma, né la materia in se stessa possono essere considerate principio di individuazione: l'appropriazione reciproca di materia e forma, infatti, avviene a livello della specie e non a quello dell'individuo; se allora si ripiega sulla "materia individuale", bisognerebbe prima spiegare che cosa renda tale materia "individuale", tornando così al punto di partenza¹⁰⁸. Contro il tomismo, Aureolo afferma che nemmeno la quantità, che dovrebbe rendere *signata* la materia, può avere un ruolo nell'individuazione, perché anch'essa, in sé, è solo un genere, quindi qualcosa che non è di per sé singolare e che, come tale, esiste nel solo intelletto¹⁰⁹.

Piuttosto che cercare un principio che produca ontologicamente l'individuazione, Aureolo invita a rovesciare la prospettiva, cercando

104. Aureolo definisce la posizione di Scoto *valde pulchra et subtilis*: cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 2, p. 107bA.

105. Ivi, art. 2, p. 108bB-D: « Non enim potest actu esse humanitatis universalis, nisi in intellectu: ergo potentia ad illam plurificari est tantum in intellectu: ergo humanitas ut indifferens est, hoc est ut possibilis est plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu. [...] Confirmo conclusionem illam, quia omne quod est, unum numero est, secundum Boetium: ergo videtur, quod omnis entitas eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis de se, nec debeat nec quaerere aliam causam ».

106. Cfr. Ivi, q. 3, art. 1, p. 112aB-E.

107. Ivi, art. 3, p. 114aF: « Realiter loquendo, questio nulla est, cum queritur, quid addit individuum ad rationem speciei, quoniam omnis res eo, quod est, singulariter est, et eo ipso, quod est indifferens, et communis ratio, est concepta, ideo quaerere aliquid, per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere ».

108. Cfr. Ivi, art. 2, pp. 113bC-114aA.

109. Cfr. Ivi, p. 114aA. Si veda anche Ivi, p. 113bE-F.

di comprendere come sia possibile attribuire validamente una medesima nozione a più entità singolari. A tale riguardo, egli ritiene opportuno chiarire la differenza tra la nozione di « ente singolo » e quella di « individuo ». Mentre la prima designa l'ente nella sua impossibilità di venire partecipato ulteriormente, il secondo lo designa in quanto capace di venire concettualmente inquadrato entro una nozione comune, applicabile anche ad altri individui. Così, spiega Aureolo, se ogni angelo fosse una specie a sé, sarebbe un ente singolare, ma non un individuo, perché non esisterebbe una nozione specifica che potrebbe abbracciarne più d'uno¹¹⁰.

In virtù di queste precisazioni, Aureolo può dunque concludere che è solo nel regno del concetto che possiamo attribuire una certa identità specifica ad una pluralità di individui. Ci formiamo un concetto specifico, spiega Aureolo, quando consideriamo una cosa come simile ad altre, mentre concepiamo una entità come individuale quando la consideriamo in maniera assoluta¹¹¹. Solo a questo livello, ossia quello di una *comparazione concettuale*, Aureolo è disposto a concedere alla quantità un certo ruolo: pur senza svolgere alcuna funzione individualizzatrice *in re*, essa permette di distinguere la conoscenza di due individui distinti numericamente, ma tra loro connessi secondo una certa nozione specifica¹¹².

Difendendo questo tipo di dottrina, Aureolo non intende però sostenere che la capacità dell'unità specifica di valere per più individui sia un mero artificio mentale. Egli vuole infatti portare avanti una forma di "realismo", osservano che sia la costituzione stessa dell'ente concreto a possedere un certo ordine, atto a suscitare nell'intelletto l'elaborazione di nozioni predicabili di più individui¹¹³. Sotto questo

110. Ivi, art. 2, p. 112bD–E: « Differentia enim est inter conceptum et rem, quia conceptui non repugnat plurificari. Si autem uno omni plurificari repugnat, singulare autem, cui repugnat habere participem, non idem est quod indiuiduum, secundum etiam illos, qui ponunt Angelos non esse plures eiusdem speciei, quilibet Angelus est indivisibilis, cum sit quilibet una species tota, subsistens. Tunc quilibet Angelus ibi est singularis et tamen nullum est ibi indiuiduum, quia non habet coindiuiduum, et participem ». Viene dato un particolare risalto a questo aspetto della soluzione aureoliana in SUAREZ–NANI, *Singularité et individualité*, pp. 349–353.

111. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 3, art. 3, p. 115aA.

112. Cfr. Ivi, pp. 116aA–117bA.

113. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 4, p. 109aA–B: « [Unitas specifica] partim est in re, partim in specie; partim in actu, partim in conceptu. Ubi considerandum est quod ille est ordo, quia res illa particularis, est apta nata facere in intellectu

aspetto, Aureolo non sembra insomma volersi discostare dalla tesi, tipica della tradizione aristotelica, secondo cui l'intelligibile si trova in potenza nella cosa reale e in atto nell'intelletto: tutto ciò che è comune appartiene all'ordine del concetto, ma un tale ordine trova il proprio fondamento nella realtà stessa della cosa¹¹⁴.

In questo quadro, si può comprendere la posizione che Aureolo tiene in merito alla possibilità che esistano più sostanze spirituali riconducibili ad una medesima specie. Egli precisa che la questione non ha come oggetto la potenza di Dio, che può sempre intervenire dall'esterno e creare una pluralità di angeli riconducibili ad una medesima specie. Si tratta piuttosto di chiedersi se esiste un principio intrinseco alla natura angelica, che renda ciò possibile *di per sé*¹¹⁵. Aureolo osserva che si tratta di una questione non molto filosofica; tuttavia, osserva che chi nega la pluralità intraspecifica tra gli angeli — e così egli allude molto probabilmente alla posizione di Tommaso d'Aquino — pretende comunque di farlo appoggiandosi su argomenti di Aristotele e di Averroè. Al riguardo, secondo Aureolo, tali *auctoritates* dovrebbero indurre a sostenere esattamente il contrario: infatti, Aristotele e Averroè avrebbero teso a considerare tutte le sostanze diverse dal *primum* come "materiali", non però intendendo con "materia" la *hyle*, ossia uno dei due principi della composizione ilemorfica, bensì la "materia" come sinonimo di tutto ciò che si considera in aggiunta all'essenza per contraddistinguere l'individuo¹¹⁶.

Non può non colpire il fatto che, pur mantenendo le distanze dalla posizione scotista, Aureolo utilizzi qui precisamente la doppia

similes impressiones, et eiusdem rationis, ideo causant in intellectu speciem eiusdem rationis ». Si veda su questo punto FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, pp. 180–181.

114. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, art. 4, p. 109bB: « Illa unitas est in re extra in potentia et inchoative, in quantum nata est causare in intellectu impressionem perfectam consimilem alterius rei, ex qua sequitur unitas actus, et ex consequenti unitas unius conceptus obiectivi ».

115. Cfr. Ivi, q. 3, art. 4, p. 118aC–D.

116. Ivi, p. 118bC–D: « Sciendum est quod de intentione Philosophi et Commentatoris est quod nulla quidditas sit plurificabilis, nisi cui potest addi ratio materiae contrahentis. Unde dicit quod Sortes et Callias differunt per materiam; *De caelo et mund.*: "Cum dico caelum dico formam: cum dico hoc caelum dico materiam". Sed non est putandum quod hic Aristoteles capiat materiam alteram partem compositi condivisam contra formam, quia caeli sunt plures, et tamen secundum intentionem Philosophi non habent materiam, quae est altera pars [...], sed per materiam intelligit omne additum quidditati, quicquid sit illud ».

nozione di materia che Scoto aveva rintracciato in Aristotele: tale concettualizzazione viene tirata in ballo per imbastire un gioco dialettico, che permetta ad Aureolo di criticare l'angelologia tomista sul suo proprio terreno, ossia quello della coerenza con la sua stessa ispirazione aristotelico-averroista di fondo.

8.5.2. *Guglielmo di Ockham: materia e individuazione*

All'interno del pensiero di Guglielmo di Ockham, la questione stessa dell'individuazione, intesa secondo il senso abituale del termine, semplicemente non si dovrebbe porre: ogni sostanza è rigorosamente singolare e singolari sono la materia, la forma e il composto che deriva dalla loro unione. Come già per Aureolo, anche per Ockham ad essere pertinente è piuttosto la domanda inversa, ossia come un medesimo concetto possa venire validamente predicato di più enti singolari. Ciò implica la trasformazione, nel sistema ockhamista, della questione dell'individuazione in un problema di tipo meramente *gnoseologico*, e non più fisico-metafisico¹¹⁷.

Eppure, come già abbiamo osservato nel quinto capitolo, è proprio l'esigenza di chiarire come la materia risulti divisa in parti omogenee a suscitare una difficoltà all'interno della sua visione fisico-metafisica. Infatti, abbiamo visto che Ockham sostiene con Aristotele che la materia svolge il ruolo di soggetto della generazione e della corruzione, ma ciò non può significare che esista un'unica materia per tutti gli enti, bensì che esistano diverse parti singolari di materia che si compongono singolarmente con forme ugualmente singolari. Ockham ritiene dunque che quando Aristotele ha sostenuto che i principi della generazione sono tre, non pensasse a tre principi di numero, bensì tre secondo la predicazione¹¹⁸.

Ebbene, ci si potrebbe chiedere come Ockham possa attribuire alla materia il ruolo fisico di soggetto *comune* della generazione e

117. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 7, p. 197,14–18: « Et ita quaelibet res extra animam se ipsa erit haec; nec est quaerenda aliqua causa individuationis nisi forte causae extrinsecae et intrinsecae, quando individuum est compositum, sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale ». Cfr. A. MAURER, *William of Ockham* (B. ca 1285; d. 1347), in GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism*, pp. 373–396. Maurer offre anche un'indicazione esauriente dei testi in cui Ockham tratta della relazione tra universale e individui, in Ivi, p. 390, nota 6.

118. Cfr. *Supra*, p. 158.

corruzione senza concedere alla materia per lo meno un'unità specifica, che renda le singole parti tutte, *ugualmente*, parti di materia. La difficoltà, ben messa in evidenza da Magali Roques¹¹⁹, era già stata notata da Marilyn Adams McCord e Simona Massobrio, le quali riconoscevano che Ockham, non volendo attribuire alla materia un'unità specifica, che avrebbe aperto la strada alla ricerca di un principio di individuazione, faceva recitare alla localizzazione e al legame con la singola forma sostanziale il compito di distinguere le parti nella loro omogeneità¹²⁰. In ogni caso, resta il fatto che almeno in riferimento alla materia, Ockham non ha potuto fare a meno di indicare, in questo modo, una sorta di "simil-individuazione", che non dovrebbe avere luogo, nell'ambito della sua rigorosa ontologia del singolare.

8.6. Tra Bonaventura e Guglielmo di Ware. La materia come concausa dell'individuazione

I diversi autori che abbiamo incontrato fino ad ora erano accomunati dalla convinzione che la materia, intesa come soggetto della generazione e parte del composto ilemorfico, non giocasse alcun ruolo nell'individuazione. Rispetto a costoro, un gruppo significativo di autori, quali Alessandro di Alessandria, Ugo di Novocastro, Guglielmo di Alnwick, Francesco della Marca e Gerardo Odone ha invece rimesso in gioco, in qualche maniera, la capacità della materia —

119. Così scrive Magali Roques: « Ockham's position suffers from an important weakness related to the thesis that numerically distinct chunks of matter are specifically the same. If matter is of the same reason in every composite, there is no reason why all chunks of matter cannot be considered integral parts of a single, big prime matter. Indeed, if matters are specifically the same in every composite, then everything which is predicated of any term referring to a prime matter is predicated of any other term referring » (M. ROQUES, *The Identity Conditions of Prime Matter according to William of Ockham*, « Epekeina » 6 (2015), pp. 1-16: 12).

120. Cfr. M. MCCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, in « Franciscan Studies » 36 (1976), pp. 5-74; ID., *William Ockham*, vol. 2, pp. 671-695; S. MASSOBRIO, *The Individuation of Matter in Ockham's Philosophy*, « Franciscan Studies » 44 (1984), pp. 197-210. Secondo Magali Roques, Ockham avrebbe adottato posizioni diverse nel corso della sua carriera: in un primo momento, avrebbe sostenuto che ogni entità materiale singolare si distingue numericamente dagli altri per se stessa, in un secondo momento, Ockham sarebbe passato ad attribuire alle coordinate spazio-temporali la capacità di determinare la singolarità numerica delle diverse parti di materia. Cfr. ROQUES, *The Identity Conditions of Prime Matter*, pp. 11-14.

alia pars compositi, secondo la terminologia scotista — di contribuire all'individuazione, almeno come concausa. Questo accade perché, secondo questi maestri, è l'essenza stessa — e dunque i principi che la costituiscono — a possedere l'intrinseca capacità di produrre l'individuo nella sua singolarità¹²¹.

Questo punto di vista è ben espresso da Alessandro di Alessandria, il quale compie una precisazione che ritroveremo ancora in Guglielmo di Alnwick e in Francesco della Marca: i principi dell'individuazione sono i principi costitutivi dell'ente; proprio per questo, però, si dovrà riconoscere alla forma un ruolo *preponderante*, dal momento che l'atto sostanziale viene eminentemente dalla forma¹²². Assumendo il medesimo principio, secondo il quale sono i principi stessi dell'ente ad individuarlo, Ugo di Novocastro intende precisare in che senso sia corretto affermare che la materia è principio di individuazione: non perché sia la ragione formale dell'individuazione o il suo fondamento intrinseco, ma perché la materia concorre, come causa e principio, alla costituzione dell'ente individuale¹²³.

121. Può apparire curioso che su talune questioni speculative Francesco della Marca e Gerardo Odone potessero apparire vicini, quando su questioni politico-ecclesiali all'interno dell'ordine francescano essi sono stati avversari, soprattutto dopo l'elezione di Odone a ministro generale. Cfr. al riguardo, R. LAMBERTINI, *Letters and Politics: Gerald Odonis vs. Francis of Marchia*, «Vivarium» 47 (2009), pp. 364–373.

122. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *Quodlibet* XIX, Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 889, f. 218rb, trascritto da F. KRAUSE, *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alessandria à l'égard du principe d'individuation*, «Studia Mediewistyczne» 34–35 (1999–2000), pp. 147–155: p. 153: «Individuum accipitur duobus modis: uno modo, secundum quod est secunda intentio et sic est ab operatione intellectus. Alio modo, secundum quod est prima intentio et sic dicit rem subsistentem in sua haecceitate. Cum ergo res non sit subsistens nisi per sua principia intrinseca, est individuatio in rebus per sua principia intrinseca, licet principalius per formam, quia illud idem quod est causa essendi, est causa sic essendi, scilicet individualiter et suppositaliter sive designate».

123. HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sententiarum*, d. 21, q. 3, art. 3, f. 80rb: «Videtur ergo mihi dicendum quod materiam esse principium unitatis individualis potest intelligi multipliciter: primo modo ut ponatur principium formale et ista unitas effectus quasi formalis ipsius quemadmodum esse musicum ponitur effectus formalis musicae animam informantis et hoc modo est impossibile materiam esse principium unitatis individualis quia hoc posito impossibile esset formam materialem separatam a materia manere individualiter, quo est hereticum de anima hominis intellectiva. Secundo modo ut materia ponatur principium fundamentale talis unitatis eo modo quo qualitas dicitur principium similitudinis et hoc modo est impossibile propter eandem rationem sicut et supra dictum est de quantitate. Tertio modo ut ponatur principium causabile talis unitatis istius generis et sic necesse est materiam esse principium individuationis quia quidquid est principium entitatis rei est principium

Particolarmente interessante è la declinazione di questa prospettiva in Guglielmo di Alnwick, il quale non ha affrontato la questione dell'individuazione solo nella distinzione 3 del *Commento al secondo libro delle Sentenze*, ma anche in una più matura questione disputata, dal titolo: *Utrum individuum sive singulare addat supra naturam specificam aliquam differentiam sui generis sibi intrinsecam*¹²⁴.

Guglielmo ha elaborato una critica netta e puntuale di due punti chiave della dottrina di Duns Scoto: egli si oppone sia alla tesi secondo cui la natura comune si costituisce come un'unità reale non singolare, sia all'idea che l'individuazione sia l'esito di un apporto positivo derivante dalla differenza individuale. Quanto alla prima, va notato che Guglielmo, nella *quaestio disputata*, costruisce la propria confutazione utilizzando, tra gli altri, diversi argomenti che già si trovavano nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Aureolo. Così, Guglielmo sostiene che se la natura comune possedesse un essere reale, allora Dio non potrebbe annichilire un singolo individuo senza annichilire tutta la specie¹²⁵; inoltre, se esistesse un'umanità comune reale tra due uomini, esisterebbero in ciascun uomo due umanità, quella comune e quella singolare¹²⁶. Come Aureolo, anche Guglielmo osserva che contro Scoto vale l'argomento del "terzo uomo", che Aristotele aveva diretto contro Platone, perché la prospettiva scotista rivela un certo apparentamento con la dottrina platonica¹²⁷. Inoltre,

sue unitatis; materia autem est principium entitatis rei materialis quia causa ipsius est et unum determinatum genus causarum, ut patet per Aristotelem secundo *Physicorum* et quinto *Metafisice* et in multis aliis locis. Potest etiam poni principium unum talis unitatis concomitans sicut dictum est supra de quantitate. Ad rationes ergo alterius opinionis patet quid est dicendum quod secundum istam viam quia ex hoc quod materia est principium recipiens non potest argui quid sit principium unitatis individuater quasi formale vel quasi fondamentale, sed solum quod sit principium talis unitas secundum modum causae quae sibi competit respectu entitatis rei et eius unitatis ».

124. Entrambi i testi sono stati editi nel 1968 da Prospero Stella, che ci ha fornito in questo modo un prezioso *dossier* in merito al pensiero di Guglielmo sull'argomento. Cfr. P. STELLA, *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la « haecceitas » scotista*, « Salesianum » 30 (1968), pp. 331–388 (in cui è contenuta l'edizione della *quaestio disputata*) e Ivi, pp. 614–641 (in cui è presente il testo proveniente dal *Commento alle Sentenze*).

125. Cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaeritur utrum individuum... sibi intrinsecam*, p. 346,4–19.

126. Cfr. Ivi, pp. 347,1–29.

127. Cfr. Ivi, pp. 347,30–349,2. Nonostante la vicinanza concettuale tra la critica di Guglielmo di Alnwick e quella di Aureolo, non sembra possibile stabilire, in virtù

la distinzione proposta da Scoto tra universalità e comunanza non avrebbe valore, perché se una certa natura fosse realmente comune e venisse realmente divisa in diversi individui, allora non si potrebbe dire che l'umanità tutta intera si trova sia in Socrate, sia in Platone¹²⁸.

Guglielmo ricorda anche che a Parigi Scoto osservava, contro la tesi che la quantità fosse principio di individuazione, che la sostanza è già questa o quella, per poter assumere questa o quella quantità. Ritenendo valido questo argomento, Guglielmo lo gira contro il modo in cui Scoto concepisce la differenza individuale: così come la materia è già questa prima dell'avvento della quantità, così la sostanza di Socrate deve essere già individuata, per poter assumere questa o quella differenza¹²⁹.

Anche l'indicazione scotiana di un'unità reale, ma minore di quella numerica appare a Guglielmo insostenibile. Per dimostrarlo, costruisce questo argomento: l'unità intrinseca dell'umanità di Socrate senza Socrate è maggiore di quella di Socrate e Platone senza Socrate e Platone; perciò, seguendo i principi di Scoto, bisognerebbe dire che l'unità dell'umanità senza Socrate o Platone sarebbe una realtà minore di quella numerica, mentre quella di Socrate senza Socrate, essendo *maggiore* di essa, dovrebbe essere quindi un'unità numerica¹³⁰. Guglielmo ritiene inaccettabile anche l'idea che natura comune e differenza siano distinte, ma non separabili: una volta che qualcosa viene concepito come antecedente rispetto ad un altro per natura (come è, in questo caso, la natura comune rispetto alla differenza individuale), non si potrà negare che sia anche separabile da esso¹³¹.

delle informazioni che possediamo, quale delle due sia anteriore e, soprattutto, chi dei due tragga ispirazione dall'altro, anche perché, pur nell'identità del contenuto, le argomentazioni dei due autori francescani non sono coincidenti *verbatim* e ciascuno le sviluppa a suo modo.

128. Cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaeritur utrum individuum... sibi intrinsecam*, pp. 349,5–24.

129. Cfr. Ivi, p. 351,17–37.

130. Ivi, p. 352,17–21: « Unitas humanitatis, quae est in solo Socrate, non includendo Socratem, est maior unitate humanitatis, quae est in Socrate et Platone, non includendo Socratem et Platonem. Sed unitas humanitatis in Socrate et Platone, non includendo Socratem et Platonem, est unitas realis qua sola unitas numeralis est maior. Ergo unitas humanitatis quae est in solo Socrate, non includendo Socratem, est unitas numeralis, maior et minor prius probatae sunt ».

131. Cfr. Ivi, pp. 352,22–358,4.

Alnwick si oppone anche all'altra tesi chiave della dottrina dell'individuazione scotista, ossia quella secondo cui la differenza individuale si aggiunge alla natura comune come un che di positivo: dal momento che l'essenza rappresenta, anche per Scoto, *tutto* il contenuto quidditativo della sostanza singolare, egli non potrà sostenere nello stesso tempo che l'apporto dell'individuazione sia positivo e sostanziale, perché una tale aggiunta porterebbe inevitabilmente ad una modifica del contenuto quidditativo della sostanza. Perciò, nel *Commento alle Sentenze*, Alnwick riprende la soluzione di Enrico di Gand, secondo cui l'individuazione avrebbe un ruolo privativo-limitativo, ossia quello di rendere l'essenza un che di incomunicabile e indivisibile¹³². Nelle più mature *Quaestiones disputatae*, Guglielmo abbandona la posizione di Enrico e sostiene, piuttosto, che l'individuazione è l'esito del concorso simultaneo di due tipi di cause: la prima è l'azione dell'agente, che individua la sostanza *effective*, la seconda è l'essenza, che rende formalmente l'individuo ciò che è. Perciò, nelle sostanze semplici, l'individuazione avviene in virtù della loro essenza semplice, nelle sostanze ilemorfiche è provocata dai principi che le compongono¹³³.

In modo coerente con tali premesse, Guglielmo precisa dunque che nei composti ilemorfici materia e forma sono le concause dell'individuazione. Come Alessandro di Alessandria, anch'egli rimarca il ruolo preminente della forma; tuttavia, non manca di segnalare che anche la materia gioca una funzione, sebbene inferiore, in quanto

132. GUILLELMUS DE ALNWICK, *In II Sent.*, d. 3, art. 1, p. 628,10-14: «Dico, igitur, quod totum esse quod dicit individuum modo determinato, dicit species modo indeterminato. Ad quod declarandum ostendum primo, quod natura specifica secundum suam unitatem ex se non determinatur ad individuum, secundo, quod determinans non sit aliquid positivum, tertio, quod individuum addit solum privationem»; Ivi, p. 630,23-26: «Principium tamen individuationis est aliquid negativum, quia cum individuo nihil sit, nisi natura quae de se divisibilis est, ita non potest esse causa indivisibilitatis ut est aliquid positivum. Igitur principium talis indivisibilitatis erit aliquid privativum negans divisibilitatem in se et identitatem cum alio».

133. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaeritur utrum individuum... sibi intrinsecam*, p. 363,34-40: «Distinguo duas conclusiones, quarum una est negativa, scilicet quod individuum sive singulare non addit super naturam specificam aliquam naturam proprii generis, ita quod individuum non est compositum ex natura et aliquo addito. Conclusio affirmativa est quod natura cuiuslibet individui terminati individuatur effective per actionem agentis, formaliter autem sua propria quidditate, sive propria principia essentialia si sit compositum ex principiis, ita quod individuum se idem formaliter habet quod sit individuum».

la singola forma per essere in atto viene ricevuta in questa singola materia¹³⁴.

Attraverso questa soluzione, sembra venir rimessa in gioco — almeno per quanto riguarda le sostanze materiali — la dottrina di Bonaventura, il quale sembra associare l'individuazione ad una reciproca appropriazione di materia e forma¹³⁵. Va però notato che in Guglielmo di Alnwick, una tale appropriazione è solo un elemento incidentale, che dipende dalla natura composta delle essenze degli enti sensibili. In sé, *l'individuazione è causata dall'essenza*. Si potrebbe dire, per dare l'idea dell'operazione compiuta da Alnwick, che egli voglia "correggere" la posizione di Bonaventura tramite quella di Guglielmo di Ware, il quale sosteneva con chiarezza che fosse l'essenza stessa la *ratio* per cui l'individuo è individuo¹³⁶.

Rispetto a Guglielmo di Ware, però, Alnwick non considera affatto l'individuazione un falso problema: l'essenza, a suo avviso, possiede davvero uno status ontologico "terzo", che le consente di trovarsi *e universalmente nell'intelletto e singolarmente nell'individuo*, sebbene questa terzietà non sia da interpretare alla maniera della natura comune scotiana. Chiarificatore, al riguardo, è l'assenso di Guglielmo alla tesi avicenniana, secondo cui gli enti si danno secondo tre modalità fondamentali: quello delle cose nell'anima, secondo cui sono universali, quello delle cose fuori dall'anima, per cui sono singolari, e quello dell'essenza *secundum se*, che coincide con l'*esse quidditativum*, che non si trova né dentro né fuori dell'anima. Ebbene, questo terzo tipo non va concepito come un che di separato o di a sé stante, alla maniera di una forma platonica, ma come la condizione metafisica che fonda gli altri due tipi di essere, mettendoli in un

134. Ivi, p. 366,20–26: « Congregatum enim non dicitur unum nisi per unitatem existentem in forma. Materia enim non est haec nisi per formam. Et in persona Philosophi dicit quod individuum non est hoc nisi per suam formam, quia non est individuum nisi secundum quod est ens in actu, et est ens in actu per suam formam et non per suam materiam; et sic patet quod compositum individuatur per sua principia, sive per propriam quidditatem, includentem principia, licet principalius habet entitatem per suam formam quam per suam materiam ».

135. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 3, pars 1, art. 2, q. 3, pp. 109–110. Si veda al riguardo V.C. BIGI, *Studi sul pensiero di Bonaventura*, Edizioni della Porziuncola, Assisi 1988, pp. 88 e 91–95; P.O. KING, *Bonaventure (b. ca 1216; d. 1274)*, in GRACIA (ed. by) *Individuation in Scholasticism*, pp. 141–172: 145; ID., *The Problem of Individuation in Middle Ages*, pp. 171–176.

136. Cfr. *Supra*, p. 145.

rapporto di reciproca esclusione l'uno rispetto all'altro¹³⁷. Possiamo dire che, attraverso questa tesi, Alnwick prende le distanze non solo dalla dottrina scotista, ma anche da quella nominalista: infatti, è vero che, contro Scoto, egli non riconosce all'essere quidditativo alcuna identità reale, perché tutto ciò che è reale è singolare; tuttavia, considera come una genuina *proprietà metafisica* la capacità con cui l'*esse quidditativum* può trovarsi e singolarmente nella cosa e universalmente nell'intelletto, rimanendo uguale a se stesso.

La posizione adottata da Francesco della Marca circa l'individuazione manifesta diversi punti di contatto con quella difesa da Guglielmo di Alnwick: nell'articolo 2 della questione 14 del *Commento al secondo libro delle Sentenze*, il marchigiano chiarisce opportunamente che la domanda sull'individuazione non verte sulla questione di che cosa collochi l'individuo nel genere della sostanza: una tale domanda, infatti, risulterebbe mal posta, perché l'individuo rientra di per sé e direttamente nel genere della sostanza; piuttosto, noi possiamo considerare l'individuo come l'espressione di una *differenza specifica positiva*, che comunica se stessa ad una pluralità di enti singolari¹³⁸.

137. GUILLELMUS DE ALNWARD, *Quaeritur utrum individuum... sibi intrinsecam*, p. 369, 17–30: « Sicut potest haberi ex dictis Avicennae, quinto *Metaphysicae*, res habet triplex esse: unum in anima, secundum quod est universalis, aliud in re extra, et sic est singularis: et tertium secundum se, quod est esse quidditativum et metaphysicum. Quamvis enim quidditas rei non sit in re extra vel in anima, tamen secundum se est indifferens ad utrumque, quia neutrum formaliter et essentialiter includit. Si enim humanitas secundum se esset singularis, repugnaret sibi quod esset universalis et si de se esset universalis, repugnaret sibi quod esset singularis; et ideo secundum se est indifferens ad utrumque esse. Quamvis autem natura rei ut humanitas secundum rationem suam formalem non sit de se singularis, tamen natura rei prout habet esse extra animam in effectu, de se est singularis et non per aliquam differentiam superadditam naturae rei in effectu, ut supra ostensum est. A quo enim res habet esse verum et reale extra animam ab eodem habet quod sit haec et singularis. Sed per efficiens effective, a se res formaliter habet quod habeat verum esse extra animam. Ergo ab efficiente effective et a se formaliter habet quod sit singularis ». Cfr. AVICENNA, *Liber de Philosophia prima*, tract. 5, cap. 1, pp. 227–238.

138. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 14, art. 2, n. 33, p. 34: « Quid ergo est principium individuationis? Dico quod individuum est per se directe in genere; forma autem non est per se directe in genere, sicut nec etiam materia; et ideo nec forma nec materia est principium individuationis. Sed huiusmodi principium sive differentia sumitur a toto sicut et quaecumque alia differentia cuiuscumque speciei vel generis subalterni, ita quod quodlibet individuum cuiuscumque generis est individuum per propriam et positivam differentiam suae speciei ipsam speciem dividentem ». Anche in questo caso, è difficile avere riscontri oggettivi che ci permettano di stabilire se è quanto dice Francesco a dipendere da quanto scrive Guglielmo di Alnwick o il contrario.

Per questa ragione, se alla costituzione di una certa specie — come per esempio l'uomo — concorrono la materia e la forma, allora l'individuo sarà l'esito della causalità di entrambi i principi di tale specie e dunque non la sola materia, né la sola forma. In tal caso, come già Alessandro di Alessandria e Guglielmo di Alnwick, anche Francesco precisa che sarebbe la forma a lasciare un'impronta più profonda nell'individuazione della sostanza¹³⁹.

Sulla stessa linea di Alnwick, Francesco aggiunge, subito di seguito, che la materia non è affatto la radice e la causa in senso proprio dell'individuazione, ma solo in maniera incidentale: essa si costituisce come condizione necessaria all'azione dell'agente naturale, il quale non può generare nulla, se non a partire da un soggetto preesistente¹⁴⁰. Infatti, nei testi in cui avrebbe associato la materia all'individuazione, Aristotele non avrebbe fatto altro che porre la materia come condizione pre-esigita all'azione dell'agente naturale¹⁴¹.

Un tale precisazione sembra far sorgere una difficoltà, perché Francesco, parlando in questo modo, sembra voler riconoscere alla materia un ruolo soltanto esterno all'individuazione, molto simile a quello che egli aveva attribuito, nell'articolo precedente, alla quantità¹⁴². Questo sembra però contraddire quanto ha detto in precedenza, ossia che la materia, essendo parte costitutiva dell'essenza della sostanza materiale, non può che giocare un ruolo *essenziale* nell'individuazione, sebbene meno fondamentale di quello della forma¹⁴³. Questa difficoltà si può però sciogliere osservando che per Francesco della Marca, precisamente come per il Guglielmo di Alnwick delle

139. Ivi, n. 33, pp. 34–35: «Sicut enim ad constitutionem speciei, puta hominis, concurrunt forma sicut pars principalior et materia sicut minus principalis, ita et ad constitutionem individui, puta Sortes, haec forma et haec materia, scilicet haec anima et hoc corpus, quorum utrumque est causa eius, licet non ex aequo, et ita causa individui sive individuationis non est materia nec forma tantum, sed utrumque».

140. Ivi, n. 31, p. 33: «Materia nec est principalis causa distinctionis individuorum sub eadem specie, nec praecisa, nec necessario simpliciter praeexigita, sed tantum praeexigita respectu naturalis agentis».

141. Cfr. Ivi, nn. 34–35, p. 35.

142. Secondo Francesco della Marca, il principio di individuazione non può consistere nella quantità, perché essa fornisce un apporto soltanto esterno e secondario all'individuazione, ossia in quanto essa si costituisce soltanto come una condizione necessaria all'azione dell'agente naturale. Cfr. Ivi, q. 14, art. 1, n. 12, pp. 25–26.

143. Sulla presenza in Guglielmo di Alnwick di questa medesima idea, secondo cui materia e forma partecipino entrambe dell'individuazione, ma la forma in modo principale, cfr. *Supra*, pp. 271–272.

Quaestiones disputatae, l'individuazione si rivela come una dinamica in cui entrano in gioco due fattori causali distinti, ma entrambi necessari: uno intrinseco, che consiste nella reciproca appropriazione dei principi dell'essenza; l'altro di tipo efficiente, rappresentato dal fatto che l'individuazione riguarda gli enti prodotti da un certo agente. Si dovrà allora riconoscere che, rispetto al primo fattore, Francesco colloca la materia come elemento *interno* all'individuazione; rispetto al secondo fattore, egli riconosce alla materia un ruolo esterno, ossia quello di *conditio sine qua non* dell'attività dell'agente naturale.

Rispetto a quanto sostenuto da Guglielmo, nel pensiero di Francesco della Marca l'individuazione appare tuttavia, in modo più netto, come una dinamica che *riguarda primariamente la generazione naturale*: sono le sostanze materiali infatti quelle che vengono all'essere tramite l'azione di un agente naturale e che possiedono un'essenza composta da principi che si individualizzano appropriandosi l'uno dell'altro. In effetti, quando Francesco si trova ad affrontare la questione dell'individuazione delle sostanze spirituali — sostanze che Francesco, come abbiamo visto, concepisce come semplici, immateriali e ingenerabili — egli osserva immediatamente che sono certamente sottoposte ad una certa causalità efficiente, ma non sono generate. Perciò, la potenza divina può senza contraddizione aver creato sostanze angeliche individuate, producendo un'azione analoga a quella svolta dall'agente naturale in rapporto alle entità generabili, senza però bisogno di servirsi di una materia preesistente, dal momento che quella divina è una potenza *creatrice*¹⁴⁴.

Questa soluzione permette certamente di giustificare *una* delle cause dell'individuazione, ossia quella efficiente, ma non indica alcuna causa interna. Da questo punto di vista, sembra che per Francesco non esista alcun principio intrinseco alla natura angelica, per cui debbano esistere angeli numericamente distinti appartenenti ad una medesima specie. Infatti, il marchigiano si limita a sostenere che la pluralità intraspecifica tra gli angeli è possibile di principio e plausibile di fatto, dato che non c'è alcuna necessità logica od ontologica per cui dall'immaterialità degli angeli debba conseguirne l'identificazione tra specie e individuo. Francesco non manca di segnalare il fatto che quest'ultima

144. Ivi, n. 34, p. 35: « Est aliquod agens, puta primum, quod non praesupponit materiam in agendo, et quod forma substantialis potest esse et multiplicari sine materia per potentiam et virtutem illius. Et ideo oportet nos aliter dicere quam Philosophus dixerit ».

tesi presenterebbe molti elementi di implausibilità: infatti sottende la dottrina dell'individuazione *per materiam*, che non è compatibile né con la pluralità delle anime umane, che sono immateriali, né con la presenza nella mente di concetti della medesima natura¹⁴⁵; inoltre, se potesse esistere un individuo capace di esaurire l'intera sua specie, esso dovrebbe essere infinito¹⁴⁶. Francesco richiama poi le condanne del 1277¹⁴⁷ e presenta altri argomenti di convenienza: gli sembra più plausibile infatti concepire gli angeli custodi degli uomini appartengano ad una medesima specie; inoltre, il fatto che una pluralità di individui spirituali della medesima specie non risponda allo scopo della perpetuazione della specie stessa, non significa che tale pluralità non risponda ad uno scopo diverso e magari più nobile, come potrebbe essere l'intimità nella condivisione spirituale¹⁴⁸.

Per Francesco della Marca non sembra dunque necessario stabilire un principio organico dell'individuazione, che valga cioè allo stesso modo per le sostanze spirituali e per quelle corporee, come avevano cercato di indicare, invece, Enrico di Gand, Duns Scoto o lo stesso Guglielmo di Alnwick. Se nel campo delle sostanze materiali egli elabora un discorso "forte" sull'individuazione, considerandola come il prodotto della sinergia causale di forma, materia e agente naturale, nel caso delle sostanze spirituali Francesco assume un atteggiamento più "debole", dato che l'individuazione di tali sostanze appare plausibile, opportuna, ma resta totalmente dipendente da un puro *fiat* divino.

Quando abbiamo presentato la posizione di Duns Scoto, abbiamo sottolineato il fatto che egli non abbia temuto di entrare nella « selva » delle opinioni concernenti il principio di individuazione, al fine di indicare una soluzione che superasse le aporie delle posizioni correnti. Gerardo Odone condivide questo genere di approccio, passando in rassegna, in maniera dettagliata, le diverse posizioni contemporanee¹⁴⁹. Secondo Odone, l'individuazione va considerata come l'effetto congiunto di *tutte* le diverse cause, in forza del quale

145. Cfr. Ivi, q. 14, art. 3, n. 40, pp. 37–38.

146. Cfr. Ivi, nn. 42–43, pp. 39–39.

147. Cfr. Ivi, art. 3, n. 38, pp. 36–37.

148. Cfr. Ivi, art. 4, nn. 45–48, pp. 40–41. Per un'efficace e sintetica presentazione di tutti questi argomenti, cfr. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 150–153.

149. Gerardo Odone tratta della questione dell'individuazione nel secondo libro del *Commento alle Sentenze*, d. 6, q. 4 e nel terzo libro, d. 1, qq. 1–3. Lambertus M. de Rijk ne aveva annunciato l'edizione, che però non ha ancora potuto vedere la

l'individuo esiste compiutamente fuori dalla propria causa¹⁵⁰. In altre parole, per Gerardo, è *l'essenza nella sua totalità* a causare l'individuazione, perché è l'essenza a trasmettere l'essere, rendendo la sostanza qualcosa che sussiste in maniera autonoma e singolare¹⁵¹.

L'assunzione di questo tipo di conclusione rende Gerardo Odone piuttosto conciliante nei confronti di molte delle posizioni dei suoi contemporanei: di autori come Tommaso d'Aquino e Bonaventura, Goffredo di Fontaines e Duns Scoto bisogna dire che non hanno colto pienamente la verità, piuttosto che averla totalmente mancata. Così, chi ha concepito l'individuazione come concorso di diverse cause essenziali, come avrebbe fatto Bonaventura, si è certamente avvicinato alla verità più di chi ha preteso di indicarne una sola¹⁵²; anche Enrico di Gand e Duns Scoto avrebbero colto almeno una parte di verità, indicando come responsabili dell'individuazione i principi capaci di rendere l'ente singolare una realtà ben distinta dalla propria causa¹⁵³.

Mentre però per Duns Scoto l'individuazione è l'esito della contrazione dell'essenza nell'individuo, per Gerardo l'individuo sta all'essenza come *l'effetto sta alla causa*. Per comprendere il dinamismo dell'individuazione, bisogna infatti partire dal presupposto che ogni effetto deriva da una certa forma o essenza. Ebbene, il termine "for-

luce, a causa della scomparsa dello studioso nel 2012. Egli ha però fornito un'attenta ricostruzione della dottrina di Odone in L.M. DE RIJK, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in CAROTI, IMBACH, KALUZA, STABILE, STURLESE (ed. by), « Ad ingenii acuitionem », pp. 403–436, riportando anche la trascrizione di tratti significativi del testo di Odone. Perciò, se non indicato altrimenti, ci riferiremo sistematicamente ai passi trascritti da De Rijk in quest'articolo.

150. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 6, q. 4, art. 2, cap. 34, p. 431: « Istud per quod differt universale a singulari est causa et ratio et principium individuationis et singularitatis. Sed per totam essentiam suam quam habet extra causam, realitati Sortis repugnat esse indifferens ad esse in actu et ad esse in potentia, et simul esse in actu et in potentia, et esse in pluribus indifferens; nec est aliqua realitas in Sorte que per se vel cum alia non possit esse terminus causationis et generationis et principium alicuius motionis. Igitur per totam essentiam suam quam quodlibet singulare habet extra causam, est individuum et unum numero ».

151. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 6, q. 4, art. 2, cap. 34, p. 430: « Sortes, et Gabriel, est singularis per totam essentiam quam habet extra causam ». Questa posizione appare piuttosto vicina a quella già espressa da Guglielmo di Ware. Cfr. *Supra*, p. 145.

152. Cfr. al riguardo, De Rijk, *Giraldus Odonis*, p. 434.

153. Cfr. *Ibidem*.

ma” può essere inteso in due sensi: come una delle parti del composto oppure come la quiddità o essenza di una cosa. Anche Scoto, come ricorderemo, aveva sostenuto questa tesi, ma per giungere a riconoscere, in corrispondenza di essa, una doppia accezione di materia, di cui una era correlata alla forma intesa come quiddità. Invece, Odone non mette in relazione la doppia nozione di forma con una doppia nozione di materia, bensì con una *doppia nozione di effetto*. Egli osserva che se come « effetto della forma » si pensa all’essere nella sua totalità, comprese le dimensioni accidentali, tale nozione non è applicabile all’individuazione, se invece per « forma » si intende l’essenza o quiddità nella sua totalità, allora l’effetto della forma è proprio l’ente individuale¹⁵⁴. Ci si potrebbe chiedere se, concependo l’individuazione come effetto dell’essenza e dei suoi principi, Odone, in modo ancor più netto di Francesco di Meyronnes, Guglielmo di Alnwick e Francesco della Marca, non ne proponga un’immagine essenzialista, in cui l’individuo viene concepito inesorabilmente in funzione dell’essenza.

8.7. Considerazioni conclusive

Nel corso del nostro lavoro abbiamo avuto più volte modo di riscontrare una significativa pluralità di vedute all’interno del dibattito francescano della prima parte del XIV secolo. La questione del rapporto tra individuazione e materia non fa eccezione, come abbiamo potuto scorgere nel corso di questo capitolo. Le loro opinioni si sono distribuite secondo tre gruppi fondamentali: nel primo possiamo inserire la posizione di chi, come Scoto e gli scotisti, ha stabilito che

154. GIRALDUS ODONIS, *In III Sent.*, d. I, qq. 1–4, V, f. 112rb–va (cfr. DE RIJK, *Giraldus Odonis*, pp. 432–433): « Forma potest sumi dupliciter. Uno modo pro forma altera pars compositi; et haec inheret sue compati, puta materiae sive subiecto, sicut sumitur secundum *Physicorum*. [...] Alio modo potest sumi pro tota quidditate et essentia rei, sicut sumitur septimo *Metaphysice*. [...] In proposito sumitur forma pro tota quidditate et tota essentia. [...] Effectus potest sumi dupliciter. Uno modo pro toto includente omnia pertinentia ad esse et ad bene esse, omnia essentialia et accidentalia: formam totalem et omnes sequelas forme. Alio modo pro toto includente solum illa que intrinsece pertinent ad esse, principia essentialia [...]. Et hoc ultimo modo accipio in effectum non solum pro esse dato per formam seu per essentiam, sed pro toto habente essentiam et esse. [...] Suppositum se habet ad naturam sicut totalis effectus forme predicto modo sumptus ad totalem formam prefato modo acceptam ».

la natura comune e la singolarità corrispondono a livelli ontologici distinti, ma costitutivi di una medesima *res*. Ciò implica la tesi secondo cui il principio di individuazione consista in una precisa entità, che Scoto e gli scotisti delle prime decadi del XIV secolo hanno continuato a chiamare attraverso una certa pluralità di nomi, i più frequenti dei quali, oltre ad *haecceitas*, ci sono apparsi *differentia individualis*, *proprietas individualis*, *gradus individualis*. Nello scotismo, viene certamente criticata la tesi di matrice tomista secondo cui la materia sarebbe la radice dell'individuazione; tuttavia, l'associazione tra materia e individuazione risulta ancora suscettibile di una lettura positiva, allorché il termine "materia" viene usato per significare non la *hyle*, bensì la singolarità stessa, in rapporto all'essenza. Una tale accezione — istituita secondo Scoto dallo stesso Aristotele — avrebbe permesso di chiarire la peculiarità del modo in cui la differenza individuale concretizza l'essenza, concepandola come capacità del soggetto singolare di reggere, incarnare, sostanziare l'essenza stessa. In altre parole, l'associazione tra materialità e singolarità avrebbe svolto un compito tutt'altro che secondario: quello di impedire di considerare l'ente singolare come un mero affinamento dell'essenza o come il mero terminale ontogenetico della specie.

Una seconda posizione è quella di autori come Guglielmo di Ware, Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham, i quali hanno sostenuto che quello dell'individuazione fosse sostanzialmente un falso problema, legato ad un'indebita ontologizzazione delle essenze. Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham, in particolare, si sono opposti frontalmente alla concezione scotista della natura comune, applicando con rigore il principio secondo cui ciò che è reale non può che essere singolare. In tal modo, il fuoco del problema dell'individuazione viene spostato dal piano fisico-metafisico a quello gnoseologico: così, non si tratta per costoro di ricercare un *quid* che nella realtà permetta ad una specie di trovarsi in individui distinti, bensì di capire che cosa permette all'universale, che si trova solo nella mente, di essere predicabile di una pluralità di enti singolari reali.

Una terza posizione fondamentale è quella che abbiamo ritrovato in Alessandro di Alessandria, Ugo di Novocastro, Guglielmo di Alnwick, Francesco della Marca e Gerardo Odone. Indicando come principio generale di individuazione l'essenza stessa della sostanza, costoro sono tornati ad attribuire alla materia un certo ruolo nell'individuazione dei composti ilemorfici, riproponendo, per certi vesti, l'opinione bonaventuriana: dato che in tali enti l'essenza è composta

di materia e forma, allora la loro individuazione deriverà dall'effetto congiunto di tali principi. Così, mentre per Duns Scoto e per gli scotisti il fatto che la materia sia parte dell'essenza conduceva dritti ad escluderla dai principi individualizzanti, nel caso di questi ultimi autori menzionati è proprio il fatto che la materia si costituisca come un principio dell'essenza che spinge ad annoverarla ancora, sebbene non in modo primario, tra le cause dell'individuazione.

PARTE IV

MATERIA E COSMOLOGIA

C'è materia nei corpi celesti?

9.1. La materia dei cieli: un dibattito aperto

Prima di Copernico, Galileo e Newton, è stato il cosiddetto « ritorno » di Aristotele a trasmettere in Occidente un'immagine del cosmo quale sistema ben definito di cause, indagabili con efficacia attraverso la ragione. Un elemento fondamentale di tale immagine consisteva nella distinzione fra il mondo sublunare, caratterizzato dalla generazione e dalla corruzione, e quello celeste, costituito invece da corpi ingenerabili e incorruttibili¹.

Il fatto che i maestri latini del XIII e del XIV secolo abbiano adottato in modo unanime quest'idea non ha impedito loro di generare un dibattito vivace intorno al fondamento di una tale differenza: il fatto che i cieli, al contrario dei corpi inferiori, apparissero incorruttibili, significava che fossero entità semplici e immateriali? Oppure bisognava ammettere che anch'essi sono dotati di materia, dal momento che si tratta pur sempre di corpi? Chi avesse optato per quest'ultima posizione, avrebbe quindi dovuto sostenere che la materia del cielo fosse della medesima natura di quella si trova nei corpi sublunari, oppure di natura diversa, più nobile?

Gli studi di Pierre Duhem, Silvia Donati, Notker Schneider ed Edward Grant² hanno fornito elementi preziosi per ricostruire il dibattito medievale sulla materia celeste, riconoscendo tre posizioni fondamentali. La prima è quella difesa da autori come Sigieri di Brabante e Goffredo di Fontaines, i quali hanno tratto ispirazione dal

1. Si veda al riguardo BIANCHI-RANDI, *Le verità dissonanti*, pp. 5–6. Aristotele pone la differenza tra mondo celeste e sublunare in *De coelo*, A 3, 270a12–22; *Id.*, *Metaphysica*, H 1, 1042a32–b6; *Ivi*, 4, 1044a4b6–9; *Θ* 8, 1050b8–24; *Λ* 2, 1069b24–26.

2. Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. VI: *Le reflux de l'aristotélisme*, Hermann, Paris 1954; S. DONATI, *La dottrina di Egidio Romano e la materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo*, « Medioevo » 12 (1986), pp. 229–280; N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Brill, Leiden–New York 1991; E. GRANT, *Planets, Stars and Orbs*, pp. 244–270.

De substantia orbis di Averroè per sostenere che i cieli sono sostanze semplici, prive di materia³. Una seconda posizione è quella sostenuta da coloro che, senza minimizzare la differenza tra cielo e mondo sublunare messa in luce da Averroè, hanno però ritenuto che lo stesso Averroè, più che l'immaterialità, avesse attribuito al cielo una materia di natura diversa da quella che sottostà ai quattro elementi. I corpi celesti, infatti, pur non essendo in potenza nei confronti della generazione e della corruzione, lo sono comunque rispetto al moto locale. Questa opinione era stata adottata da autori come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e, tra i francescani, da Guglielmo di Ware⁴.

Vi è poi una terza posizione fondamentale, secondo la quale non solo si ammette che i cieli possiedono materia, ma si arriva a stabilire che essa sia della medesima natura di quella che si trova nei corpi sublunari. Colui che nel XIII secolo ha difeso questa posizione nella maniera più

3. Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich (= M). Texte inédit de la reportation de Vienne (= V), W. Dunphy (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve 1981, q. 20, M, pp. 146–148; Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, q. 18, C, p. 117; Ivi, q. 8, P, p. 414; GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* V, q. 2, pp. 7–12; Id., *Quodlibet* XI, q. 7, in *Les Quodlibets VIII, IX et X de Godefroid de Fontaines*, J. Hoffmans (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924, pp. 231–233; AVERROES, *Se subst. orb.*, cc. 2–3, ff. 5vbM–vaH e 9raB–C. Pierre Duhem e Edward Grant hanno già mostrato, con una certa ampiezza, che all'inizio del XIV secolo questa interpretazione era sostenuta, tra i francescani, da Pietro Aureolo e Giovanni di Bassolis. Cfr. DUHEM, *Le système du monde*, vol. VI, pp. 444–450; GRANT, *Planets, Stars and Orbs*, pp. 247–249.

4. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, lib. 1, tract. 3, cap. 4, in P. Hossfeld (ed.), *Opera omnia*, 5/1, Aschendorff, Münster i. W. 1971, pp. 63,61–64,54; Ivi, lib. 2, tract. 1, cap. 1, p. 104,7–47; THOMAS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 2, q. 2, art. 2, ad 4, p. 74; Ivi, d. 12, q. 1, art. 5, ad 4, pp. 317–318; Id., *S. c. Gent.*, lib. 1, cap. 20, nn. 173–175, pp. 28–29; Id., *S. Theol.*, I, q. 66, art. 2, resp., t. 5, pp. 156–157; Id., *Comp. Theol.*, I, cap. 74, p. 105,42–52; Id., *In Met.*, lib. 8, lect. 1, n. 1690, p. 404. Sulla concezione della materia celeste in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, si veda S. BALDNER, *Thomas Aquinas on Celestial Matter*, «The Thomist» 68 (2004), pp. 431–467. Su Tommaso in particolare, si vedano anche T. LITT, *Les corps célestes dans l'Univers de Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1963, pp. 54–90; J. BOBIK, *Aquinas on Matter and Form and the Elements. A Translation and Interpretation of the de Principiis naturae and the Mixtione Elementorum of S. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1998, pp. 199–205. Quanto ad Enrico di Gand, cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IV, q. 16, in *Opera Omnia*, v. VIII, G.A. Wilson–G.J. Etzkorn (edd.), Leuven University Press, Leuven 2011, pp. 295,54–297,89. In merito a Guglielmo di Ware, cfr. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 154, W, ff. 123vb–124vb.

autorevole è stato senza dubbio Egidio Romano, il quale ha anche dedicato al problema una specifica questione *De materia celi* che si costituirà come un riferimento imprescindibile all'interno del dibattito successivo sull'argomento⁵. Egidio osserva innanzitutto che i corpi celesti sono realtà quantificate, individuate e soggette alle medesime qualità sensibili che si riscontrano nei corpi inferiori⁶. Inoltre, dato che la materia è pura potenzialità, essa non potrà che essere, per sua natura, indifferente a qualsiasi determinazione ulteriore. Da tali premesse, Egidio desume che tutti i corpi dotati di una qualche potenzialità di tipo sensibile — e la potenzialità al luogo è tra queste — devono essere costituiti da un medesimo tipo di materia, non potendo esistere due pure potenze di natura diversa ed egualmente prime⁷.

Egidio non si limita a ritenere che la propria tesi sia la migliore dal punto di vista filosofico. Essa gli appare anche come l'unica davvero compatibile con il dettato scritturistico e con l'interpretazione che ne danno i *Sancti*. La *Genesi* non fa forse derivare il firmamento dal medesimo principio informe da cui provengono i corpi inferiori, come Agostino sostiene a più riprese? Quando poi, sempre Agostino, nel settimo libro del *De Genesi al litteram* afferma che tutti i corpi possono trasmutarsi l'uno nell'altro, non suppone forse che essi siano dotati di un unico tipo di materia⁸?

5. Per un elenco dei differenti contesti in cui Egidio tratta di questo problema, si veda DONATI, *La dottrina di Egidio Romano e la materia dei corpi celesti*, p. 231, nota 5.

6. Cfr. ID., *In Secundum Librum Sententiarum* (= *In II Sent.*), vol. 2, pars I, Venetiis 1581, d. 12, q. 3, art. 3, pp. 552bC–553aB; ID., *De materia celi*, in ID., *Super libros de anima, De materia celi, De intellectu possibili, De gradibus formarum*, Venetiis 1500, q. 1, f. 86vb.

7. ID., *De materia celi*, art. 2, f. 88vb: «Materia est potentia pura, sed actus est qui distinguit; tolle ergo actum, tollis omnem distinctionem, ut probat Philosophus IX *Metaphysicae*. Et quia materia celi est potentia pura et materia istorum inferiorum est potentia pura, si absolvetur ab omni forma, materia hec et illa non haberet per quid different, quia in pura potentia non potest esse distinctio»; ID., *In II Sent.*, p. 555bA: «Si ergo poneremus duos primos actus, idest duos deos et duos actus puros; forte possemus ponere duas primas materias, et duas potentias puras».

8. Cfr. ID., *De materia celi*, art. 2, ff. 87vb–88ra. Egidio si rifà ai seguenti passi agostiniani: AUGUSTINUS HIPPO-NENSIS, *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. 12, p. 212,2–6; Ivi, cap. 20, p. 217,10–11. Cfr. anche ID., *Conf.*, lib. XII, 12.15, p. 223; Ivi, 19.28, p. 230; Ivi, 29.40, pp. 238–240. Nella stessa direzione indicata da Egidio si possono leggere anche ID., *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. 14, pp. 20–21; Ivi, lib. II., cap. 11, pp. 48–50; ID., *De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91), lib. I, cap. 7, nn. 11–12, pp. 77–79.

Di fronte alla facile obiezione secondo cui, sostenendo questa tesi, si verrebbe a dire che a fondamento di sostanze ingenerabili e incorruttibili ci sarebbe il principio stesso responsabile della generazione e della corruzione nei corpi inferiori, Egidio risponde che la causa della generazione e della corruzione non è la materia in se stessa, ma la privazione presente in lei, che la dispone a ricevere le forme corruttibili⁹. Inoltre, Egidio osserva che se è vero che il divenire sostanziale rivela la presenza della materia, è altrettanto vero che, una volta conosciutane l'esistenza, ne cogliamo le proprietà grazie soprattutto alla presenza di certi accidenti, in particolare la quantità. Perciò, se riconosciamo nei corpi celesti la presenza di certi accidenti, dobbiamo dedurne che vi sia materia¹⁰. Infine, Egidio distingue la materia secondo la propria *nuda* essenza dalla materia in quanto congiunta ad una certa forma. In virtù di tale distinzione, Egidio afferma che i cieli possiedono la medesima materia delle cose corruttibili secondo la nuda essenza, ma sono incorruttibili per il fatto che la loro materia è attuata da una forma che nessun agente può corrompere¹¹.

Come ha opportunamente notato Schneider, accanto a queste posizioni fondamentali, meritano un'attenzione del tutto peculiare i maestri francescani del XIII secolo, sostenitori dell'ilemorfismo universale¹². Costoro, infatti, difendevano senz'altro la presenza di materia nei cieli, ma non tanto per le ragioni messe in luce da Tommaso d'Aquino o Egidio Romano, quanto piuttosto per il fatto che tutti gli enti, in quanto creati, erano da concepirsi come composti di materia e forma. La condivisione di un medesimo quadro ilemorfista non ha però reso univoco il loro modo di intendere la natura della materia del cielo. Secondo Bonaventura da Bagnoregio, vi è

9. Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *De materia celi*, art. 2, ff. 89vb–90ra.

10. Ivi, art. 1, ff. 86vb–87ra: « Postquam cognita natura materie cognovimus proprietates eius et intelleximus quedam accidentia sensibilia de necessitate consequerentur materiam. Et quia novimus quod forme immateriales accidentium sensibilibus subiectum esse non possunt, et ideo non solum ex transmutatione ad formam, sed etiam ex quantitate et accidentibus sensibilibus ponimus in rebus esse materiam ».

11. Ivi, art. 1, f. 87rb: « Materia celi potest considerari dupliciter: vel secundum suam nudam essentiam, vel ut est coniuncta forme. Secundum suam nudam essentiam sic est pura potentia et hoc sufficit ad hoc quod faciat unum cum forma sua per se et essentialiter tamen ut est coniuncta forme est in potentia ad aliam formam ut materia generabilium et ex hoc sit magis unum ex materia celi et eius forma cum celum sit incorruttibile contrarie quam ex materia generabilium et forma ipsorum ». Cfr. anche Ivi, art. 2, 90vb.

12. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, pp. 162–183.

un'unica materia per tutte le creature, se si intende con "materia" la radice comune di tutte le cose prima della creazione; se però con "materia" si intende il principio che *post creationem* sta a fondamento delle diverse sostanze presenti nell'universo, allora bisogna riconoscere che a generi diversi di sostanza corrispondono tipi diversi di materia. Oltre quindi ad avere indicato l'esistenza di una materia schiettamente spirituale diversa da quella corporea, Bonaventura ha anche stabilito l'esistenza di una materia celeste distinta da quella dei corpi sublunari¹³.

Dopo Bonaventura, i maestri francescani si sono divisi fondamentalmente in due gruppi: da un lato possiamo trovare chi, come Riccardo di Mediavilla, ha mantenuto la dottrina bonaventuriana della differenza tra la materia del cielo e quella dei corpi inferiori¹⁴; dall'altro lato troviamo invece Gonsalvo di Spagna e lo Scoto autore delle *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, i quali optando, come abbiamo già visto, per una rigorosa dottrina dell'unicità della materia, non potevano che sostenere l'esistenza di un unico tipo di materia alla base tanto dei corpi celesti, quanto di quelli inferiori¹⁵. A consolidamento di questa prospettiva, Scoto ha presentato, insieme a Gonsalvo, un argomento che tornerà ancora in Francesco della Marca: la materia del cielo potrebbe essere di natura diversa da quella dei corpi inferiori solo a causa dell'assunzione di una forma più nobile; poiché la materia sublunare è in grado di unirsi all'anima intellettiva, bisognerebbe sostenere che la forma del cielo sia più nobile dell'anima intellettiva, cosa che nessuno farebbe¹⁶.

A questa stessa fase dell'insegnamento di Scoto sembrano riconducibili anche i passaggi sulla materia celeste contenuti nei *Notabilia super Metaphysicam*, dal momento che sottendono l'adozione dell'ilemorfismo universale. Scoto, in quella sede, precisa che la potenzialità al luogo che caratterizza il cielo, pur non essendo specificatamente orientata alla generazione, appartiene comunque al genere della potenza passiva e rimonta quindi alla materia, non in quanto sogget-

13. Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 12, art. 2, q. 1, *concl.*, p. 302. Sulla dottrina bonaventuriana, si vedano G. MACKEN, *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, « Revue de Théologie ancienne et médiévale » 47 (1980), pp. 188–230 e SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, pp. 162–165.

14. Cfr. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *In II Sent.*, d. 12, q. 8, pp. 149b–161[!]^a.

15. Cfr. *Supra*, pp. 278–280.

16. GONSALVUS HISPANUS, *Quaestio* XI, p. 220; IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. de an.*, q. 15, n. 28, pp. 36–37.

to della generazione, ma in quanto principio di ogni potenzialità¹⁷. Come per gli altri temi che abbiamo incontrato fino ad ora, anche in riferimento alla presenza o meno di materia nel cielo il dibattito francescano tipico delle prime decadi del XIV secolo è apparso caratterizzato da una pluralità di soluzioni, di cui stiamo per ricostruire gli elementi fondamentali.

Procederemo innanzitutto illustrando la posizione del Duns Scoto maturo, il quale ha proposto una netta distinzione tra la via dei filosofi e quella della teologia, ritenendole non componibili. In secondo luogo, prenderemo in esame la posizione di chi, come Pietro Aureolo, Francesco di Meyronnes e Giovanni di Bassolis, ha piuttosto difeso la tesi dell'immaterialità del cielo. Volgeremo infine l'attenzione verso una serie di autori francescani che hanno ritenuto possibile difendere *filosoficamente* l'idea che il cielo sia composto di materia. Sottolineiamo la parola « filosoficamente », perché non mancheranno maestri che, sulla scia di Scoto, sosterranno che a darci notizia della presenza di materia nel cielo è la sola Scrittura, non la filosofia¹⁸. Una difesa attraverso argomenti di ragione è invece prodotta da Pietro di Aquila, il quale però sostiene che la materia celeste sia di natura diversa da quella sublunare; saranno Francesco della Marca e Gerardo Odone ad optare con chiarezza per la dottrina dell'omogeneità di materia per tutti i corpi. Un caso ancora diverso è rappresentato da Guglielmo di Ockham e Walter Chatton, i quali presentano sì l'omogeneità di materia per tutti i corpi come la dottrina filosoficamente migliore, ma ritengono che essa non raggiunga il livello dell'apoditticità.

9.2. Doppia verità? Duns Scoto e la materia celeste

Duns Scoto mette a tema la questione della composizione dei corpi celesti nella distinzione 14 delle diverse versioni del suo *Commento*

17. Id., *Not. Met.*, lib. VIII, n. 7, p. 135: « dico quod bene probat caelum habere materiam ex quo bene probat de aliis: materia enim non solum subicitur generationi et corruptioni, sed terminis, scilicet formae et privationi. Ex quo igitur, ad hoc quod aliquid sit in actu, oportet aliquid possibile subici sibi et caelum est quod quid in actu vere in potentia ad ubi, oportet ibi esse principium potentiale, quia potentiae sunt ordinate essentialiter ». Cfr. anche Ivi, lib. VII, nn. 85–86, pp. 159–160 e nn. 91–94, pp. 160–161; Id., *Quest. de an.*, q. 15, n. 27, p. 36.

18. Ci riferiamo a Landolfo Caracciolo e Antonio Andrea. Cfr. *Infra*, pp. 301–302.

alle Sentenze. Su questo preciso argomento, egli ritiene necessario distinguere le opinioni dei filosofi da quanto emerge dalla teologia. I filosofi — che Scotus identifica sostanzialmente con Aristotele e Averroè — hanno soprattutto messo a fuoco la differenza che intercorre tra i corpi terrestri e quelli celesti, stabilendo che questi ultimi sono incorruttibili. Dal momento che l'incorruttibilità era per loro inseparabile dalla necessità ontologica, essi non potevano che concepire i corpi celesti come privi di materia, dato che costoro facevano della materia il principio della potenzialità all'essere stesso¹⁹.

Scotus riconosce a questa concezione del cielo un'indubbia coerenza interna, tanto che il tentativo di dimostrare filosoficamente che i cieli sono dotati di materia appare ai suoi occhi del tutto inconsistente²⁰. Infatti, gli argomenti attraverso cui dimostrare l'esistenza di un unico tipo di materia per tutti i corpi e quelli esibiti per difendere la specificità della materia celeste sembrano escludersi a vicenda, annullandosi. Così, contro chi pone l'esistenza di una materia celeste distinta per natura da quella sublunare, Scotus fa valere quanto già sosteneva Egidio Romano, ossia che Aristotele non sembra aver concepito due materie ugualmente prime e di natura diversa; chi invece attribuisce ai cieli la medesima materia presente nei corpi inferiori, dovrebbe per coerenza affermare anche che la forma celeste abbia esaurito del tutto l'appetito della materia che ha attualizzato. Perché ciò accada, però, la forma celeste dovrebbe contenere virtualmente tutte le altre, soddisfacendo così tutte le residue privazioni contenute in quella materia. Ma questo non è possibile, perché l'atto della forma celeste non contiene affatto, virtualmente, quelle di tutte le altre forme²¹.

19. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 14, q. 4, nn. 39–40, pp. 127–128; *Id.*, *Ordinatio*, II, q. 14, q. 1, nn. 3–4, pp. 243–245; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 5, p. 50a–b.

20. Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, nn. 6–8, pp. 50b–51b; *Id.*, *Ordinatio*, II, d. 14, q. 1, nn. 5–8, pp. 245–247.

21. Oltre che nei passi richiamati nella nota precedente, Scotus svolge questa osservazione anche quando tocca in altre circostanze, per inciso, la questione della forma caeli. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura super tertium librum Sententiarum*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 20 (*Distinctiones 1–17*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2003, d. 16, q. 1–2, n. 56, pp. 415–416; *Id.*, *Ordinatio. Liber tertius*, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 9 (*Distinctiones 1–17*), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2006, d. 16, q. 1–2, n. 44, pp. 552–553; *Id.*, *Ordinatio*, IV, d. 49, pars 1, q. 6, nn. 332–333, pp. 372–373.

Nella *Lectura*, Scoto segnala che si potrebbe anche dire che i cieli sono dotati di materia, usando questo termine in senso equivoco, indicando cioè il principio della loro mera potenzialità al luogo²². Nella *Reportatio* e nell'*Ordinatio*, egli assume una posizione più netta, osservando che non è possibile interpretare coerentemente quanto ha detto Aristotele, se non considerando tali corpi come del tutto immateriali: la migliore interpretazione di questa dottrina risulta quindi quella di Averroè, proposta nel *De substantia orbis* e nel Commento alla *Metafisica*²³. Seguendo la prospettiva filosofica, i cieli appaiono dunque dei soggetti semplici, affetti dalla quantità e animati da intelligenze motrici²⁴.

Al modo in cui i filosofi hanno concepito i cieli, Scoto contrappone il testo della *Genesi*, in cui sta scritto che « Dio creò in principio il cielo e la terra »²⁵. Quest'affermazione implica innanzitutto che i cieli non siano entità necessarie, bensì semplici creature, integralmente dipendenti da Dio. Inoltre, l'autore sacro avrebbe fatto derivare il firmamento — ovvero i pianeti e stelle fisse — dal medesimo principio informe da cui derivano anche le creature terrestri²⁶. Scoto non sembra quindi proporre un'esegesi diversa da quella già assunta da Egidio Romano o da Gonsalvo di Spagna; tuttavia, mentre per questi ultimi la dottrina teologica andava a confermare quanto emergeva dalla discussione filosofica, per Scoto, all'inverso, l'una rivela tutta la sua estraneità rispetto all'altra.

22. Cfr. *Id.*, *Lectura*, II, d. 14, q. 4, n. 41, pp. 128–129.

23. Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 7, p. 51a; *Id. Ordinatio*, d. 14, q. 1, n. 3, p. 244. Nella *Reportatio*, Scoto si limita a dire che quando si pretende di associare ad Aristotele la tesi secondo cui il moto celeste suppone la materia si può al massimo ritenere che Aristotele intendesse, in quel caso, una materia di tipo diverso da quella dei corpi sublunari. Ma non si tratta affatto — precisa Scoto — della migliore interpretazione del testo aristotelico. Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 17, p. 55a.

24. *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 8, p. 51b: « Igitur ibi est simplex subjectum quantitatis, quod ab anima movetur ».

25. *Gn.* 1,1.

26. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 14, q. 4, n. 44, pp. 130–131: « Secundum theologiam est dicendum quod caelum est compositum ex materia et forma. Nam quando dicitur *Gen.* 1 *In principio creavit Deus caelum et terram*, ibi stat “caelum” pro caelo empyreo, primo die creato, et pro natura angelica, “terra” autem pro illa materia informi ex qua fuerunt alia producta; et per consequens *firmamentum* quod est *in medio aquarum* — quod est totum caelum in quo sunt planetae et stellae fixae — fuit factum de illa materia ». Cfr. anche *Id. Ordinatio*, d. 14, q. 1, n. 12, pp. 250–251; *Id.*, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 9, p. 51b–52a.

Perciò, dalla Scrittura Scoto evince che è sulla sola volontà divina — e non su ragioni intrinseche alla natura del cielo — che si fonderebbe la distinzione tra il cielo e il mondo sublunare, come pure la reciproca “impermeabilità” delle forme dell’uno alla materia dell’altro²⁷. Per questo, non avrebbe senso affermare — come aveva fatto Egidio Romano — che la materia potrebbe accogliere sia forme corruttibili, sia forme incorruttibili grazie alla presenza in lei della potenza obbedienziale: Scoto rimarca che il possesso di una tale potenza non è di per sé legato al possesso di materia, bensì alla condizione creaturale di tutte le realtà finite. Perciò, Dio potrebbe modificare qualsiasi ente creato in virtù della propria potenza, indipendentemente dalla sua materialità o immaterialità²⁸.

Scoto ha insomma affrontato la questione della composizione ontologica dei cieli mettendo in contrapposizione l’opinione dei filosofi e la teologia, senza offrire alcuna soluzione dirimente. Non crediamo che questo derivi, come riteneva Schneider, da un atteggiamento di scarso interesse per l’argomento²⁹: al contrario, Scoto ha analizzato con una certa cura le diverse posizioni che riportava, tanto che, come abbiamo già osservato, egli si è anche preoccupato di affinare la propria ricostruzione della dottrina dei filosofi nell’*Ordinatio* e nella *Reportatio* parigina, rispetto a quanto aveva stabilito nella *Lectura*.

Per comprendere adeguatamente la posizione scotiana, bisognerebbe forse tenere conto del fatto che per lui, in merito a questo preciso argomento, la filosofia e la teologia hanno *concretamente* prodotto, fino a quel momento, due movimenti di pensiero opposti e inconciliabili: i filosofi, infatti, hanno enfatizzato la differenza tra mondo celeste e mondo sublunare che la teologia ha invece spinto a relativizzare, abbassando il firmamento al rango di cosa tra le cose. Inoltre, Scoto non manca di indicare in che cosa consista l’ inadeguatezza della prospettiva dei filosofi: costoro, infatti, avrebbero indebitamente identificato l’incorruttibilità con la necessità d’esse-

27. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 14, q. 4, n. 44, pp. 131; Id., *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 9, p. 52a; Id. *Ordinatio*, II, d. 14, q. 1, n. 14, p. 251.

28. Cfr. Id., *Lectura*, II, d. 14, q. 4, n. 50, pp. 133–134; AEGIDIUS ROMANUS, *In II Sent.*, q. 12, q. 3, art. 3, p. 553b: « materia secundum agentia naturalia et secundum rationes seminales, non habet aptitudinem, nisi ad formas contrarias: sed secundum rationes obedienciales habet aptitudinem ad omnem formam ».

29. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, p. 183.

re³⁰. Eppure — qui sta l'elemento sottile della disamina di Scoto — le pecche dell'approccio filosofico non rendono affatto indifendibile la posizione dei filosofi, né costringono a sostenere la tesi di fede anche sul piano della spiegazione razionale³¹. Il fatto poi che il testo della *Genesi* veicoli la tesi dell'omogeneità di materia per tutti i corpi non porta Scoto a minimizzare la differenza tra mondo celeste e mondo sublunare riconosciuta dai filosofi: piuttosto, la prospettiva teologica l'avrebbe fondata unicamente sull'imperscrutabile volontà divina e non su un qualche carattere intrinseco alla natura dei corpi celesti.

Étienne Gilson trovava difficile non cedere alla tentazione di vedere in questa soluzione scotista una sorta di “doppia verità”, sebbene fosse ben consapevole del fatto che per Scoto nulla che si fosse discostato dalla dottrina teologica avrebbe potuto essere considerato come vero³². A noi sembra che Scoto, più che veicolare qui una sorta di “doppia verità”, ritenga che sull'argomento, almeno *pro statu isto*, non sia possibile raggiungere nessuna verità, né attraverso la filosofia, né attraverso la teologia. Ci sembra illuminante, al riguardo, quanto egli osserva nella *Reportatio*, ossia che l'esistenza di un unico tipo di materia si presenta come una tesi solamente probabile a livello teologico, mentre l'immaterialità del cielo come solamente probabile sia a livello filosofico, sia teologico. Scoto spiega che una così lampante incertezza deriva dalla difficoltà

30. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, II, d. 14, q. 4, n. 39, p. 127; *Id.*, *Ordinatio*, II, d. 14, q. 1, n. 14, p. 251.

31. Cfr. al riguardo, in particolare IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 48, q. 2, n. 93, pp. 283–284. Scoto ha anche sottolineato la validità dell'argomento di Aristotele contro Platone a favore dell'incorruttibilità del cielo. Cfr. *Id.*, *Rep. Par.*, IV, d. 49, q. 12, p. 688a–b.

32. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 478, note 2: « L'Op. Ox., lib. II, d. 14, q. 1 (t. II, pp. 536–540) offre une tentation presque irrésistible à ceux qui lui prêtent une doctrine de la double vérité : “Alia videtur responsio danda secundum theologos, alia secundum philosophos” (n. 1, p. 536). Selon les philosophes, dont Averroès interprète bien la pensée, les cieux n'ont pas de matière ; selon les théologiens, qui pensent que le « chaos » s'étendait d'abord jusqu'à l'Empyrée, les cieux en ont une (n. 4, pp. 538–539). [...] Ce couple *philosophi–theologi* nous est dès longtemps familier et nous avons appris à ne pas lui substituer *philosophia–theologia*. Duns Scot ne dit pas que les conclusions des philosophes soient nécessaires et vraies, même lorsqu'elles contredisent celles des théologiens. Il dit seulement que ce sont les conclusions auxquelles conduit en fait la position des philosophes, mais les seules qui soient vraies sont celles qui s'accordent avec les conclusions des théologiens ».

di determinare l'esatta condizione ontologica del cielo, dal momento che esso condivide l'incorruttibilità con le sostanze incorporee e la condizione corporea con le sostanze corruttibili³³.

L'indagine sulla natura del cielo non gode insomma, per Scoto, di quella convergenza tra riflessione teologica e filosofia che egli non aveva mancato di riconoscere in merito a temi come la natura della materia, la composizione delle sostanze spirituali e l'individuazione. La coscienza di questa mancanza di armonia — vogliamo insistere su questo aspetto — non ha però spinto Scoto a biasimare la dottrina dei filosofi, quanto piuttosto a prendere le distanze da coloro che hanno preteso di colmare la distanza tra la posizione dei filosofi e quella teologica forzando il dato filosofico stesso, adottando così conclusioni che dal punto di vista razionale non si imponevano affatto. *Velare philosophiam non est bonum*: quest'affermazione, utilizzata in ben altro contesto da Sigieri di Brabante³⁴, potrebbe esprimere bene anche l'intenzione scotiana di non cedere, nell'ambito della costituzione ontologica del cielo, alla tentazione di operare concordismi tanto facili, quanto inconsistenti.

9.3. L'immaterialità del cielo da Pietro Aureolo a Giovanni di Bassolis

Rifiutata da Duns Scoto, la concordanza tra dottrina filosofica ed esegesi biblica circa la composizione del cielo veniva invece reintrodotta da altri maestri francescani, i quali però non la assumevano per difendere la materialità del cielo, bensì la tesi opposta: Pietro Aureolo, Francesco di Meyronnes e Giovanni di Bassolis intendevano infatti

33. IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 14, q. 1, n. 3, p. 49a-b: « Illud corpus cæleste apparet esse incorruptibile secundum totum, et secundum partes; non sic quæ sunt infra sphaeram activorum; igitur ista differunt genere 10. *Metaphys.* Illud igitur videtur probabile Philosophice loquendo, et Theologice. Istud tamen facit difficultatem in proposito, quia cælum convenit cum substantia incorporea in incorruptibilitate, et cum corruptibili in corporeitate »; Ivi, n. 9, pp. 51b-52a: « Secundum Theologos, secundum quod Scriptura videtur intelligi, contrarium esset tenendum, quia videtur probabile quod necesse sit ponere cælum compositum ex materia et forma ».

34. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, lib. 3, q. 5, M, p. 132,87-88. Cfr. L. BIANCHI, « Velare Philosophiam non est bonum ». *A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante*, « Rivista di Storia della Filosofia » 2 (1985), pp. 255-270.

sostenere che non ci fosse alcuna incompatibilità tra la dottrina di fede e la posizione che essi ritrovavano nel *De substantia orbis* di Averroè, secondo cui il cielo sarebbe del tutto immateriale.

9.3.1. L'opzione "averroista" di Pietro Aureolo

Quando affronta la questione della composizione ontologica del cielo, Pietro Aureolo si preoccupa innanzitutto di ricostruire con precisione quanto Aristotele ed Averroè hanno sostenuto in merito alla costituzione delle sostanze celesti³⁵. Per farlo, egli segue davvero molto da vicino il modo in cui Scoto ha determinato la *via philosophorum*, precisando che tale via si articola secondo quattro tesi fondamentali: 1) il cielo è semplice³⁶ e 2) possiede solo dimensioni determinate, non dunque quelle indeterminate inseparabili dalla materia³⁷; 3) noi possiamo conoscere direttamente e compiutamente i cieli secondo il loro atto primo, ma solo imperfettamente la loro operazione, giacché essa implica anche la conoscenza delle intelligenze motrici, di cui non abbiamo una cognizione immediata³⁸; 4) gli accidenti si predicano dei corpi celesti soltanto in un senso equivoco³⁹.

Detto questo, Aureolo ritiene necessario compiere due precisazioni, per determinare con efficacia la risposta alla questione. Innanzitutto, il fatto che il cielo sia semplice non significa che sia una forma pura, dato che ad una certa forma, secondo Aureolo, corrisponde sempre una certa materia. Perciò, accettando che il cielo sia un'entità semplice, si dovrà dire che la sua sostanza non possiederà né materia, né forma⁴⁰. Quest'affermazione non sembra discostarsi molto da come già Scoto aveva interpretato la dottrina del *De substantia orbis* di Averroè; tuttavia, Aureolo tiene a sottolineare che non tutti travevano questo tipo di conclusione dalla lettura del trattato averroista.

35. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, p. 186aF.

36. Cfr. Ivi, p. 186bC–187aD.

37. Cfr. Ivi, p. 187aD–bC.

38. Ivi, p. 187bD–E.

39. Ivi, p. 187bE–188aD.

40. Ivi, p. 188aD–E: «Primo est, quod natura caeli non est forma, hoc probat Commentator sic: Illa natura, quae ex se determinat sibi extremas, siue postremas perfectiones suas, nec motum, ne figuram, nec aliud huiusmodi, sed determinationem ad talia habet ex coniunctione cum alio, ideo non est forma, de natura enim formae est, quod sit in actu et determinet materiam, et largiatur per modum exigentis, et determinantis accidentia et proprietates».

Inoltre, al contrario di Scoto, Aureolo presenta questa come la tesi a cui ha deciso di aderire personalmente. Non ci stupisce allora che Walter Chatton, quando la discute, la presenti come *opinio nova Petri Aureoli*⁴¹.

Nel tentativo di stabilire più precisamente la natura del cielo — e qui troviamo la seconda precisazione — Pietro Aureolo dichiara anche che il cielo è un'entità quantificata, che pur non possedendo né materia, né forma, è tuttavia descrivibile come un certo *soggetto*. Anche in questo caso, Aureolo si muove nel solco di Averroè e quindi della ricostruzione della sua dottrina fornita da Scoto⁴², tuttavia, appare proprio di Aureolo il desiderio di approfondire questa tesi, precisando che se volessimo comparare un tale esser-soggetto con i principi del composto ilemorfico, dovremmo riconoscere che il cielo risulta un'entità quantificata, che si trova in una condizione ontologica intermedia tra la materia e la forma. Tuttavia, spiega Aureolo, si potrebbe dire che il cielo appare più prossimo alla materia che alla forma: infatti, pur essendo immateriale, esso rivela una propria accidentalità, in virtù del fatto che acquisisce determinate perfezioni solo tramite il movimento impressogli dall'intelligenza motrice⁴³.

Stabilita in questo modo la natura immateriale del cielo, Aureolo si oppone esplicitamente alla convinzione, veicolata tanto da Egidio, quando da Scoto, secondo cui la Scrittura e i teologi esprimerebbero la tesi secondo cui il cielo è dotato di materia. Prima di entrare nel vivo di quest'operazione dialettica, Aureolo offre alcune con-

41. GALTERIUS DE CHATTON, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, n. 4, p. 290: « Tenet una opinio nova, quod non [sit materia in caelo], sed est substantia simplex simplicitate excludente partes essentielles. Quaere in II Petri Aureoli ».

42. Cfr. AVERROES, *De subst. orb.*, cap. 3, f. 10ra; Ivi, cap. 2, f. 6va; Id., *In Met.*, lib. VIII, comm. 12, f. 220rb–va; sulla determinazione scotiana del cielo come un certo soggetto, secondo la dottrina dei filosofi, cfr. *Supra*, p. 290.

43. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, p. 188bD–F: « Secundo infero quod caelum est natura quaedam, quae dicitur quanta esse, et si alterum horum, puta materia, vel forma debeat ei attribui, magis debet censeri materia, licet proprie loquendo sua ratio est ratio subiecti. Unde Commentator, <in> *De substantia orbis*, frequenter ipsum vocat subiectum. [...] Unde sicut materia non intelligitur nisi in analogia ad formam, sic non possumus intelligere caelum habere determinatam quantitatem, figuram, motus, et proprietates alias nisi in respectu ad intelligentiam, ut Commentator 2. *De caelo et mundo* dicit. Non ergo est forma, quia forma non est in potentia ad suas postremas perfectiones: nec est materia, quia materia est in potentia ad actum primum: ergo est quasi medium, ut sic, ratio subiecti, et essentia coniuncta ».

siderazioni preliminari, ricordando che Dio e la natura non fanno nulla invano e che le spiegazioni dei fenomeni che implicano un numero inferiore di principi vanno preferite a quelle che ne esigono un numero maggiore: se dunque in cielo non sono presenti né la generazione, né la corruzione, non potrà certo risultare necessario sostenere che i cieli contengano la materia, che di tali fenomeni è il principio fondamentale⁴⁴.

Inoltre, Aureolo non fatica a riconoscere che la presenza della corporeità e della quantità in cielo possa spingere, di primo acchito, ad attribuirgli la materia; tuttavia, egli ricorda che, ad uno sguardo più attento, né la corporeità, né la quantità derivano di per sé dalla materia, ma possiedono piuttosto, una natura formale. Ad essere intrinsecamente legata alla materia è la sola quantità indeterminata, che però caratterizza i soli enti generabili e corruttibili⁴⁵. Inoltre, la presenza di materia non appare coerente né con l'intelligibilità del cielo, né con la sua nobiltà, né tanto meno con il moto locale che in esso si realizza⁴⁶. Quest'ultima affermazione sembra collegarsi con coerenza alla tesi, tipica di Aureolo, secondo la quale il trovarsi in un luogo consiste propriamente nella posizione che un ente occupa all'interno dell'universo, aspetto questo che appare intrinsecamente legato alla quantità, piuttosto che alla materia⁴⁷.

Dopo aver compiuto queste osservazioni preliminari, Aureolo affronta finalmente il problema della corretta interpretazione del primo capitolo della *Genesi*. A suo avviso, in tale testo non si dice affatto che il firmamento venga prodotto dalla medesima materia da cui sono

44. Cfr. Ivi, art. 2, p. 189aC–D.

45. Cfr. Ivi, art. 2, p. 189aD–E.

46. Ivi, p. 189bC–D: « Non probat materiam in caelo motus ad ubi, quia motus ille non est in ratione materiae absolute, sed ratione corporeitatis: natura ergo corporea absque hoc, quod habeat materiam potest esse in loco: ergo moueri ad locum et talis natura habebit potentiam ad ubi, quae est corporeitas, sed nullo modo potentiam ad formam substantialem. Haec est intentio Philosophi, 8. *Metaph.* ». Aureolo aggiunge che anche altri fenomeni celesti, come la modificazione della luce della luna, possono essere spiegati in modo soddisfacente senza implicare la presenza di materia. Cfr. Ivi, p. 189bD.

47. Sulla dottrina del luogo in Aureolo, rimandiamo a C. SCHABEL, *Place, Space, and the Physics of Grace in Aureol's Sentences Commentary*, « Vivarium » 38 (2000), pp. 117–161; A. PETAGINE, *La doctrine du lieu chez Pierre d'Auriol*, in T. SUAREZ–NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éd. par), *Lieu, Espace, Mouvement: Physique, Métaphysique et Cosmologie, (XII^e–XIV^e siècles)*. Actes du Colloque International organisé à l'Université de Fribourg (Suisse), 12–14 mars 2015, FIDEM, Barcelona–Roma 2017, pp. 109–123.

tratti i corpi inferiori. Piuttosto, vi si afferma che alcune cose sono prodotte nel firmamento, per opposizione a quanto invece viene fatto di terra. Perciò, la Scrittura non presenta il firmamento come costituito da qualcos'altro, né come formato a partire da qualcos'altro. Se avesse voluto esprimere una tale idea, l'autore sacro avrebbe scritto « sia fatto il firmamento dal mezzo delle acque »; invece riporta che il cielo è stato creato nel secondo giorno « per separare le acque ». Perciò, a ben vedere, queste parole si avvicinano sorprendentemente con quanto piuttosto sostiene Averroè, ossia che il cielo è intermedio tra il primo mobile e la sfera degli elementi.

Dopo aver mostrato che la Scrittura non veicola affatto la tesi della materialità del cielo, Aureolo invita a procedere con accortezza, ricordando, come faceva Agostino, di non cedere alla tentazione di trovare l'accordo tra filosofia e Scrittura sul piano di un letteralismo ingenuo e pedante, che invece di portare alla comprensione del testo biblico, spingerebbe a prendersene gioco⁴⁸.

Se già il testo biblico non costringe a considerare il cielo come dotato di materia, nemmeno costringono a farlo, secondo Aureolo, gli scritti dei principali teologi cristiani: Agostino, Ambrogio, Giovanni Damasceno o Pier Lombardo non avrebbero infatti parlato di questo argomento impegnandovi la propria autorità, ma semplicemente riportando le opinioni che ai loro tempi circolavano sull'argomento⁴⁹.

A rendere irragionevole la tesi della materialità del cielo, ci sono però anche altri argomenti, che Aureolo presenta a conclusione della propria trattazione contenuta nel *Commento alle Sentenze*. Un'eventuale materia nei cieli dovrebbe infatti essere o della medesima natura di quella che si trova nel mondo sublunare, oppure di natura differente. Avendo già largamente trattato dell'inconsistenza della prima ipotesi, egli si concentra sulla seconda, adottando al riguardo innanzitutto un argomento già di Egidio Romano, ossia che la materia è pura poten-

48. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 2, p. 190aA: « Die vero secunda creatum est caelum stellatum quod est Firmamentum inter primum mobile et sphaeras tres elementorum et ideo dicitur, firmamentum diuidere inter aquas et aquas, ita quod ille modus dicendi concordat de plano literam Genesis Commentatori; dat etiam sensum Philosophiae, quod non parum est, nec talis concordia Scripturae secundum Augustinum I *sup. Genes.* et II cap. 4 est paruiducenda ». Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Gen. ad litt.*, lib. 1, cap. 19–21, pp. 27–31; Ivi, lib. 2, cap. 1, pp. 34,4–35,4; Ivi, cap. 4–5, pp. 36–39.

49. Cfr. PETRUS AUREOLI, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, p. 190aA–D.

za e quindi non può esserci alcun principio interno che la diversifichi in celeste e sublunare⁵⁰. Sulla scia di Scoto, poi, Aureolo osserva che nessuna forma celeste sarebbe in grado di annullare le privazioni di tutte le altre forme non celesti⁵¹. Aureolo può così concludere che «la via dei filosofi, che spinge ad attribuire al cielo una semplicità tale da escludere da esso la materia, concorda con la verità della Scrittura, con la sincerità della fede e con la ragione»⁵².

L'assunzione di questa posizione sembra però segnata da una difficoltà, che Walter Chatton non mancherà di rinfacciargli: in che maniera Aureolo può pretendere di tenere insieme l'immaterialità del cielo e la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali⁵³? Come può insomma l'angelo essere materiale e il cielo, che gli è inferiore, immateriale? Di fronte alla presenza di un'incoerenza tanto lampante, Pierre Duhem ipotizzava che Aureolo fosse più convinto dell'immaterialità del cielo che della composizione ilemorfica dell'angelo⁵⁴. A nostro avviso, è ragionevole pensare che per Aureolo fosse possibile tenere insieme le due tesi, perché il livello ontologico a cui apparterrebbe la materia degli angeli è comunque superiore rispetto a quello a cui appartiene una qualsiasi entità corporea, materiale o immateriale che sia⁵⁵. Si può in ogni caso notare che tanto Francesco di Meyronnes, quanto Giovanni di Bassolis si terranno lontani da una difficoltà di questo genere, difendendo l'immaterialità di tutte le sostanze incorruttibili, quindi sia del cielo, che degli angeli.

50. Cfr. Ivi, p. 190aD–bF.

51. Ivi, p. 191aA: «Forma autem caeli non est omnes formae formaliter, licet contineat eas in virtute. Confirmo, quia nihil aliud est materiam esse in potentia ad formam, quam ipsam priuari ipsa forma[...] Clarum est, quod quantumcumque forma caeli sit in materia, si non sit ibi forma illa est priuata forma caeli et est in opposita dispositione, qua esset in actu: ergo, etc.».

52. Ivi, p. 191bA–B: «Via Philosophi de simplicitate caeli excludente materiam concordat cum veritate Scripturae et sinceritate fidei et rationis».

53. GALTERIUS DE CHATTON, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, n. 5, p. 290: «Cum ponant in angelis et in anima materiam, non videtur quod caelum magis eximatur a potentia quam angelus».

54. Cfr. DUHEM, *Le système du monde*, vol. VI, pp. 413–414.

55. In merito all'adozione dell'ilemorfismo universale da parte di Aureolo, cfr. *Supra*, pp. 193–197.

9.3.2. *Il cielo come subiectum: Francesco di Meyronnes e Giovanni di Bassolis*

In linea con Pietro Aureolo, Francesco di Meyronnes sosteneva che il cielo andasse concepito come un certo soggetto semplice⁵⁶. Per difendere adeguatamente questa tesi, egli prendeva in esame quattro obiezioni fondamentali: 1) se il cielo fosse immateriale, risulterebbe più semplice dell'angelo; 2) in quanto immateriali, i cieli sarebbero forme pure, più perfette dell'anima umana, cosa del tutto inammissibile; 3) San Pietro, nella seconda delle sue *Lettere*, avrebbe detto che i cieli vecchi si dissolveranno con il fuoco; ciò sarebbe impossibile, se i cieli non possedessero materia; 4) nella Bibbia, secondo quanto affermato da Pier Lombardo, i cieli vengono fatti derivare dalla materia prima⁵⁷.

A questi argomenti, Meyronnes ribatte che l'essere immateriale non renderebbe il cielo più semplice dell'angelo, perché il cielo possiede comunque una composizione quantitativa che nell'angelo è del tutto assente. Nemmeno il raffronto con l'anima umana appare calzante, perché non si tratta di realtà omogenee e perciò confrontabili in questa maniera. L'anima è una forma, mentre il cielo è un certo *subiectum*, composto soltanto di genere e differenza. Al terzo argomento, Meyronnes risponde che nella seconda lettera di Pietro non si sta parlando in senso proprio del cielo, ma viene chiamata "cielo" l'aria. Quanto all'ultimo, Meyronnes osserva che la lettura di Pier Lombardo resta sul piano di una convinzione teologica plausibile, ma senza conferme provenienti dai *Sancti*⁵⁸.

56. Cfr. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, f. 150raB-C.

57. Cfr. Ivi, f. 150raC. Il terzo argomento si riferisce a questo passo della seconda lettera di Pietro: « Poiché dunque tutte queste cose devono dissolversi così, quali non dovete essere voi, nella santità della condotta e nella pietà, attendendo e affrettando la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno! » (2 Pt., 3, 11-12). Per il quarto argomento, cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris distinctae*, I. Brady (ed.), Collegio S. Bonaventura, Quaracchi (Grottaferrata) 1971, II, d. 14, cap. 9, pp. 339-340.

58. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, f. 150raC-D: « Ad primum dico quod non, quia in celo est compositio quantitativa. Ad aliud dico quod non est forma, sed subiectum quoddam. Et cum dicitur quod omnis substantia vel est materia, vel forma, vel compositum, dico quod ibi est compositio ex genere et differentia. Ad aliud dicitur quod per celum intelligitur aer. Ad quartum dicitur: si sit per transmutationem, non est difficile, sed hoc non intendunt Sancti. Sed quod vere siti ibi materia et hoc posset non propter rationes, sed propter auctoritates teneri ».

Come abbiamo già notato nel capitolo precedente, Francesco di Meyronnes concede che c'è un solo modo plausibile per considerare i cieli dotati di materia, ossia quello di intendere "materia" come sinonimo di singolarità⁵⁹. Secondo questa accezione, infatti, si può dire che il corpo celeste, in quanto soggetto singolare della quantità e del moto, è "materia" del moto stesso⁶⁰.

Anche Giovanni di Bassolis sostiene un'analoga posizione, mettendo alla base della propria soluzione innanzitutto il principio di parsimonia, come aveva già fatto Aureolo: il fatto che risulti possibile determinare la natura del cielo senza ricorrere necessariamente alla materia, dovrebbe condurre ad escluderne la presenza⁶¹. Bassolis segue Aureolo anche nella considerazione secondo la quale la presenza della quantità e di altri accidenti, che di primo acchito sembrano spingere all'assunzione della materialità del cielo, si fondano sulla corporeità, che ha di per sé una natura formale, piuttosto che sulla materia⁶².

Anche Bassolis adotta la tesi secondo cui si può considerare il cielo come materiale, se si prende il termine "materia" come sinonimo di singolarità, ritenendo che Aristotele, affermando «chi dice questo cielo, dice materia», usasse certamente il termine materia in questo modo⁶³. Ciò non gli impedisce però di affermare che su questi temi Aristotele e Averroè hanno usato il termine "materia" in maniera altamente equivoca e che non ci sarebbe nulla di strano nel constatare che, trattando di questi argomenti, possano avere commesso errori⁶⁴.

Sebbene la posizione di Giovanni sia in evidente continuità con quanto abbiamo trovato in Aureolo e Meyronnes, essa se ne discosta però su un punto: mentre questi ultimi definivano il cielo come un certo *subiectum* per evitare che ad esso venissero applicati principi co-

59. Cfr. *Supra*, pp. 260–261.

60. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 2, f. 150rD–E: «Pono ergo ibi materiam, que est subiectum quantitatis et motus: mobile autem est materia motus».

61. Cfr. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 4, f. 90ra.

62. Cfr. *Ivi*, f. 90rb.

63. *Ibidem*; cfr. anche *Ivi*, f. 90va.

64. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 4, f. 90rb: «Ad primam auctoritatem Aristotelis et ad omnes alias dico quod vel dicit falsum vel accipit materiam large pro natura potentiali susceptiva alicuius transmutationis non simpliciter sed secundum quid, non ad substantiam sed ad accidentes, sicut est ubi vel situs in celo. Aristoteles enim et Commentator equivoce et diversimode accipiuntur materiam in dictis suis».

me la materia e la forma, propriamente attribuibili alle sole sostanze generabili e corruttibili, Giovanni di Bassolis dichiara esplicitamente che i cieli sono *forme sussistenti*, soggette certamente all'estensione, ma non alle *peregrinae impressiones*, che Aristotele associava ai soli corpi corruttibili⁶⁵.

9.4. La difesa della posizione di Duns Scoto: Antonio Andrea e Landolfo Caracciolo

Tra gli autori francescani delle prime decadi del XIV secolo, la rappresentazione più fedele della posizione di Duns Scoto è con tutta probabilità quella rintracciabile in Antonio Andrea e in Landolfo Caracciolo. Il primo affronta la questione della composizione delle sostanze celesti nel proprio *Commento sulla Metafisica*, seguendo davvero molto da vicino il modo in cui Duns Scoto stesso sviluppa il proprio ragionamento nelle diverse versioni della distinzione 14 del secondo libro. Anche Antonio presenta infatti la tesi dell'immaterialità del cielo come quella filosoficamente più forte, smentita però dalla posizione teologica, secondo la quale la materia dei cieli è della medesima natura di quella del mondo sublunare. Antonio sottolinea il fatto che l'assunzione della dottrina teologica non porta affatto a negare che il cielo sia incorruttibile; tuttavia, una tale incorruttibilità risulta una condizione di fatto e non una necessità ontologica, come invece essa appare in Aristotele⁶⁶.

Se Antonio Andrea sembra davvero limitarsi a riproporre pressoché alla lettera quanto già Scoto aveva sostenuto, Landolfo Caracciolo

65. IOANNES DE BASSOLIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 4, f. 90rb: « Et ideo dico quod substantia celi non est nisi forma que est substantia subsistens corporea, habens partem et partem in se extensibilis per quantitatem, sicut tu diceret de materia recte. Dico enim quod quantitas non est propria passio nec adequata materie sed substantie corporee que communis est ad materiam vel formam vel compositum corporeum. Ex quo sequitur quod sit celum mobile quia quantum et sensibile puta visibile non tamen sensibile secundum qualitatem tangibiles quas vocat Aristoteles peregrinas impressiones et per consequens non est corruttibile nec potentia propinqua, nec remota a quocumque agente, sed solum potest haberi per creationem et non esse per adnihilationem et ita non est necessarium ponere in ipso materiam ut videtur ».

66. ANTONIUS ANDREAE, *Quaest. in Met.*, lib. 8, q. 4, ff. 42vb–43rb. Nel *Commento alle Sentenze* attribuito ad Antonio Andrea vi si trova la mera riproposizione della distinzione scotiana tra opinione dei filosofi e dottrina teologica: cfr. ANTONIUS ANDREAE (?), *In II Sent.*, d. 14, q. 1, f. 69ra–b.

adotta una strategia più ampia. Oltre a sostenere, anche lui, che solo per fede possiamo attribuire al cielo la medesima materia dei corpi sublunari, Landolfo fornisce un'attenta disamina del complesso di argomenti attraverso cui Pietro Aureolo pretendeva di dimostrare che né la filosofia, né la Scrittura, né tantomeno l'opinione dei teologi portavano a sostenere che i cieli fossero dotati di materia⁶⁷. A tali argomenti, Landolfo ribatte che invece sono davvero numerosi i teologi che hanno stabilito la presenza nel cielo della medesima materia dei corpi inferiori. Al riguardo, egli richiama passaggi di Agostino, Gregorio Magno e Beda il Venerabile tra i più antichi, Pier Lombardo e Ugo di San Vittore tra i moderni⁶⁸. Fornendo questo tipo di risposta, Landolfo sembra compensare una lacuna presente nell'argomentazione di Scoto, il quale aveva sì dichiarato che i *Sancti* hanno comunemente adottato questa tesi, ma non aveva portato citazioni precise a sostegno di tale affermazione.

9.5. L'irriducibilità della materia celeste: Alessandro di Alessandria e Pietro di Aquila

Nel panorama dei maestri francescani di quest'epoca, sono Alessandro di Alessandria e Pietro di Aquila coloro che hanno difeso la tesi secondo cui i cieli sono sì dotati di materia, ma di una materia di natura differente da quella dei corpi inferiori.

A favore della materialità dei cieli, Alessandro richiama sia la presenza della quantità⁶⁹, sia la condizione corporea: una sostanza totalmente incorporea, spiega Alessandro, sarebbe una sostanza intellettuale, perciò, il fatto che i cieli siano corpi spinge a pensare che siano fatti di materia. Aristotele, a ben vedere, affermando che « se dici cielo, dici la forma, se dici questo cielo dici la materia », avrebbe inteso

67. Cfr. LANDULPHUS CARACCIOLUS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, s.p.

68. *Ibidem*: « Augustinus, *Confessionum* libro XIII: cum alia sint celi et terre materies aliud celi et terre species utrumque de informi materia sic fecisti. Loquitur de Deo. Item, Beda et Magister in littera expresse dicunt de illa informi materia primo die creata fuisse distincta opera VI dierum. Item, Hugo *De sacramentis* lib. I parte prima et VI: simul creata est rerum omnium corporalium et visibilium materia et invisibilium ».

69. Cfr. ALEXANDER DE ALEXANDRIA, *In Met.*, lib. 8, tex. 14, f. 256vbH.

sostenere piuttosto che i corpi celesti non sono sostanze semplici, ma entità in cui la quiddità si distingue da ciò di cui è quiddità⁷⁰.

Riconsciuti questi elementi, Alessandro prende però sul serio l'obiezione secondo la quale il cielo non può possedere la medesima materia dei corpi sublunari, perché altrimenti dovrebbe essere corruttibile come questi ultimi. Perciò, adotta una soluzione molto vicina a quella già assunta da Tommaso d'Aquino, secondo la quale i cieli possiedono una materia in potenza al solo moto locale⁷¹.

Secondo Pietro di Aquila, la presenza in cielo di un moto perpetuo circolare, irrealizzabile tra i corpi inferiori, implica che il cielo non possa essere costituito dai medesimi principi che compongono i corpi sublunari⁷². Riconoscere questo non significa però concludere che il cielo sia immateriale: come già per Egidio Romano, anche per Pietro la presenza della quantità presuppone indubitabilmente la presenza di materia; inoltre, il fatto che i corpi celesti non sono atti puri, ma sostanze composte, rende impossibile, agli occhi dello Scotello, considerarli semplici nel senso inteso da Aureolo⁷³.

A partire da tali premesse, Pietro si impegna nel mostrare che le obiezioni tradizionalmente mosse alla tesi secondo cui i corpi celesti possiedono materia sono superabili, ma solo ammettendo che la materia dei cieli è di natura diversa rispetto a quella posseduta dai corpi inferiori. Se così non fosse, infatti, i cieli sarebbero corruttibili, oppure dovrebbero possedere, in maniera del tutto implausibile, una potenzialità alla generazione e alla corruzione del tutto vana. Quando poi Averroè, nel *De substantia orbis*, sostiene che la materia si attribuisce al cielo in maniera equivoca, ciò non va inteso come se assumesse che i cieli siano del tutto immateriali, giacché, in tal caso, non si capirebbe in che senso Averroè possa comunque parlare di "materia" anche per il cielo. Ben più plausibilmente, secondo lo Scotello, l'equivocità a cui Averroè si riferisce concerne la *natura* della materia celeste rispetto a quella della materia posseduta dai corpi sub-

70. Cfr. Id., *In Met.*, lib. 8, tex. 14, f. 257ra.

71. Id., *In Met.*, lib. 8, tex. 12, f. 254vb: « Quia autem substantia sempiterna sicut coelum mouetur solum ad locum, ideo ponitur ibi materia solum mobilis ad locum »; cfr. anche Ivi, tex. 14, f. 257ra-b; Id., *Quodlibet* XII, f. 20vb. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 66, art. 2, *resp.*, p. 157.

72. Cfr. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, p. 250.

73. Cfr. Ivi, art. 2, p. 251. Per comprendere al meglio questo argomento, vale la pena ricordare che Pietro mostra una certa propensione per l'ilemorfismo universale, come abbiamo già mostrato in precedenza. Cfr. *Supra*, pp. 193-195.

lunari. Perciò, le parole stesse di Averroè, interpretate adeguatamente, spingono a sostenere che il cielo sia dotato di materia, sebbene si tratti di una materia di natura differente da quella dei corpi generabili e corruttibili⁷⁴.

Difendendo una posizione di questo genere, anche Pietro di Aquila sembra avvicinarsi alle posizioni di Tommaso d'Aquino o di Enrico di Gand; tuttavia, è Guglielmo di Ware il maestro che egli prende come autorità di riferimento⁷⁵. In effetti, va notato che, a differenza di Tommaso d'Aquino, Guglielmo aveva concepito la materia come un'entità positiva, dotata di un suo proprio atto. Pietro sottolinea che è concependo la materia in questo modo, piuttosto che come pura potenzialità, che si può superare la difficoltà messa in luce da Egidio Romano, ossia quella di indicare due materie ugualmente prime alla base dei due mondi: dato che la materia possiede un certo tipo di atto, precisamente quello che si oppone alla potenza oggettiva, possono esistere due materie prime diverse, che corrispondono a due atti entitativi distinti, a loro volta ordinati tra di loro secondo una gerarchia di perfezioni⁷⁶.

Sviluppando questo tipo di dottrina Pietro di Aquila elabora una concezione del cielo coerente con l'ilemorfismo universale che egli vuole ancora proporre: gli angeli, i corpi sensibili e i cieli sono tutti costituiti dall'attualità "entitativa" che Scoto attribuiva alla materia. È esattamente il possesso di questo tipo di attualità a permettere alla

74. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 2, p. 252: « Commentator dicit I. de substantia orbis quod quidquid dicitur de superioribus et inferioribus, dicitur aequivoce. Secundo, si materia esset ejusdem rationis hic et ibi, sequitur quod coelum esset corruptibile, vel ad minus materia unius rei corruptibilis esset in potentia ad formam coeli et posset transmutari, alias illa potentia esset frustra ».

75. *Ibidem*: « Praeterea arguit Varro sic: transmutatio facit nos scire materiam secundum Comment. 8 *Metaph.*; ergo per diversas transmutationes arguimus diversas formas; sed diversae sunt transmutationes superiorum et inferiorum; igitur. — Secundo: finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem; sed forma est finis materiae ex 2. *Phys.*; ergo ubi una forma perficit corruptibiliter et alia incorruptibiliter, non est materia eadem. Sed materia coeli perficit incorruptibiliter, forma autem inferiorum corruptibiliter; ergo ». Cfr. GUILLELMUS VARRO, *In II Sent.*, q. 154, W, ff. 123vb–124vb.

76. PETRUS DE AQUILA, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 2, p. 253: « Materia est prope nihil in sua coordinatione, scilicet corruptibilium et incorruptibilium. Sed quia materia dicit proprium actum distinctum contra potentiam objectivam, non est inconveniens quod una excedat aliam in entitate, sicut dicimus, quod materia est principalius ens quam relatio, ut patet in I. q. dist. 12, nec est inconveniens esse duas materias primas, ut patet in dist. 3. *Quaest. de compositione angelorum* ».

materia di risultare, senza contraddizione, diversa nei diversi gradi ontologici in cui essa funge da soggetto, stando così a fondamento di tipi di creature tanto differenti tra di loro.

9.6. L'identità di natura tra la materia celeste e quella sublunare

Tra gli autori francescani, la tesi secondo cui la materia del cielo e quella sublunare condividano la medesima natura è stata sostenuta da diversi maestri, ma non in maniera univoca. Abbiamo già parlato della difesa di questa tesi da parte di chi, come Gonsalvo di Spagna e il primo Scoto, adottava una versione dell'ilemorfismo universale incentrata sull'unità della materia per tutti gli enti, corporei e spirituali⁷⁷.

Fuori dalla difesa dell'ilemorfismo universale, tra i francescani la dottrina secondo cui un'unica materia sta a fondamento del cielo e dei corpi sublunari è stata assunta e sviluppata da Ugo di Novocastro, Francesco della Marca e Gerardo Odone. Un caso diverso è rappresentato da Guglielmo di Ockham e Walter Chatton, i quali hanno presentato questa tesi come la migliore a livello filosofico, sebbene non dotata di necessità.

9.6.1. *Ugo di Novocastro e Francesco della Marca: un'unica materia per cielo e terra*

Nella distinzione 14 del secondo libro delle *Sentenze*, Ugo di Novocastro sostiene che il cielo possiede una materia della medesima natura di quella dei corpi inferiori, osservando che gli argomenti contrari a questa tesi sono tutti incentrati sull'incapacità di un agente naturale di provocare in cielo una qualche trasmutazione. Ugo ammette che questo sia vero, ma ciò non toglie che la materia del cielo possa trovarsi informata da una forma diversa da quella che attualmente possiede in virtù della potenza attiva della Prima causa⁷⁸.

77. Cfr. *Supra*, pp. 176–180.

78. HUGO DE NOVOCASTRO, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, f. 64va: «Ad rationes Commentatoris igitur quando dicitur primo si est in celo, materia esset in potentia naturali ad esse sub alia forma et sic corruptibile naturaliter, diceretur quod si voces potentiam naturalem posse non esse ex se et ex principio extrinseco sub alia forma, sic potentia naturali ad esse sub alia forma sit potentia naturalis ad esse alia forma

Francesco della Marca ha affrontato la questione della materia del cielo in maniera sistematica in due punti della sua opera: in modo piuttosto sintetico nelle *Questioni sulla Metafisica* e in maniera articolata nel Commento al secondo libro delle *Sentenze*⁷⁹. È dunque in quest'ultima opera che Francesco costruisce compiutamente il proprio *dossier* a favore della tesi secondo cui la materia del cielo e quella dei corpi inferiori condividono la medesima natura. Va certamente rimarcato il fatto che mentre gli altri autori hanno presentato la propria posizione preoccupandosi di mostrarne l'accordo con la Rivelazione, Francesco della Marca ha sviluppato una dottrina che ne prescinde del tutto, puntando quindi in maniera esclusiva su argomenti di tipo fisico-filosofico.

Come premessa necessaria per affrontare il problema, Francesco sviluppa qui la tesi, di cui già abbiamo trattato nel quinto capitolo, secondo la quale la materia non può essere considerata la causa principale della generabilità e della corruttibilità dei corpi inferiori: tali fenomeni dipendono in maniera preponderante dalla forma, piuttosto che dalla materia⁸⁰.

Messa a punto questa tesi, Francesco dimostra la presenza di materia nel cielo affidandosi ad un'argomentazione che potremmo definire *ex ordine* e che già abbiamo visto all'opera nel giovane Scoto e in Gonzalo di Spagna: solo riconoscendo il cielo come materiale è possibile collocarlo al suo giusto posto all'interno della gerarchia degli enti creati. Infatti, il cielo è certamente inferiore all'anima intellettuale, la quale, pur essendo un'entità incorruttibile, è però la forma di un corpo corruttibile. Perciò, se un corpo celeste fosse del tutto immateriale, sarebbe più nobile dell'anima intellettuale, il che è assurdo⁸¹.

potentia primum agentis. Hoc est in celo. [...] Potentia ad non esse sub hac forma in ordine ad agens primum est in celo. Ad secundum cum dicitur propria passio materiae est trasmutatio, diceretur quod verum est quod celum ex suo principio proprio intrinseco in ordine ad primum agens mutabile est quia eius materia virtute divina potest esse sub alia forma. Unde non est verum quod talis trasmutabilitas non est in celo ».

79. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaest. Met.*, lib. 3, q. 9, pp. 339–343; Id. *Rep. A II Sent.*, q. 32, pp. 43–67. Oltre al già citato lavoro di Schneider, è possibile trovare un'analisi sintetica ed attenta degli argomenti di Francesco in SUAREZ–NANI, *La matière et l'esprit*, pp. 34–44.

80. Cfr. *Supra*, pp. 147–148.

81. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 32, art. 3, n. 29, pp. 52–53: « Forma per se subsistens quae nec est actus materiae, nec potest facere unum per se cum ipsa, est perfectior quacumque forma quae est actus et perfectio materiae, vel nata facere

A favore della composizione materiale del cielo depongono anche altre considerazioni, concernenti taluni accidenti, la cui presenza in cielo sembra implicare la materia. Come già per Egidio Romano, anche per Francesco la quantità gioca, in tale contesto, un ruolo fondamentale. Il Marchigiano parte da una doppia considerazione: in primo luogo, è evidente che i corpi celesti siano estesi; in secondo luogo, una forma di per sé estesa risulta più materiale di una che non è di per sé estesa. Ebbene, essendo comunemente ammesso che i corpi celesti siano estesi di per sé, mentre le anime degli animali non lo sono, o si arriverà a concepire i cieli come mere forme — le quali dovrebbero però curiosamente risultare più materiali delle anime degli animali che pure informano la materia — oppure si dovrà ammettere che i cieli possiedono materia, come si voleva dimostrare⁸².

La quantità non è però l'unico accidente che si può riscontrare nei corpi celesti: vi sono anche le qualità attive e passive, già rintracciabili nei corpi sublunari. Francesco sottolinea che se in cielo sono presenti accidenti che riscontriamo già sulla terra, presentandosi come fondati sulla materia, non c'è ragione di ritenere che in cielo tali accidenti abbiano un fondamento diverso⁸³.

A questi argomenti, Francesco aggiunge che quanto più due entità convengono nella sostanza, tanto più convengono negli accidenti. Le sostanze intellettive, che sono certamente immateriali, hanno come accidenti propri il pensare e il volere. Perciò, se i corpi celesti condividono le qualità attive e passive che già si riscontrano negli

per se unum cum ea. Forma enim quaecumque immaterialis est nobilior simpliciter forma materiali stando in eodem genere [...]. Sed forma quae est actus materiae, licet sit incorruptibilis et separabilis ab ipsa, cuiusmodi est anima intellectiva, est aliquo modo forma materialis, cum possit facere unum cum materia. Si autem forma caeli est sine materia, ipsa est forma simpliciter immaterialis; ergo sequitur quod sit nobilior anima intellectiva, quae est aliquo modo materialis. Cum enim sit triplex gradus seu genus formarum — quaedam forma est quae est actus materiae inseparabilis ab ipsa, ut formae elementorum et aliorum corruptibilium; alia autem est forma quae, licet sit actus materiae, est tamen separabilis ab ipsa, sicut anima intellectiva; tertio sunt aliae quae nullo modo sunt actus materiae, nec separabiles nec inseparabiles, et istae formae sunt simpliciter immateriales et aliis omnibus simpliciter perfectiores. Sed si caelum non haberet materiam, forma eius esset de numero talium, et per consequens esset nobilior anima intellectiva, ut deductum est. Hoc autem est falsum et impossibile, cum omne vivum sit nobilius non-vivente. Ergo etc ».

82. Cfr. Ivi, art. 3, n. 30, p. 53.

83. Cfr. Ivi, pp. n. 32, p. 54.

enti materiali, ma non gli accidenti tipici delle sostanze immateriali — i cieli infatti non pensano e non si muovono volontariamente, ma sono mossi dalle intelligenze celesti — ciò significa che la loro natura si rivela più prossima ai corpi materiali che a quella delle sostanze immateriali⁸⁴. Il Marchigiano ricorda poi che la natura di una determinata sostanza si rivela attraverso la presenza di certi accidenti. Ora, sostanze di natura diversa non possono ricevere immediatamente e direttamente i medesimi accidenti; perciò, non è ragionevole pensare che i cieli, che condividono così tanti accidenti con i corpi inferiori, siano in realtà delle sostanze immateriali⁸⁵.

Francesco si oppone anche, sebbene non lo citi in maniera diretta, a Pietro Aureolo, il quale sosteneva che il legame diretto tra presenza di materia e quantità è valido in ragione delle sole dimensioni indeterminate, che però nel cielo non si riscontrano. Questo tipo di argomento non ha alcun valore, perché, secondo il marchigiano, esso si basa su una concezione errata della relazione tra materia e quantità. Infatti, in nessun caso, nemmeno in quello delle dimensioni indeterminate, la materia è il soggetto immediato di un accidente. A fungere propriamente da soggetto di una qualsiasi perfezione accidentale è sempre e solo la sostanza⁸⁶.

Chiariti questi elementi, Francesco affronta l'obiezione chiave alla propria tesi, secondo la quale il cielo, in forza della sua ingenerabilità, appare del tutto estraneo alla potenza della materia, intrinsecamente atta a ricevere forme sostanziali contrarie. Egli risponde a quest'obiezione riprendendo due argomenti che già risultavano decisivi per Egidio Romano. In primo luogo, a rivelarci la presenza di materia in un ente non è il solo divenire, ma anche il darsi di taluni accidenti che si aggiungono alla sostanza⁸⁷; in secondo luogo, la *potentia con-*

84. Cfr. Ivi, n. 31, pp. 53–54: « Quanto aliqua magis conveniunt in substantia, tanto magis conveniunt in accidentibus substantiam consequentibus; et quanto magis differunt in his accidentibus, tanto magis differunt in substantia. Sed si forma caeli non habet materiam, tunc minus convenit in substantia cum formis materialibus quam cum immaterialibus, ergo et in accidentibus substantiam consequentibus. Hoc autem est falsum, quia accidentia substantiae immaterialis sunt intelligere et velle, quae non sunt in caelo; accidentia autem substantiae materialis sunt quantitas et qualitates activae et passivae, secundum quod magis convenit cum formis materialibus, cum accidentia huiusmodi sint in ipso. Ergo etc. ».

85. Cfr. Ivi, n. 34, p. 54.

86. Cfr. Ivi, nn. 37–41, pp. 56–58. Quanto alla posizione di Aureolo, cfr. *Supra*, p. 296.

87. Cfr. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Rep. A II Sent.*, q. 32, art. 3, n. 35, pp. 55–56.

tradictionis può essere intesa in due modi: la potenza *nuda*, che è assoluta, e la potenza che Francesco chiama “naturale”, in forza della quale la materia possiede una predisposizione particolare, che solo un certo tipo di agente naturale è in grado di condurre all’atto⁸⁸. In virtù di questa distinzione, il Marchigiano può ben dire che i corpi corruttibili possiedono sia il primo, sia il secondo tipo di potenza all’essere e al non essere, mentre quelli incorruttibili possiedono solo la potenza *nuda*. Dire che il cielo è incorruttibile significa allora ammettere semplicemente che non esiste alcun agente naturale in grado di corrompere la forma del cielo, senza per questo affermare che la forma del cielo esaurisca di per sé tutto l’appetito della materia, o che il cielo sia totalmente scevro dalla possibilità di essere e non essere, come se fosse uguale a Dio⁸⁹.

Diversi elementi, con cui Francesco ha fin qui dimostrato l’esistenza della materia nel cielo, vengono ripresi per dimostrare che tale materia è anche della stessa natura di quella dei corpi inferiori. Francesco ripresenta quindi, in prima battuta, l’argomento che fa leva sulla maggiore nobiltà dell’anima intellettuale rispetto al cielo: dato che l’anima intellettuale informa la materia dei corpi inferiori, sarebbe sconveniente ritenere che la forma di un corpo non spirituale, come quello celeste, informi una materia più nobile⁹⁰. Il Marchigiano ripropone quindi la distinzione tra potenza *nuda* e potenza naturale, precisando che solo qualcosa che è esterno alla pura potenzialità può differenziarla; perciò, se si ammettere che i cieli possiedono materia, si dovrà concludere che essa sia la medesima che si trova nei corpi inferiori⁹¹.

88. Ivi, n. 42, p. 58: « Potentia contradictionis est duplex: una nuda materiae, a qua quidem ipsa materia de se est possibilis esse sub ista forma vel sub illa, et sub privatione eius, et hoc absolute, non in comparatione sive in ordine ad istud vel illud agens; alia autem est potentia contradictionis naturalis, qua materia est sic in potentia ad talem formam quod habet aliquam dispositionem vel inclinationem ad ipsam et talis potentia contradictionis respicit agens naturale ». Come abbiamo visto, Egidio distingueva in modo del tutto analogo tra materia *nuda* e materia sotto la privazione. Cfr. *Supra*, p. 286.

89. Ivi, n. 42, p. 59: « Consimiliter in proposito, quantumcumque materia caeli sit in potentia nuda passiva contradictionis ad esse et ad non-esse suae substantialis formae, non tamen oportet formam substantialem caeli esse corruptibilem, cum huiusmodi potentia contradictionis non sit naturalis, sed nuda et in ordine ad primum agens tantum ».

90. Cfr. Ivi, art. 4, n. 55, p. 63.

91. Cfr. Ivi, art. 4, n. 60, pp. 64–65.

Rispetto a quella offerta nel *Commento alle Sentenze*, la trattazione offerta nelle *Questioni sulla Metafisica* risulta non solo più sintetica, ma anche più vicina a quanto già aveva sostenuto Egidio Romano, facendo leva soprattutto sul fatto che non possano esistere due materie ugualmente prime di natura diversa⁹² e che ad accidenti simili debbano corrispondere soggetti simili⁹³. Perciò, ci sembra possibile affermare che il modo in cui Francesco della Marca affronta la questione della materia celeste induce anche noi, come già Fabrizio Amerini, a pensare che le *Questioni sulla Metafisica* siano un'opera più « acerba » rispetto al *Commento alle Sentenze*, dove Francesco non solo offre un piano argomentativo più ricco, ma ci sembra anche impegnato in una rielaborazione più personale degli argomenti già sostenuti da altri maestri del suo tempo⁹⁴.

La maggior penetrazione della questione offerta nel *Commento alle Sentenze* si palesa anche grazie alla presenza di un argomento assente nelle *Questioni sulla Metafisica*: la distinzione tra la materia celeste e quella sublunare si fonderebbe sull'idea che tale materia, essendo il cielo incorruttibile, debba essere più nobile di quella dei corpi inferiori. Ora, precisa il Marchigiano, la coppia corruttibilità/incorruttibilità può ben valere come criterio di demarcazione tra le sostanze celesti e quelle sublunari, oppure tra le forme celesti e quelle dei corpi inferiori, ma non può valere per differenziare la materia celeste da quella sublunare, perché quest'ultima è già incorruttibile. Perciò, poiché i corpi corruttibili hanno già a loro fondamento una materia incorruttibile, l'incorruttibilità del cielo non può valere come criterio per

92. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quaest. Met.*, lib. 3, q. 9, n. II, p. 343: « Quia ex quo illud non habet a materia aliquam formam illius generis, est equaliter indifferens et indeterminatum ad omnem formam illius generis, quia non est magis ratio quare ex se determinetur magis ad unam formam quam ad aliam; sed materia quecumque prima ex se non habet aliquam formam substantialem, sed est simpliciter in prima potentia ad ipsam carens omni actualitate forme; ergo prima materia quecumque est in potentia ad omnem formam substantialem; ergo materia est eiusdem rationis in omnibus habentibus materiam ».

93. Ivi, n. 14, p. 343: « Accidens eiusdem rationis presupponit subiectum eiusdem rationis; sed quantitas est eiusdem rationis omnibus quantitibus in celo et in terra et in mari; ergo quantitas presupponit aliquid eiusdem rationis in celo et in terra, sed non formam quia forma non est eiusdem rationis utrobique: ergo materia est eiusdem rationis utrobique ». Quanto ad Egidio, cfr. *Supra*, pp. 285-286.

94. Cfr. F. AMERINI, *La natura della sostanza nel Commento alla Metafisica di Francesco d'Appignano*, in D. PRIORI (a cura di), *Atti del IV Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Ascoli Piceno 2008, p. 73.

considerare la materia celeste come più nobile di quella dei corpi inferiori⁹⁵.

Nel *Commento alle Sentenze*, Francesco conclude la propria trattazione osservando che l'esistenza di un'unica natura materiale non impedisce che possano esistere modi diversi di fondarsi su di essa. Ci potrà infatti essere il caso di enti che possiedono la materia secondo un unico e medesimo ordine (*similiter*), e tali saranno quelli che si trasformano gli uni negli altri; un caso diverso sarà quello rappresentato da enti che non sono ordinati l'uno all'altro e quindi non si trasformano a vicenda. In tal senso, dice Francesco, essi possiedono la medesima materia, non *similiter*, bensì *dissimiliter*⁹⁶. Attraverso quest'argomento, diventa particolarmente chiaro l'obiettivo, perseguito da Francesco, di attribuire alla materia un ineludibile ruolo unificante all'interno del mondo dei corpi, corruttibili e incorruttibili che siano, assegnando ad essa il ruolo di fondamento comune e stabile per ogni genere di corporeità.

9.6.2. *Materia, quantità e Scrittura: la materia celeste secondo Gerardo Odone*

Come altri autori prima di lui, anche Gerardo Odone ha collocato nella distinzione 14 del *Commento al secondo libro delle Sentenze* la propria opinione circa la presenza di materia in cielo (q. 1), materia la cui natura sarebbe la medesima di quella che si trova nei corpi inferiori (q. 2).

95. Id., *Rep. A II Sent.*, q. 32, art. 4, n. 56, p. 63: « materiae distinguuntur in ordine ad formas, etiam per te. Si ergo materia corruptibilium est alterius rationis a materia incorruptibilium, cum distinctio inter ipsas sit accipienda correspondenter distinctioni formarum, per consequens sequitur quod materia corruptibilium est corruptibilis et materia incorruptibilium incorruptibilis; si enim utraque esset incorruptibilis, ideo non distingueretur correspondenter ipsis formis earum. Hoc autem est falsum; ergo etc. ».

96. Ivi, n. 64, pp. 66–67: « Tunc dico ex hoc quod dupliciter possunt aliqua habere materiam eiusdem rationis, quia vel similiter vel dissimiliter habere materiam eiusdem rationis. Similiter est habere ipsam eodem ordine et aequaliter et quae isto modo habent materiam eiusdem rationis, concedo quod agunt repatiendo et sunt ad invicem transmutabilia. Sed ista quae habent materiam eiusdem rationis non similiter, sed dissimiliter, hoc est non eodem ordine, non oportet quod sint transmutabilia ad invicem, nec quod unum eorum agat ad aliud repatiendo ab ipso. Sic autem est in proposito de materia corruptibilium. Quare etc. ».

La difesa di questa tesi assume in Odone un tratto certamente peculiare, dal momento che egli applica al cielo, in maniera coerente, il proprio originale modo di intendere il rapporto tra materia e quantità, presentandole come intrinsecamente legate l'una all'altra. Odone osserva che il cielo, essendo un tutto quantificato e diviso in una molteplicità di parti tra loro ordinate, le quali occupano posizioni diverse e producono differenze reali nell'intero del tutto, non potrà che essere una realtà dotata di materia. Come abbiamo già visto in precedenza, secondo Odone la quantità indeterminata si identifica con la divisione stessa della materia in parti, mentre la quantità determinata non sarebbe altro che l'ordine e la posizione che tali parti vengono ad assumere con l'avvento dell'estensione in atto⁹⁷. In virtù di questa tesi, egli puntualizza che il cielo, proprio perché realmente diviso in parti, non potrà possedere la sola quantità determinata, come pensava Aureolo, ma anche la quantità indeterminata, senza la quale la divisione stessa in parti realmente e localmente distinte non potrebbe verificarsi⁹⁸.

A questo tipo di argomenti, Odone ne aggiunge altri due: il primo, simile ad altri già proposti da Egidio Romano e Francesco della Marca, riguarda il fatto che il cielo possieda delle qualità che sono tipiche della materia o che implicano necessariamente la presenza di materia⁹⁹; l'altro argomento ha invece a che fare con la *ratio motus et mutationis*: secondo quanto lo stesso Aristotele avrebbe detto, tutto ciò che è in potenza alla generazione e alla corruzione possiede la materia, giacché la materia è il principio per cui qualcosa può essere o non essere. Ora, secondo Odone bisogna ammettere che il cielo può non essere, che è stato generato e che viene dal medesimo principio informale da cui è stato tratto tutto il resto, come recita la dottrina teologica. Il cielo va dunque considerato, di per sé, come generabile e corruttibile¹⁰⁰.

Tali premesse conducono chiaramente alla tesi secondo cui la materia dei cieli non potrà che essere della medesima natura di quella che si riscontra nei corpi inferiori. Forse proprio per l'evidenza di

97. Cfr. GIRALDUS ODONIS, *In II Sent.*, d. 14, q. 1, V, f. 53va-b.

98. *Ibidem*: « Quantitas indeterminata nihil aliud est quam partes materiae, sed quantitas determinata est habere partes sic vel talis naturae. Sed certum est quod celum habet partes sic vel sic dispositas; igitur habet istas duas quantitas ».

99. Cfr. Ivi, f. 53vb.

100. Cfr. *Ibidem*.

cui ai suoi occhi godeva tale implicazione, nella questione 2 della distinzione 14 Odone si concentra piuttosto sul dibattito teologico-esegetico, analizzando con cura le diverse posizioni in gioco, senza trascurare il monito che Aureolo faceva proprio citando Agostino, ossia quello di evitare di proporre ingenue esegesi letterali dei passi biblici, che avrebbero provocato la derisione, più che il rispetto, per quanto è scritto nella Bibbia¹⁰¹.

Ponderate tali istanze, Odone propone una prospettiva analoga a quella già di Egidio Romano, del giovane Scoto e di Francesco della Marca, spiegando che non vi è contraddizione nel sostenere che la materia dei cieli e quella dei corpi inferiori sono della stessa natura, se si considera la materia in se stessa, mentre non lo sono, se si considera la materia in quanto attuata ora dalle forme dei corpi celesti, ora da quelle forme dei corpi corruttibili¹⁰². Assunta questa posizione, Odone puntualizza che ad ogni corpo, per il semplice fatto di essere corpo, ripugna l'essere senza materia¹⁰³ e che Dio, se volesse fare della terra il cielo e del cielo la terra, potrebbe farlo senza impedimenti. Oltre a costituirsi come espressione possibile della sua onnipotenza, ciò sarebbe anche coerente con il fatto che Dio ha in effetti tratto ogni cosa da una medesima materia prima informe¹⁰⁴.

9.6.3. *L'esposizione della dottrina più ragionevole: Guglielmo di Ockham e Walter Chatton*

Le posizioni di Guglielmo di Ockham e di Walter Chatton sulla materia celeste sono accomunate da una convinzione comune: sulla scia di Scoto, essi affermano che è la Scrittura a darci la certezza della costituzione materiale del cielo e che a livello filosofico non sembra possibile raggiungere una conclusione apodittica. Riconosciuto questo, Ockham e Chatton si allontanano però da Scoto, in quanto essi ritengono comunque la tesi dell'omogeneità di materia per tutti

101. Cfr. Ivi, d. 14, q. 2, ff. 54ra-b.

102. Ivi, f. 54va: « Ad argumentum principale dico quod materia potest sumi sub ratione corruptibilitatis et incorruptibilitatis et sic materia sumpta non est eiusdem rationis; vel potest sumi per se sine aliqua ratione et sic in omnibus est eadem, non alterius et alterius et alterius rationis, etc. ».

103. *Ibidem*: « Corpus, in quantum corpus est de genere substantiae, repugnat esse sine materia ».

104. *Ibidem*: « Deus posset si vellet de terra facere celum et de celo facere terram, sicut enim de prima materia fecit celum et terram, sic potuit de quacumque ».

i corpi come *la migliore* a livello filosofico¹⁰⁵. Inoltre, se Aureolo e Bassolis reputavano la tesi dell'immaterialità del cielo coerente con l'applicazione del principio di economia alla questione della natura del cielo, Ockham e Bassolis, capovolgendo tale giudizio, ritengono che sia la tesi secondo cui il mondo celeste e quello sublunare possiedono una materia della medesima natura a rispettare al meglio tale principio¹⁰⁶.

Sia Ockham, sia Chatton osservano che né l'incorruttibilità, né la nobiltà del cielo implicano necessariamente che esso sia immateriale, oppure che sia dotato di una materia diversa da quella dei corpi inferiori. Ancora una volta, il riferimento all'anima intellettuale si rivela cruciale: dato che l'anima intellettuale è certamente più nobile delle forme celesti ed informa la materia propria dei corpi inferiori, la materia celeste non può risultare di per sé più nobile di quella dei corpi generabili¹⁰⁷. Quanto all'incorruttibilità, Ockham offre una precisazione molto simile a quella che abbiamo già incontrato in Francesco della Marca: anche i corpi corruttibili sono costituiti da principi incorruttibili. Infatti, né la materia, né la forma dei corpi sublunari si genera o si corrompe. Perciò, l'incorruttibilità delle forme non può fungere da criterio per distinguere la materia del cielo da quella degli altri corpi¹⁰⁸.

Come Ockham, anche Walter Chatton ritiene che per giustificare la maggiore nobiltà del cielo rispetto a quella dei corpi sub-

105. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in secundum Sententiarum (Reportatio)* (= *Rep. II Sent.*), in G. Gál, R. Wood (edd.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1981, q. 18, pp. 399,15–18;: « In caelo est materia. Et hoc pono propter dicta Sanctorum et doctorum, qui dicitur quod Deus creavit in principio materiam ex qua formabat corpora caelestia et alia »; Ivi, 400,9–12: « Dico quod in caelestibus et in istis inferioribus est materia eiusdem rationis omnino, licet haec pars non possit demonstrari sicut nec alia. Tamen potest persuaderi ». Cfr. anche GALTERIUS DE CHATTON, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, n. 6, p. 290.

106. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Rep. II Sent.*, q. 18, p. 404,4–6. Sull'economicità della tesi dell'immaterialità del cielo per Pietro Aureolo e Giovanni Bassolis, cfr. *Supra*, pp. 297–300.

107. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Rep. II Sent.*, q. 18, p. 400,13–19.

108. Ivi, pp. 400,20–401,4. Per istituire un parallelo con i testi di Francesco della Marca, rimandiamo alle citazioni testuali contenute nella trattazione sopra svolta: cfr. *Supra*, pp. 310–311. Al di là della profonda assonanza tra gli argomenti, è molto difficile stabilire i termini esatti di un'eventuale interdipendenza tra questi due insegnamenti, dal momento che anche la *reportatio* sul secondo libro delle *Sentenze* di Ockham dovrebbe risalire alla fine della seconda decade del XIV secolo anni, come quella di Francesco della Marca.

lunari risulti sufficiente mettere in luce la maggiore nobiltà della sua forma, mentre per salvarne l'incorruttibilità basta riconoscere l'impossibilità che un qualsiasi agente naturale possa provocarne la corruzione¹⁰⁹.

Coerentemente con questi argomenti, per Ockham e Chatton l'incorruttibilità del cielo dipende da una precisa disposizione divina, piuttosto che da un qualche carattere intrinseco alla sua natura. Infatti, in virtù della sua onnipotenza, Dio potrebbe indurre nei cieli una forma corruttibile, senza che ciò implichi contraddizione¹¹⁰.

9.7. Considerazioni conclusive

Come nel caso degli altri dibattiti che abbiamo ricostruito nei capitoli precedenti, anche in quello concernente la materia celeste i maestri francescani dei primi decenni del XIV secolo hanno dato vita ad una pluralità di posizioni, articolate secondo comunanze di vedute e contrapposizioni del tutto peculiari, non banalmente riducibili a quelle che abbiamo visto formarsi nelle discussioni circa la natura della materia, l'ilemorfismo universale e l'individuazione.

A partire dal lavoro di Nokter Schneider, ci si è chiesti se l'indicazione di una comune radice materiale per il cielo e per il mondo sublunare non abbia costituito un primo concreto passo verso il superamento del paradigma cosmologico aristotelico, per cui la distinzione qualitativa tra il mondo celeste e quello sublunare risultava un momento ineludibile¹¹¹. In uno studio del 2006, Mark Takkar ha però voluto ridimensionare la carica innovativa che Schneider attribuiva a questa tesi: lo stesso Francesco della Marca non avrebbe affatto posto le basi per un superamento della divisione tipicamente aristotelica tra fisica celeste e fisica sublunare; come tutti gli altri mae-

109. Cfr. GALTERIUS DE CHATTON, *In II Sent.*, d. 12, q. 2, dubium 2, nn. 13-14, pp. 291-292.

110. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Rep. II Sent.*, q. 18, pp. 403,21-404,3: « Posito igitur quod Deus in materiam caeli induceret formam ignis, sicut est possibile quia non includit contradictionem, si aqua tunc esset approximata est esset maioris virtutis in agendo quam ignis, corrumperet formam ignis et induceret formam aquae in materia quae primo erat sub forma caeli. Et ideo materia caeli simpliciter est in potentia passiva ad multas formas quas potest agens creatum producere ».

111. Cfr. SCHENIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, pp. 337-341.

stri coevi, anch'egli avrebbe concepito senza incertezze l'universo come radicalmente diviso in due mondi, limitando la loro comunanza alla sola potenzialità *nuda* della materia¹¹². Dopo questo intervento di Takkar, Christopher Schabel, che in un primo momento aveva seguito la lettura di Schneider, ha rivisto la propria voce su Francesco della Marca presso la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ammettendo che la posizione espressa da Francesco è meno radicale di quanto Schneider pensasse¹¹³. Tiziana Suarez-Nani invece, pur ritenendo utili le puntualizzazioni di Takkar, ha preferito ribadire che la difesa dell'omogeneità di materia per tutti i corpi, per come Francesco della Marca l'ha proposta, possiede un innegabile potenziale innovativo, che meriterebbe di essere approfondito attraverso un'analisi più precisa della sua influenza sulle generazioni successive di pensatori, non solo francescani¹¹⁴.

Si dovrebbe anche osservare la forte analogia tra le affermazioni di Takkar su Francesco della Marca e quanto già Edward Grant aveva scritto in merito ad Egidio Romano: nemmeno in quel caso l'affermazione dell'identità di natura tra materia celeste e materia sublunare spingeva a mettere in discussione il paradigma aristotelico, secondo cui il cielo e il mondo inferiore rappresentano due mondi qualitativamente distinti¹¹⁵.

A noi sembra che vada certamente condiviso il monito di questi studiosi ad evitare di guardare alla tesi dell'unicità di materia per tutti i corpi come ad una "fuga in avanti", quale diretta anticipazione della concezione copernicano-galileiana dell'universo. Riconosciuto questo, non si può però nemmeno minimizzare il fatto che sia proprio a cavallo tra il XIII e il XIV secolo che sono stati elaborati gli elementi fondamentali per lo sviluppo di un dibattito cosmologico sconosciuto ai secoli precedenti, dibattito che manterrà, come ha mostrato lo stesso Grant, una fisionomia di posizioni pressoché immutata fino

112. M. TAKKAR, *Francis of Marchia on the Heavens*, « Vivarium » 44 (2006), pp. 21–40.

113. SCHABEL, *Francis of Marchia*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/francis-marchia/> (data di accesso: 23/08/2018).

114. SUAREZ-NANI, *La matière et l'esprit*, p. 43, nota 111: « Si la critique de M. Takkar relativise à juste titre certains jugements portés sur la doctrine de François, elle ne parvient toutefois pas à entamer de manière décisive la signification et la portée que la thèse de l'homogénéité de la matière céleste et terrestre pouvait revêtir dans le contexte des années '20 du XIV^e siècle. Cela dit, une évaluation correcte de l'impact de cette doctrine ne sera possible que lorsque sa réception sera mieux connue ».

115. GRANT, *Planet, Stars and Orbs*, pp. 268–269.

al XVII secolo e che costituirà il *background* fondamentale di cui lo stesso Galilei si nutrirà. Va poi ricordato che Galilei ha posto fine a tali discussioni non proponendo una nuova teoria, ma fornendo una prova *sperimentale* del fondamentale isomorfismo tra le diverse entità che compongono l'universo fisico¹¹⁶.

Ci sembra anche importante non perdere di vista, come osserva Tiziana Suarez-Nani, il potenziale innovativo del dibattito fisico che si è generato all'inizio del XIV secolo. Le analisi che abbiamo svolto ci mostrano facilmente come il dibattito sulla materia celeste abbia alimentato nei posteri l'esigenza di un serio approfondimento della relazione tra materia e quantità¹¹⁷. Inoltre, non si può minimizzare la presenza in questo dibattito di due chiari "strappi" alla dottrina schiettamente aristotelica dell'universo fisico. In primo luogo, bisogna riconoscere che è proprio nell'ambito della discussione circa la presenza o meno di materia nel cielo che Egidio Romano prima, Gonsalvo di Spagna e Francesco della Marca poi si sono opposti alla dottrina, tipicamente aristotelica, secondo cui la materia è il principio intrinseco di generabilità e corruttibilità delle sostanze. In secondo luogo, le posizioni di autori come Duns Scoto, Francesco della Marca, Guglielmo di Ockham, Walter Chatton e Gerardo Odone hanno spinto, ciascuno a suo modo, verso una sorta di "avvicinamento" del cielo alla terra, erodendo insomma l'idea che il cielo possedesse la differenza/superiorità ontologica che Aristotele ed Averroè gli avevano attribuito. Se Duns Scoto sottolineava che fosse la Scrittura la principale responsabile di tale erosione, Francesco della Marca si sforzava invece di rimanere su un piano puramente razionale, operando una relativizzazione della specificità del cielo *a livello schiettamente filosofico*: pur utilizzando anche elementi già messi in luce da Egidio Romano e Gonsalvo di Spagna, Francesco della Marca ha certamente assunto, in maniera peculiare, un'immagine del cosmo in cui il cielo risulta meno nobile non solo delle sostanze che possiedono intelligenza, ma anche delle sostanze viventi che popolano la terra. Il possesso di un'anima mortale rende il vivente capace di un'autonomia nell'operare di cui i corpi celesti, pur indeffettibili, sono però del tutto privi. La vita stessa, insomma, con il suo dinamismo di generazione e corruzione, si costituisce come un

116. Ivi, pp. 268–270.

117. Si veda, al riguardo, quanto abbiamo già osservato al termine del capitolo quinto. Cfr. *Supra*, p. 163.

modo d'essere superiore a quello che il corpo celeste, pur dall'alto della sua incorruttibilità, possiede.

Suscita un indubbio interesse storico l'atteggiamento in forza del quale questi autori hanno messo a tema la relazione tra le dottrine schiettamente cosmologiche e quanto la Scrittura e la tradizione teologica sembravano dire della natura e dell'origine del cielo. Emerge dunque, già tra questi autori del XIV secolo, la consapevolezza di una pluralità di possibili intrecci tra l'interpretazione del testo biblico e la difesa di questa o quella dottrina filosofica, nel quadro di un confronto certamente franco e schietto tra i diversi autori, ma pur sempre sereno, senza lancio di anatemi.

Un tale clima appare davvero molto diverso da quello che farà da contorno, trecento anni dopo, al dibattito intorno al copernicanesimo, che ha avuto come protagonista la figura e le tesi scientifiche di Galileo Galilei¹¹⁸ e i cui strascichi, nel modo di rappresentare la relazione tra la speculazione fisico-filosofica e l'interpretazione della Scrittura, non smettono ancora di esercitare su di noi la loro influenza.

118. Si vedano al riguardo, R. FABRIS, *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Pontifica Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 1986; R. MARTÍNEZ, *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, « Acta Philosophica » 3 (1994), pp. 45-74.

Conclusioni

Che cos'è, dunque, la materia per i maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo? Fondamento ingenerabile e incorruttibile del divenire, parte essenziale dell'individuo, soggetto ultimo di ogni ricettività, principio e causa della sostanza: una realtà segnata da tali caratteri non poteva che risultare un'entità *positiva*.

La convergenza unanime intorno a questa idea non ha impedito loro di generare un intenso dibattito intorno alla natura di tale positività. Protagoniste di tale dibattito sono state due fondamentali immagini della materia. La prima è quella di chi l'ha concepita come fondamento « solido », stabile, in atto, e per questo capace di fungere da soggetto delle diverse forme divenienti. Nello sviluppo di questa prima immagine della materia, l'incidenza dell'insegnamento di Duns Scoto è stata cruciale. Non si può certamente misconoscere il fatto che prima di Scoto diversi autori francescani — da Giovanni Peckham a Pietro di Giovanni Olivi, da Riccardo di Mediavilla a Guglielmo di Ware — avessero già dato un significativo impulso alle tesi dell'attualità della materia e della sua intrinseca divisibilità; inoltre, essi avevano già articolato, in maniera raffinata, l'idea che Dio potrebbe, senza contraddizione, far sussistere la materia senza forma. Eppure, è innegabile che ad essersi imposte all'attenzione di tanti maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo siano state le innovazioni concettuali introdotte da Duns Scoto per rendere ragione della peculiare positività della materia. Ci riferiamo, in particolare, al “combinato” teorico di due distinzioni fondamentali, ossia quella tra potenza oggettiva e soggettiva e quella tra atto formale e atto “entitativo”, come chiamerà Antonio Andrea l'atto che ogni cosa, compresa la materia, possiede per il fatto stesso di esistere fuori dalla propria causa.

L'altra immagine fondamentale è quella trasmessa da Pietro Aureolo: se Scoto ha rafforzato l'idea che la materia fosse il fondamento “solido” del divenire, Aureolo ne ha invece rivitalizzato la rappresentazione plastica e proteiforme, segnata dall'indeterminatezza, dalla potenzialità e dalla capacità di contenere in sé, in maniera germinale,

tutte le diverse entità che possono venire alla luce attraverso di lei. La trasmissione di questa concezione della materia non poteva che portare Aureolo a criticare vivacemente la distinzione scotista tra potenza oggettiva e soggettiva, come pure a rifiutarsi di riconoscere alla materia un qualunque atto che non le provenga dalla forma.

Fuori da queste due visioni alternative, si è collocata, con una certa originalità, la posizione di Francesco della Marca. Egli ha cercato di leggere la relazione tra plasticità e stabilità della materia in virtù della coppia concettuale *simpliciter/secundum quid*, riconoscendo in tal modo che la materia, *simpliciter*, si costituisce come ente in potenza; *secundum quid*, però, essa può essere considerata un ente in atto, grazie alla specifica identità che essa possiede nell'universo e all'ingenerabilità e all'incorruttibilità che la caratterizzano. L'attribuzione alla materia di quest'attualità *sui generis* ha portato Francesco ad un esito per certi versi paradossale: da un lato, insieme ad Aureolo, il maestro marchigiano è stato uno dei pochi promotori, nell'interno dell'ambiente francescano, dell'idea che la materia sia, in sé, un'entità puramente potenziale; dall'altro lato, però, egli ha sottolineato con particolare chiarezza il ruolo stabilizzatore della materia all'interno della sostanza. Non sorprende allora che sia stato proprio lui ad indicare, con inedita fermezza, la forma, piuttosto che la materia, quale principio di corruttibilità della sostanza, rovesciando in tal modo uno dei più basilari assunti del paradigma aristotelico del suo tempo.

La messa a fuoco della positività ontologica della materia ha spinto con decisione i maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo a ritenere che essa fosse divisibile per se stessa, a prescindere dall'apporto della quantità. In maniera sempre più pressante, essi hanno quindi avvertito l'esigenza di approfondire il rapporto tra materia e dimensioni, attribuendo a tale questione un'indubbia centralità, destinata a segnare ancora a lungo i dibattiti di filosofia naturale in Europa.

Se tanto Aureolo, quanto gli autori più vicini a Scoto hanno generalmente ritenuto che la divisione interna alla materia fosse qualcosa di diverso dall'estensione propriamente detta, Guglielmo di Ockham ha invece promosso un'immagine esplicitamente *corpuscolare*, fondata sull'identità di materia ed estensione. Sebbene vada certamente evitato l'errore di vedere anacronisticamente in questa tesi ockhamista un'anticipazione della concezione schiettamente moderna di materia, non si può però negare — come osserva in maniera suggestiva Pasnau — che sarà proprio *questa* la strada intrapresa nel XVII

secolo: « la materia diventerà corpo e il corpo l'oggetto della scienza naturale »¹¹⁹. Anche laddove non si è giunti ad una concezione apertamente corpuscolare come quella ockhamista, il dibattito francescano che abbiamo descritto ha comunque contribuito a fornire della materia un'immagine ad un tempo consistente, parcellizzata e "pluralista", come testimonia l'interessante corpo di *Questioni sulla Fisica di Aristotele* redatte da Francesc Marbres alla fine degli anni '20 del XIV secolo, che ha conosciuto ben nove edizioni a stampa tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento.

Oltre all'indicazione di che cosa la materia *sia*, è apparsa oggetto di un significativo dibattito anche la determinazione di quali siano *le realtà* dotate di materia. Come è noto, nel corso del XIII secolo l'adozione dell'ilemorfismo universale si costituiva come una sorta di tratto distintivo per gli autori francescani; a partire da Guglielmo di Ware e dallo Scoto più maturo, ha cominciato ad imporsi, anche tra i Minori, la tesi dell'immaterialità delle sostanze spirituali. Ciò non ha però reso marginale la discussione sulla presenza o meno di materia nelle sostanze spirituali, come si era per troppo tempo creduto. Non solo, come abbiamo mostrato, la questione ha continuato a venire posta e discussa con impegno, ma ha anche continuato a trovare difensori di rilievo, quali Pietro Aureolo e Pietro di Aquila.

Il fatto che anche i maestri francescani, in maniera maggioritaria, ritenessero le sostanze spirituali prive di materia li spingeva a cercare su un altro piano la radice della loro finitezza e della loro perfettibilità. Dato che l'essenza di tali sostanze, per quanto immateriale, non si identifica con le loro operazioni, ciò significa che esse risultano principalmente dei *soggetti spirituali*. Sarà dunque intorno alla composizione tra soggetto e accidente che si genererà un nuovo tipo di consenso tra i maestri francescani sull'argomento, capace di mettere d'accordo Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, Alessandro di Alesandria e Ugo di Novocastro, Francesco della Marca, Francesco di Meyronnes e Gerardo Odone.

Il dibattito sull'ilemorfismo delle sostanze spirituali lascia così un segno, destinato a superare i confini dell'epoca tardo-medievale: anche grazie a questi autori, la nozione di *soggetto* può ormai apparire come la categoria filosofica più adatta ad esprimere la peculiare condizione dello spirito, teso tra l'altissima nobiltà della propria natura e la finitezza e perfettibilità espressa nelle sue attività.

119. Cfr. PASNAU, *Metaphysical Themes*, p. 76.

Se la materia si configura senza dubbio come componente essenziale dei corpi generabili e se le sostanze intellettive tendono a venire ormai concepite in modo sempre più persuasivo come immateriali, ben più aperta è apparsa invece la discussione circa il possesso di materia da parte del cielo. Secondo un'esplicita ammissione di Duns Scoto, gli argomenti filosofici a favore dell'immaterialità del cielo apparivano solidi e ben costruiti. Non ci stupisce allora che diversi autori francescani, come Pietro Aureolo, Giovanni di Basso-lis e Francesco di Meyronnes, abbiano ritenuto che i cieli fossero immateriali.

Tra coloro che, invece, hanno difeso la materialità del cielo, alcuni, come Alessandro di Alessandria e Pietro di Aquila, ritenevano la materia celeste di natura diversa da quella degli enti sublunari; altri, come Ugo di Novocastro, Francesco della Marca e Gerardo Odone, hanno spinto nella direzione opposta, considerando la materia presente nei cieli della medesima natura di quella che compone le sostanze corruttibili.

A rendere ancora più complesso questo quadro, vi era anche l'indicazione, da parte di Duns Scoto, di un insanabile disaccordo tra la fede, che avrebbe spinto ad adottare la tesi della materialità del cielo, e le opinioni dei filosofi, che muovevano invece in maniera convincente nella direzione opposta. Questa opinione scotiana ha portato autori come Pietro Aureolo e Gerardo Odone a mettere a tema anche la relazione tra le dottrine cosmologiche e le corrispondenti asserzioni derivanti dalla Scrittura e dalla tradizione teologica. Non vi è dubbio che, conoscendo le circostanze intorno alle quali si è scatenato, all'inizio del XVII secolo, il caso Galilei, non può che colpire la serenità con cui tali autori si sono confrontati, anche dialetticamente, sugli intrecci tra l'interpretazione del testo biblico e la possibilità di difendere questa o quella dottrina cosmologica.

L'indagine che abbiamo condotto ci ha anche messo di fronte al consolidamento, tra i maestri francescani, di un atteggiamento compiutamente filosofico, in forza del quale approssicare la questione della natura della materia e del suo ruolo nel cosmo. Anche in questo caso, ci è sembrato determinante il contributo di Duns Scoto: è stato Scoto, in effetti, a rimarcare la necessità di prendere in considerazione la via tracciata da Aristotele, in modo ben più deciso di quanto non avessero fatto i maestri francescani del passato. E se Scoto spingeva a superare le reticenze su Aristotele, Pietro Aureolo e molti altri maestri francescani di questo periodo hanno spinto a

superare le reticenze che lo stesso Scoto ancora esibiva nei confronti di Averroè. Tra gli anni Dieci e Venti, è così maturata la tendenza a considerare quella del Commentatore arabo come un'autorità su cui potersi proficuamente appoggiare. E ciò è valso non solo nell'ambito fisico-metafisico, a proposito della natura della materia e del suo rapporto con le dimensioni, ma anche in quello cosmologico — a proposito della materia dei cieli — e addirittura in quello psicologico-noetico, che solo qualche decennio prima Bonaventura da Bagnoregio stigmatizzava come pericolosa fonte di errori.

L'enfasi posta sulla positività della materia sembra però portare inesorabilmente con sé anche la seguente domanda: se essa si costituisce come un'entità dotata di un suo proprio atto, che ne sarà allora dell'unità, della centralità, della pienezza ontologica rappresentata dall'individuo? Appare innegabile che per gli autori che abbiamo incontrato è l'individuo sostanziale ciò che possiede in senso più proprio l'essere, non la materia, né la forma. Ci si può chiedere dunque se sia possibile difendere l'assolutezza e la relativa autonomia di una parte, senza indebolire l'idea della perfetta consistenza ontologica del tutto. Pietro Aureolo, lo abbiamo visto, non mancava di denunciare questo rischio, di fronte al consolidarsi di una concezione che identificava la positività della materia con la sua attualità. I filosofi tomisti, dal loro canto, non mancheranno di rimproverare agli « scotisti » di ogni tempo di attentare all'unità e alla consistenza dell'individuo che pure vogliono così strenuamente difendere, nel momento in cui attribuiscono alla materia un certo atto¹²⁰.

Secondo gli autori che hanno sostenuto la tesi dell'attualità della materia, tale riconoscimento non indebolisce affatto l'unità e la consistenza dell'individuo, ma al contrario la esalta: la composizione individuale, infatti, in quanto unione *ex aliquo et aliquo*, rivela la propria capacità di fare incontrare, unire e ordinare livelli diversi di

120. L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'Être*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947², pp. 197–198 : « D'ailleurs la matière, pure puissance, ne se rapporte pas d'elle-même au principe de l'être: elle ne peut le faire que par sa référence à la forme substantielle, car tout ce qui existe, doit être quidditativement déterminé. À tout point de vue, l'unité de l'individu est établie solidement sur la cohésion interne de sa structure ». Cfr. anche G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1949³, pp. 636–644 et 690–696; C.A. HART, *Thomistic Metaphysics. An Inquiry into the Act of Existing*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1959, pp. 132–133; C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*, in *Id.*, *Opere Complete*, vol. 4, a cura di M. Lattanzio, EDIVI, Segni (RM) 2005, pp. III–II7.

positività, che rendono l'attualità di un qualsiasi individuo composto più ricca di quella posseduta dalle sue parti.

Ai loro occhi, se vi è una tesi che tende a sminuire la ricchezza e la centralità dell'individuo è piuttosto l'indicazione della materia quale principio di individuazione. Per Duns Scoto e per chi ha seguito la sua lezione, una tale tesi legherebbe la condivisione di una medesima natura da parte di più individui ad un'imperfezione della specie stessa. Scoto intende invece dare valore ontologico sia alla natura di appartenenza, sia alla dimensione schiettamente singolare, senza metterle in contrapposizione: secondo la sua prospettiva, l'individuazione è provocata dalla presenza nell'individuo di una precisa differenza ontologica, che si aggiunge positivamente al livello imperfetto di attualità rappresentato dalla natura comune.

Se gli scotisti hanno cercato di riproporre il tema dell'individuazione su nuove basi, autori come Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham hanno ritenuto che la ricerca stessa del principio di individuazione fosse un falso problema, dipendente dalla riproposizione di una concezione « platonica », che tende a considerare l'individuo in funzione della specie. Costoro hanno quindi messo in primo piano la singolarità, quale *esclusiva* condizione ontologica di ciò che esiste.

Tra la posizione degli scotisti e quella di Aureolo e Ockham, abbiamo però visto sorgere anche una terza opzione: un gruppo nutrito di autori ha sviluppato la tesi secondo cui sono i principi dell'essere a costituirsi come principi di individuazione. Secondo tale prospettiva, l'ente viene individuato dall'azione sinergica di questa materia, questa forma e questo agente, nel momento stesso in cui lo producono in maniera effettiva.

Così, anche tra le maglie del dibattito sull'individuazione, è stata messa in risalto la capacità *causale* della materia: non è senza di lei, infatti, che ogni sostanza composta è ed è proprio *questo* individuo, qui, ora, dotato della propria irriducibile identità.

Bibliografia

Autori antichi e medievali

AEGIDIUS ROMANUS:

Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis, Padua 1493.

In II Sent. = *In secundum librum Sententiarum Quaestiones*, 2 voll., Venetiis 1581.

Super libros de anima, De materia celi, De intellectu possibili, De gradibus formarum, Venetiis 1500.

ALBERTUS MAGNUS:

De anima, in C. Stroick (ed.), *Opera Omnia*, 7/I, Aschendorff, Münster i. W. 1968.

De caelo et mundo, in P. Hossfeld (ed.), *Opera omnia*, 5/I, Aschendorff, Münster i. W. 1971.

De causis et processu universitatis a prima causa, in W. Fauser (ed.), *Opera Omnia*, 17/II, Aschendorff, Münster i. W. 1993.

De generatione et corruptione, in P. Hossfeld (ed.), *Opera Omnia*, 5/II, Aschendorff, Münster i. W. 1980, pp. 107–219.

Super III Sententiarum, in A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, t. 28, Vivès, Paris 1894.

Metaphysica, in B. Geyer (ed.), *Opera Omnia*, 16/I–II, Aschendorff, Münster i. W. 1960–1964.

Physica, in P. Hossfeld (ed.), *Opera Omnia*, 4/I–II, Aschendorff, Münster i. W. 1987–1993.

Summa de creaturis (De IV coaequaevis), in A. Borgnet (ed.), *Opera Omnia*, t. 34, Vivès, Paris 1895.

Super Porphyrium de V uniuersalibus, in M.S. Noya (ed.), *Opera Omnia*, 1/IA, Aschendorff, Münster i. W. 2004.

ALEXANDER DE ALEXANDRIA:

[Alexander de Ales], In *Duodecim Aristotelis Metaphysicae Libros Dilucidissima Expositio*, Venetiis 1572.

ALEXANDER DE HALES (*alias* SUMMA HALENSIS):

Summa Theologica. Liber Primus, PP. Collegi S. Bonaventurae (edd.), Typographia Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924.

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS:

De Consolatione Philosophiae/Opuscula Theologica, C. Moreschini (ed.), Saur, München–Leipzig 2000.

ANTONIUS ANDREAE:

Expositio litteralis in Metaphysicam, in L. Wadding (ed.), *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 6, Vivès, Paris 1892.

In quatuor Sententiarum libros Opus, Venetiis 1578 (dub.).

Quaest. Met. = Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis, Venetiis 1523.

Quaest. tr. princ. = Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium, in *Contenta in Volumine per eximium Artium et Medicine Oratorem dominum Hieronymum de Nuciarellis Romanum...*, Venezia 1517, ff. 36r–57r.

ARISTOTELES:

Opera Omnia, ex recensione I. Bekker, Academia Regia Borussica, Remer, Berlin 1831–1836.

Fisica, traduzione italiana a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2007.

Metafisica, traduzione italiana di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

ARISTOTELES LATINUS:

Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, G. Vuillemeine–Diem (ed.), t. XXV, 3.2, Brill, Leiden–New York–Köln 1995.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS:

Conf. = Confessionum libri XIII, L. Verheijen (ed.), Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27).

- De Gen. ad litt.* = *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, I. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, pp. 1-456 (CSEL 28/III,1).
- De Genesi ad litteram imperfectus liber*, I. Zycha (ed.), Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, pp. 457-503 (CSEL 28/III,1).
- De Genesi contra Manichaeos*, D. Weber (ed.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1998 (CSEL 91).
- De Trinitate Libri XV (Libri I-XII)*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50).

AVERROES:

- Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 14 voll., Venetiis 1562-1574.
- In de an.* = *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros*, F. Stuart Crawford (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass.) 1953.

AVICENNA:

- Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, 2 voll., S. Van Riet (ed.), Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1977-1980.
- Liber Primus Naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, S. Van Riet (ed.), Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve, Leiden 1992.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO:

- In II Sent.* = *In secundum librum Sententiarum* in PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (FI) 1885.
- In III Sent.* = *In tertium librum Sententiarum* in PP. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (FI) 1887.

FRANCESC MARBRES (*alias* JOHANNES CANONICUS):

- Quaest. Phys.* = *Quaestiones super VIII libros Physicorum Aristotelis perutiles*, Venetiis 1520.

FRANCISCUS DE MARCHIA:

- Rep. A II Sent.* = *Reportatio A in II Sententiarum*, qq. 13-27, in T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. J. Etzkorn (edd.), *Francisci de Marchia Opera Phi-*

losophica et Theologica, II,2, Leuven University Press, Leuven 2010; *Reportatio A in II Sententiarum*, qq. 28–49, in *Francisci de Marchia Opera Philosophica et Theologica*, II,3, T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, G.J. Etzkorn (edd.), Leuven University Press, Leuven 2012.

Quaest. Met. = *Quaestiones super Metaphysicam*, N. Mariani (ed.), Edizioni del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2012.

FRANCISCUS DE MAYRONIS:

Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis, in *Contenta in Volumine per eximium Artium et Medicine Oratorem dominum Hieronymum de Nuciarellis Romanum*. . . , Venetiis 1517, 57va–66va.

In Libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium, Declarationes, De Univocatione, Venetiis 1520 [rist. anast. Minerva, Farnkfurt am Main 1966].

GALTERIUS DE CHATTON:

Rep. I Sent. = *Reportatio super Sententias. Liber I*. vol. 1: *Distinctiones 1–9*; vol. 2: *Distinctiones 10–48*, J.C. Wey, G.J. Etzkorn (edd.), Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 2002.

Rep. II Sent. = *Reportatio super Sententias. Liber II*, J.C. Wey, G.J. Etzkorn (edd.), Pontifical Institut of Medieval Studies, Toronto 2004.

GIRALDUS ODONIS:

Opera Philosophica, I: Logica, L.M. De Rijk (ed.), Brill, Leiden–New York–Köln 1997.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS:

Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, M. De Wulf, A. Pelzer (edd.), Institut Supérieur de Philosophie – Picard, Louvain–Paris 1904.

Les Quodlibet Cinq, Six et Sept de Godefroid de Fontaines, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1914.

Les Quodlibets VIII, IX et X de Godefroid de Fontaines, J. Hoffmans (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924.

GONSALVUS HISPANUS:

Quaestiones Disputatae et de Quodlibet. Ad fidem codicum mss. editae cum introductione historico-critica, L. Amorós (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1935.

GREGORIUS ARIMINENSIS:

Lectura super primum et secundum Sententiarum, t. 5, A.D. Trapp (ed.), De Gruyter, Berlin-New York 1979.

GUILLELMUS DE ALNWICK:

Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet, A. Ledoux (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1937.

GUILLELMUS DE LA MARE:

Correctorium Fratris Thomae in P. Glorieux (ed.), *Les premières polémiques thomistes: I.— Le Correctorium corruptorii «Quare»*, Le Saulchoir, Kain 1927.

Scriptum in primum librum Sententiarum, H. Kraml (ed.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1989.

Scriptum in Secundum librum Sententiarum, H. Kraml (ed.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995.

GUILLELMUS DE OCKHAM:

Brevis Summa = Brevis Summa Libri Physicorum, in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica* VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, pp. 1–134.

Exp. in Phys. = Expositio in libros Physicorum Aristotelis, in V. Richter, G. Leibold (edd.), *Opera Philosophica* IV, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1985.

Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis, in G. Gál (ed.), *Opera Philosophica* II, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1978.

Ord. = Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). Prologus et Distinctio prima, in G. Gál (ed.), *Opera Theologica* I, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1967; *Distinctiones secunda et tertia*, in S.F. Brown, G. Gál (edd.), *Opera Theologica* II, St. Bonaventure University, St.

- Bonaventure (N.Y.) 1970; *Distinctiones* 4–18 in G.J. Etzkorn (ed.), *Opera Theologica* III, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1977; *Distinctiones* 19–48, in G.J. Etzkorn, F.E. Kelley (edd.), *Opera Theologica* IV, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 2000.
- Quodlibeta septem*, in J.C. Wey (ed.), *Opera Theologica* IX, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1980.
- Rep. II Sent.* = *Quaestiones in secundum Sententiarum (Reportatio)*, G. Gál, R. Wood (edd.), *Opera Theologica* V, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1981.
- Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, in R. Wood, G. Gál, R. Green (edd.), *Opera Theologica* VII, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984.
- Summa Logicae*, in P. Boehner, G. Gál (edd.), *Opera Philosophica* I, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1974.
- Sum. Phil. Nat.* = *Summula Philosophiae Naturalis*, in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica* VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, pp. 135–394.
- Quaest. Phys.* = *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, in S. Brown (ed.), *Opera Philosophica* VI, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, pp. 395–813.
- Tractatus de quantitate*, in C.A. Grassi (ed.), *Opera Theologica* X, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1986, pp. 1–85.

HENRICUS DE GANDAVO:

- Lectura Ordinaria super Sacram Scripturam Henrico Gandavo adscripta*, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XXXVI, Leuven University Press–Brill, Leuven–Leiden 1980.
- Quodlibet* I, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. V, Leuven University Press–Brill, Leuven–Leiden 1979.
- Quodlibet* II, in R. Wielockx (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. VI, Leuven University Press, Leuven 1983.
- Quodlibet* IV, in G.A. Wilson, G.J. Etzkorn (edd.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. VIII, Leuven University Press, Leuven 2011.
- Quodlibet* X, in R. Macken (ed.) *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XIV, Leuven University Press–Brill, Leuven–Leiden 1981.
- Quodlibeta Magisti Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solemnis...*, Parisiis 1518.

Summa = Henry of Ghent's *Summa. The Questions on God's Unity and Simplicity* (Articles 25–30). Latin Text, Introduction, Translation and Notes by R.J. Teske, Peeters, Paris–Leuven–Dudley (MA) 2006; *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XXXV–XL, in G.A. Wilson (ed.), *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XXVIII, Leuven University Press, Leuven 1994.

HENRICUS DE HARCLAY:

Ordinary Questions XV–XXIX, 2 voll., M.G. Henninger (ed.), English Translation by R. Edwards and M. Henninger, Oxford University Press for the British Academy, Oxford–New York 2008.

IOANNES DAMASCENUS:

De duabus in Christo voluntatibus. Transl. Roberti Grossatestae, H. Gravius (ed.), Colonia 1546.

IOANNES DE BASSOLIS:

In secundum Sententiarum Quaestiones Ingeniosissime..., Parisiis 1516.

IOANNES DUNS SCOTUS:

Lectura, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, voll. 16–21, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960–2004.

Not. Met. = *Notabilia super Metaphysicam*, G. Pini (ed.), Brepols, Turnhout 2017 (CCCM 287).

Op. Ox. = *Quaestiones in secundum librum Sententiarum. A distinctione tertia usque ad decimamquartam*, in L. Wadding (ed.), *Opera Omnia*, t. 12, Vivès, Paris 1893.

Ordinatio, in *Commissio Scotistica* (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, voll. 1–14, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950–2013. Traduzioni parziali: F. FIORENTINO, *Il Prologo dell' Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, introduzione, testo, traduzione e commento, Città Nuova, Roma 2016; *Le principe d'individuation*, texte latin en vis-à-vis, introduction, traduction et notes par G. Sondag, 2005² [*Ordinatio*, II, d. 2, pars 1, qq. 1–7]; *Il principio di individuazione*, trad. it. di A. D'angelo, Il Mulino, Bologna 2011.

Quaestiones Quodlibetales in L. Wadding (ed.), *Opera Omnia*, tt. 25–26, Vivès, Paris 1895.

- Quaest. de an.* = *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (edd.), The Catholic University of America Press – The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.)–Washington D.C. 2006 (*Opera Philosophica*, 5).
- Quaest. Met.* = *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 voll., edited by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, R. Wood (edd.), The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1997 (*Opera Philosophica*, 3–4).
- Quaest. Praed.* = *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1999, pp. 247–582.
- Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, in R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, R. Wood (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, St. Bonaventure (N.Y.)–Washington D.C. 2004, pp. 7–254.
- Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge*, R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 1, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.) 1999, pp. 1–245.
- Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*, in R. Andrews, O. Bychkov, S. Ebbesen, G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver (edd.), in *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, St. Bonaventure (N.Y.)–Washington D.C. 2004, pp. 255–566.
- Rep. Par.* = *Reportata Parisiensia*, in L. Wadding (ed.), *Opera Omnia*, tt. 22–24, Vivès, Paris 1894.
- Theoremata*, in M. Dreyer, H. Möhle, G. Krieger (edd.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. 2, The Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, St. Bonaventure (N.Y.)–Washington D.C. 2004, pp. 567–757.

IOANNES PECHAM:

- Quaestiones tractantes de anima*, H. Spettmann (ed.), Aschendorff, Münster 1918.

Quodlibeta Quatuor. Quodlibeta I–III, G. Etzkorn (ed.), Quodlibet IV, F. Delorme, G. Etzkorn (edd.), Collegio S. Bonaventura, Padri Editori di Quaracchi, Grottaferrata 1989.

LANDULPHUS CARACCIOLUS:

In II Sent. = Commentarium in secundum librum Sententiarum, Venetiis, ca. 1480.

MASTRI, B., BELLUTO, B.:

Cursus Philosophicus, Venetiis 1727.

MATHEUS DE AQUASPARTA:

Quaestiones disputatae de anima, A.J. Gondras (ed.), Vrin, Paris 1961.

Questiones disputatae de productione rerum et de providentia, G. Gál (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Al Claras Aquas (Quaracchi) 1956.

NICOLAUS BONETUS:

Metaph. = Habes Nicholai Bonetti viri perspicacissimi quattuor volumina: Metaphysicam videliem Naturalem Phylosophiam, Praedicamenta necnon Theologiam naturalem..., Venetiis 1505, ff. 2r–44v.

Nat. Phil. = Habes Nicholai Bonetti viri perspicacissimi quattuor volumina: Metaphysicam videliem Naturalem Phylosophiam, Praedicamenta necnon Theologiam naturalem..., Venetiis 1505, ff. 45r–76v.

PETRUS AUREOLI:

In I Sent. = Scriptum super primum Sententiarum, Roma 1596; <http://www.peteraureoli.net/editions/electronicscriptum/contents/> (data di accesso: 13/09/2018).

In II Sent. = Commentaria in secundum librum Sententiarum, Roma 1605.

In IV Sent. = Commentaria in quartum librum Sententiarum, Roma 1605.

PETRUS DE AQUILA:

Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magisti Petri Lombardi, C. Paolini (ed.), Levanto 1907.

PETRUS IOANNIS OLIVI:

In II Sent. = *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 3 voll., B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1922–1926.

Quodlibeta Quinque. Ad fidem codicum nunc primum edita cum introductione historico-critica, S. Defraia (ed.), Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2002.

PETRUS HISPANUS:

Tractatus called afterwards "Summulae Logicales", L.M. De Rijk (ed.), Van Gorcum, Assen 1972.

PETRUS LOMBARDUS:

Sententiae in IV Libris distinctae, I. Brady (ed.), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Grottaferrata) 1971.

PLATO LATINUS:

Timaeus a Calcidio translatus Commentarioque instructus, J.H. Waszink (ed.), The Warburg Institute–Brill, London–Leiden 1962.

RICHARDUS DE MEDIAVILLA:

Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae, Brixiae 1591.

Questions Disputées, t. I, Introduction, édition critique et traduction par A. Boureau, Les Belles Lettres, Paris 2012.

ROGERIUS BACON:

Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V–X), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. X, R. Steele, F.M. Delorme (edd.), Clarendon–Milford, Oxford–London 1930.

Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I–IV), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. XI, R. Steele, F.M. Delorme (edd.), Clarendon–Milford, Oxford–London 1932.

ROGERIUS MARSTON:

Quodlibeta quatuor, G. Etzkorn, I. Brady (edd.), Collegio S. Bonaventura, PP. Editori di Quaracchi, Grottaferrata 1994².

SIGERUS DE BRABANTIA:

Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, W. Dunphy (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve 1981.

Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris, A. Maurer (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve 1983.

SYLLABUS PARISIENSIS (1277):

La condamnation parisienne de 1277, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999.

THOMAS DE AQUINO:

Comp. Theol. = *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979, pp. 1–205.

De ente = *De ente et essentia*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 315–381.

De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 1–47.

De subst. sep. = *De substantiis separatis*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 40 D, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969.

Espositio Libri Boetii De Ebdomadibus, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 1992, pp. 231–294.

In I–II Sent. = *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 2 voll., P. Mandonnet (ed.), Lethielleux, Paris 1929.

In libros Aristotelis De caelo et mundo Expositio, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 3, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1886, pp. 1–257.

In Met. = *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, M.R. Cathala, R.M. Spiazzi (edd.), Marietti, Torino–Roma 1971².

QD *De pot.* = *Quaestiones disputatae de potentia*, in P.M. Pession (ed.), Marietti, Taurini–Roma 1965¹⁰, pp. 1–276.

QD *De sp. creat.* = *Quaestio Disputata De spiritualibus creaturis* in J. Cos (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/II, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 2000.

QD *De ver.* = *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22/I–III, Editori di San Tommaso, Roma 1970–1976.

Quodl. = *Quaestiones de quolibet*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 25/I–II, Commissio Leonina–Éditions du Cerf, Roma–Paris 1996.

Quaestiones disputatae de anima, in B. C. Bazán (ed.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/I, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 1996.

S. c. Gent. = *Summa contra Gentiles*, 3 voll., P. Marc, C. Pera, P. Caramello (edd.), Marietti, Torino–Roma 1961.

Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, 2 voll., M.F. Moos (ed.), Lethielleux, Paris 1956.

S. Theol. = *Summa Theologiae*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, tt. 4–12, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1882–1906.

Super Boet. De Trin. = *Super Boetium De Trinitate*, in *Fratrum Praedicatorum* (edd.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 50, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 1992, pp. 1–230.

THOMAS DE SUTTONA:

Quodlibeta, M. Schmaus, M. Gonzalez–Haba (edd.), Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1969.

VITALIS DE FURNO:

Quodlibeta tria, F.M. Delorme (ed.), Antonianum, Roma 1947.

Studi

- ADAMS, M., McCORD, *Ockham on Identity and Distinction*, « Franciscan Studies » 36 (1976), pp. 5-74.
- ALFÉRI, P., *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989.
- ALLINEY, G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizione di Pagina, Bari 2016.
- , *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello Scotismo del primo '300*, « Veritas » 50 (2005), pp. 95-108.
- , *Quaestiones de tempore o II Sent., d. 2, qq. 1-3? Chiarimenti sulla tradizione manoscritta di Guglielmo di Alnwick*, « Archivum Franciscanum Historicum » 92 (1999), pp. 117-142.
- AMERINI, F., *La natura della sostanza nel Commento alla Metafisica di Francesco d'Appignano*, in D. PRIORI (a cura di), *Atti del IV Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Ascoli Piceno 2008, pp. 47-73.
- AMORÓS, L., *Hugo von Novocastro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 177-222.
- ANSCOMBE, G.E.M., GEACH, P.T., *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1961.
- BÄCK, A., *The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b. 1126; d. 1198)*, in J.J.E. GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York (= SUNY) Press, Albany 1995, pp. 39-67.
- BAK, F., *Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*, « Franciscan Studies » 16 (1956), pp. 144-165.
- BAKKER, P.J.J.M., DEKKER, D.-J., *Antoiné Andrée ou Jean le Chanoine? À propos de l'authenticité du Commentaire de la Physique conservé dans le Ms. Cambridge, Gonville & Caius College, 368 (590)*, « Bulletin de philosophie médiévale » 42 (2000), pp. 101-131.
- BALDNER, S., *Thomas Aquinas on Celestial Matter*, « The Thomist » 68 (2004), pp. 431-467.
- BALIBAR, É., CASSIN, B., DE LIBERA, A., *Sujet* in B. CASSIN (éd. par), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Seuil-Le Robert, Paris 2004, pp. 1233-1254.
- BELMONTE, V., *Prima Materia*, Roma 1972.

- BENAVIDES GONZÁLES, V., *La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín de Hipona*, « Scripta Mediaevalia » 1 (2008), pp. 35–49.
- BERTI, E., *La materia come soggetto in Aristotele e nei suoi epigoni moderni*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 25–52.
- BÉRUBÉ, C., Antoine André, témoin et interprète de Scot, « Antonianum » 54 (1979), pp. 386–446.
- , *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses de l'Université de Montréal–Presses Universitaires de France, Montréal–Paris 1964.
- , *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot. Chapitre I: Perspectives générales en guise d'introduction*, « Franciscan Studies » 13/1 (1953), pp. 29–49.
- , *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot. Chapitre II: Métaphysique et expérience*, « Franciscan Studies » 13/4 (1953), pp. 27–58.
- , *La première école scotiste*, in Z. KALUZA, P. VIGNAUX (éd. par), *Preuve et raisons à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 9–24.
- BIANCHI, L., « Velare Philosophiam non est bonum ». A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante, « Rivista di Storia della Filosofia » 2 (1985), pp. 255–270.
- BIANCHI, L. (a cura di), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII–XIV*, La Nuova Italia, Scandicci (FI) 1997.
- BIANCHI, L., RANDI, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma–Bari 1990.
- BIARD, J., *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- BIARD, J., ROMMEVAUX, S. (éd. par), *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à E. Grant*, Brepols, Turnhout 2012.
- BIGI, V.C. *Studi sul pensiero di Bonaventura*, Edizioni della Porziuncola, Assisi 1988.
- BINOTTO, F., *Il problema dell'individuazione dell'essenza in Enrico di Gand*, Dissertazione, Università Ca' Foscari, Venezia 2016.
- BISSELS, P., *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, « Franziskanische Studien » 38 (1956), pp. 241–295.
- BLOCH, E., *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

- BOBIK, J., *Aquinas on Matter and Form and the Elements. A Translation and Interpretation of the de Principiis naturae and the Mixtione Elementorum of S. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1998.
- BOER, S., DE, *Gerard of Odo on the Atomistic Structure of Continua. A Discussion and Edition of a Tract Found in Ms. Madrid, Biblioteca Nacional 4229*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 23 (2012), pp. 387–427.
- , *The Importance of Atomism in the Philosophy of Gerard Odo (OFM)*, in C. GRELLARD, A. ROBERT (ed. by), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden–Boston 2009, pp. 85–106.
- BOLER, J.F., *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle 1963.
- , *Ockham on Difference in Category*, « Franciscan Studies » 56 (1998), pp. 97–113.
- BOTTIN, F., *Continuismo o discontinuismo nella scienza medievale? Un falso problema*, « Dianoia » 8 (2003), pp. 65–80.
- BOULNOIS, O., *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIIIe–XIVe siècles)*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Les contemplateurs et les Idées. Modèles de la science divine, du Néoplatonisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 45–78.
- , *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Raum und Raumvorstellung im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin–New York 1998 (*Miscellanea Mediaevalia*, 25), pp. 314–331.
- , *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014.
- BOULNOIS, O. (éd. par), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Vrin, Paris 2007.
- BRAMS, J., *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, trad. A. Tombolini, Jaca Book, Milano 2003.
- BRENNER, W., *Prime Matter and Barrington Jones*, « New Scholasticism » 50 (1976), pp. 223–228.
- BROWN, S.F., *Henry of Ghent (b. ca 1217; d. 1293)*, in J.J.E. GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, SUNY Press, Albany 1995, pp. 195–219.

- CAPARELLO, A., *Alberto Magno contro David di Dinant: uno strano materialismo*, « Doctor Communis » 48 (1995), pp. 157–180.
- , *La materia nella dottrina della causalità in Roberto di Lincoln*, in J. MARENBOON (ed. by), *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Brepols, Turnhout 1996, pp. 57–71.
- CAROTI, S., SOUFFRIN, P. (éd. par), *La Nouvelle Physique du XIV^e siècle*, Olschki, Firenze 1997.
- CASPAR, P., *Le problème de l'individu chez Aristote*, « Revue Philosophique de Louvain » 84 (1986), pp. 173–186.
- CENCILLO, L., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el corpus aristotelicum*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Luis Vives », Madrid 1958.
- CHARLTON, W., *Did Aristotle Believe in Prime Matter?*, « Appendix » to *Aristotle's Physics. Book I and II*, translated with Introduction and Notes by W. Charlton, Clarendon, Oxford 1970, pp. 129–145.
- CHIRIOTTI, E., *Il concetto di materia in Duns Scoto*, « Giornale critico di filosofia italiana » 11 (1930), pp. 113–134.
- CLAGETT, M., *Studies in Medieval Physics and Mathematics*, Variorum Reprints, London 1979.
- , *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, The University of Wisconsin Press, Madison 1968.
- CLATTERBAUGH, K.C., *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, « Franciscan Studies » 32 (1972), pp. 65–73.
- CODE, A., *The Persistence of Aristotelian Matter*, « Philosophical Studies » 29 (1976), pp. 357–367.
- COHEN, S.M., *Aristotle and Individuation*, « Canadian Journal of Philosophy », Suppl. 10 (1984), pp. 41–65.
- CONTI, A.D., *Alcune note su individuazione e struttura metafisica della sostanza prima in Duns Scoto*, « Antonianum » 76 (2001), pp. 111–144.
- , *La composizione metafisica dell'ente finito corporeo nell'ontologia di Tommaso Sutton*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 2 (1991), pp. 317–360.
- CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006.
- COURTENAY, W., *Early Scotists at Paris: A Reconsideration*, « Franciscan Studies » 69 (2011), pp. 175–229.

- , *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- CRESSWELL, J.R., *Duns Scotus on the Common Nature*, in J.K. RYAN–B.M. BONANSEA (ed. by), *John Duns Scotus, 1265–1965*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 122–132.
- CROMBIE, A.C., *The History of Science from Augustine to Galileo*, Dover, New York 1995.
- CROSS, R., *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- , *Identity, Origin, and Persistence in Duns Scotus's Physics*, «History of Philosophy Quarterly» 16 (1999), pp. 1–18.
- , *Medieval Theories of Haecceity*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/medieval-haecceity/> (data di accesso: 23/08/2018).
- , *Ockham on Part and Whole*, «Vivarium» 37 (1999), pp. 143–167.
- D'ANGELO, A., *Forma addita e ultima realitas formae. Nota sul principio di individuazione in Duns Scoto*, «La Cultura» 47 (2009), pp. 413–432.
- D'SOUZA, J., *William of Alnwick and the Problem of Faith and Reason*, «Salesianum» 35 (1973), pp. 425–488.
- DANIELS, A., *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus*, «Franziskanische Studien» 4 (1917), pp. 221–238.
- DONATI, S., *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, «Medioevo» 14 (1988), pp. 149–233.
- , *La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo*, «Medioevo» 12 (1986), pp. 229–280.
- , *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo: la dottrina delle dimensiones indeterminatae*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 361–393.
- DONCŒUR, P., *La théorie de la matière et de la forme chez Guillaume Occam*, «Revue de sciences Philosophiques et Théologiques» 10 (1921), pp. 21–51.
- DUBA W.O., *Illi sollertissimi Philosophi erraverunt in multis. The Eternity of the World among Early Scotists, with Editions of Questions by Hugh of Novacastro and Landolfo Caracciolo*, in W.O. DUBA, R.L. FRIEDMAN, C. SCHABEL (ed. by), *Studies in Later Medieval Intellectual History in Honor of William J. Courtenay*, Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2017, pp. 145–234.

- , *The Legacy of the Bologna Studium in Peter Auriol's Hylomorphism*, in K. EMERY JR., W. J. COURTENAY, S. M. METZGER (ed. by), *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, Brepols, Turnhout 2012, pp. 277–302.
- , *What is actually the Matter with Scotus? Landolfo Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in F. FIORENTINO (a cura di), *Lo Scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25–28 marzo 2008) in occasione del VII centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto*, FIDEM, Brepols, Turnhout–Porto 2010, pp. 269–301.
- , *Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (ed. by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden–Boston 2014, pp. 413–493.
- , *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency according to Scotus and Auriol*, in I. TAIFACOS (ed. by), *The Origins of European Scholarship. The Cyprus Millennium International Conference*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 147–161.
- , *Aristotle's Metaphysics in Peter Auriol's Commentary on the Sentences*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale» 12 (2001), pp. 549–573.
- , *The Forge of Doctrine: The Academic Year 1330–31 and the Rise of Scotism at the University of Paris*, Brepols, Turnhout 2017.
- , *The Ontological Repercussions of Francis of Marchia's Distinction between Determination de possibili and de inesse*, in G. ALLINEY, M. FEDELI, A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento. Atti del Convegno Internazionale. Macerata 12–13 dicembre 2008*, Eum, Macerata 2012, pp. 177–201.
- DUBA, W.O., FRIEDMAN, R.L., SCHABEL, C., *Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito*, in P.W. ROSEMAN (ed. by), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, v. 2, Brill, Leiden–Boston 2010, pp. 263–368.
- DUBA, W.O., SCHABEL, C., *Introduction to Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General*, «Vivarium» 47 (2009), pp. 147–163.
- DUHEM, P., *Le Système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, voll. 6–9, Hermann, Paris 1954–1958.
- DUMONT, S.D., *Did Scot Change his Mind on the Will?*, in J.A. AERTSEN, K. EMERY, JR., A. SPEER (hrsg. von), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13.*

- Jahrhunderts. Studien und Texte*, De Gruyter, Berlin–New York 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), pp. 719–794.
- , *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, « Vivarium » 43 (2005), pp. 7–62.
- , *The Question on Individuation in Scotus's « Quaestiones super Metaphysicam »*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9–11 marzo 1993*, 2 voll., Antonianum, Roma 1995, vol. I, pp. 193–227.
- , *William of Alnwick*, in J.J.E. GRACIA, T.B. NOONE (ed. by), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 676–677.
- ELKATIP, S., *Individuation and Duns Scotus*, « Medioevo » 21 (1995), pp. 509–526.
- ETZI, P., *Duns Scoto e lo scotismo nell'antica legislazione dell'Ordine dei Frati Minori*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte in onore di p. César Saco Alarcón*, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, vol. I, pp. 41–58.
- FABRIS, R., *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, Pontificia Accademia delle Scienze, Città del Vaticano 1986.
- FABRO, C., *Neotomismo e Suarezismo*, in ID., *Opere Complete*, vol. 4, a cura di M. Lattanzio, EDIVI, Segni (RM) 2005.
- FEDERICI-VESCOVINI, G., RIGNANI O. (a cura di), *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII–XIV ai post-cartesiani*, SI-SMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008 (Micrologus Library, 24).
- FIorentino, F., *Francesco di Meyrannes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2006.
- FRIEDMAN, R.L., *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, « Vivarium » 38 (2000), pp. 177–193.
- GÁL, G., *Gulielmi de Ware OFM doctrina philosophica per summa capita propo-sita*, « Franciscan Studies », 14 (1954), pp. 155–180; 265–292.
- GALLUZZO, G., *Genus and differentia in Scotus's Questions on the Metaphysics*, in L. HONNEFELDER, H. MÖHLE, A. SPEER, T. KOBUSCH, S. BULLIDO DEL BARRIO (hrsg. von), *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of « The Quadruple Congress on John Duns Scotus »*, part 3, Franciscan Institute Publications–Aschendorff, St. Bonaventure (N.Y.)–Münster i. W. 2010, pp. 247–263.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La synthèse thomiste*, Desclée de Brouwer, Paris 1950².

- GENSLER, M., *Antonius Andreae – The Faithful Pupil? Antonius Andreae's Doctrine of Individuation*, « *Mediaevalia Philosophica Polonorum* » 31 (1992), pp. 23–38.
- , *Antonius Andreae Scotism's best Supporting Auctor*, « *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* » 8 (1996), pp. 57–79.
- , *Catalogue of Works by or ascribed to Antonius Andreae*, « *Mediaevalia Philosophica Polonorum* » 31 (1992), pp. 147–155.
- , *The Concept of the Individual in the Sentences Commentary of Antonius Andreae*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (hrsg. von), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin–New York 1996 (*Miscellanea Mediaevalia*, 24), pp. 305–312.
- , *The Philosophical Issues in Antonius Andreae's Scriptum in artem veterem and Abbreviatio operis oxoniensis Scoti*, « *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* » 9 (1997), pp. 51–61.
- GHISALBERTI, A., *I fondamenti della filosofia della natura di Guglielmo di Ockham*, « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* » 63 (1971), pp. 419–454.
- GIARDINA, G., *Hupokeimenê Phusis nel libro I della Fisica di Aristotele: sulla natura del sostrato*, « *Kriterion* » 51 (2010), pp. 543–585.
- GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.
- , *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1998².
- GIOVANNOZZI, D., VENEZIANI, M. (a cura di), *Materia. XIII Colloquio internazionale del Lessico Internazionale Europeo. Roma, 7–9 gennaio 2010*, Olschki, Firenze 2011.
- GLORIEUX, P., *Maîtres franciscains régents à Paris. Mise à point*, « *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* » 18 (1951), pp. 330–332.
- GODDU, A., *Filosofia della natura medievale e scienza moderna: continuità e rivoluzione*, « *Dianoia* » 8 (2003), pp. 37–63.
- , *Ockham's Philosophy of Nature*, in P.V. SPADE (ed. by), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 143–167.
- , *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden–Köln 1984.
- GOICHON, A.M., *La Distinction de l'être et de l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris 1937.
- GRAJEWSKI, M.J., *The Formal Distinction of Duns Scotus. A Study in Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1944.

- GRANT, E., *Planets, Stars, & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1994.
- , *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 1996.
- , *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010.
- GRELLARD, C. (éd. par), *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2004.
- GRELLARD, C., ROBERT A. (ed. by), *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009.
- HAMESSE, J., *Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1974.
- HAPP, H., Hyle. *Studien zum aristotelischen Materie–Begriff*, De Gruyter, Berlin–New York 1971.
- HART, C.A., *Thomistic Metaphysics. An Inquiry into the Act of Existing*, Prentice–Hall, Englewood Cliffs 1959.
- HARTMANN, N., *Aristoteles und Hegel*, in ID., *Kleinere Schriften*, II, De Gruyter, Berlin 1957, pp. 214–252.
- HECHICH, B., *Il problema delle “Reportationes” nell’eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte, in onore di p. César Saco Alarcón*, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, vol. 1, pp. 59–128.
- HEYNCK, V., *Der Skotist Hugo de Novo Castro OFM*, « Franziskanische Studien » 43 (1961), pp. 244–70.
- HÖDL, L., *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OM (Quaestio 5 – Einführung und Edition)*, in O. PLUTA (hrsg. von), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465–493.
- HOERES, W., *Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi*, « Scholastik » 38 (1963), pp. 54–61.
- HONNEFELDER, L., *Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der Mittelalterlichen Philosophie*, in M.J.F.M. HOENEN, J.H.J. SCHNEIDER, G. WIELAND (ed. by), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Brill, Leiden–New York–Köln 1995, pp. 249–262.

- IAMMARRONE, I., *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003².
- JONES, B., *Aristotle's Introduction of Matter*, « Philosophical Review » 83 (1974), pp. 474–500.
- KING, P., *Bonaventure (b. ca 1216; d. 1274)*, in J.J.E. GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, SUNY Press, Albany 1995, pp. 141–172.
- , *Duns Scotus on the Common Nature*, « Philosophical Topics » 20 (1992), pp. 50–76.
- , *Scotus on Metaphysics*, in T. WILLIAMS (ed. by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15–68.
- , *The Problem of Individuation in the Middle Ages*, « Theoria » 66 (2000), pp. 159–184.
- KLEINEIDAM, E., *Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Druck von G. Tesch, Breslau 1930.
- KLUG, H., *Die Immaterialität der Engel und Menschenseelen nach Johannes de Duns Skotus*, « Franziskanische Studien » 3 (1916), pp. 400–403.
- , *Die Lehre des Johannes de Duns Skotus über Materie und Form nach den Quellen dargestellt*, « Philosophisches Jahrbuch » 30 (1917), pp. 44–78.
- KLYMA, G., *Ockham's Semantics and Ontology of the Categories*, in P.V. SPADE (ed. by), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 118–142.
- KÖNIG-PRALONG, C., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris 2005.
- , *La causalité de la matière. Polémiques autour d'Aristote au XIIIe et XIVe siècle*, « Revue Philosophique de Louvain » 97 (1999), pp. 483–509.
- KRAML, H., *Beobachtungen zum Ursprung der "distinctio formalis" in L. SILEO (a cura di), Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9–11 marzo 1993, vol. 1, Antonianum, Roma 1995, pp. 305–318.*
- KRAUSE, F., *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alessandria à l'égard du principe d'individuation*, « Studia Mediewistyczne » 34–35 (1999–2000), pp. 147–155.

- LADRIÈRE, J., *Individu et individuation*, in A. BIBTOL-HESPÉRIÈS ET ALII, *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 9–26.
- LAMBERTINI, R., *Letters and Politics: Gerald Odonis vs. Francis of Marchia*, « *Vivarium* » 47 (2009), pp. 364–373.
- LAMI, A., *Metafisica e fisica nella dottrina della materia di Bonaventura da Bagnoregio*, Dissertazione, Università degli Studi di Salerno, Salerno 2012.
- LANGLOIS, V., *Jean de Bassoles, Frère Mineur*, « *Revue d'Histoire franciscaine* » 1 (1924), pp. 288–295.
- LEIJENHORST, C.H., LÜTHY, C.H., THIJSEN J.M.M.H. (ed. by), *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*, Brill, Leiden 2002.
- LÉRTORA MENDOZA, C.A., *Escoto y el hilemorfismo aristotélico: cuestiones metodológicas*, in L. SILBO (a cura di), *Via Scoti: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma, 9–11 marzo 1993*, vol. 2, Antonianum, Roma 1995, pp. 765–781.
- LIBERA, A., DE, *Archéologie du sujet. 1. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- , *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013–2014*, Vrin, Paris 2015.
- LINDBERG, D.C., SHANK M.H. (ed. by), *The Cambridge History of Science*, vol. 2: *Medieval Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- LITT, T., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires–Nauwelaerts, Louvain–Paris 1963.
- LLOYD, A.C., *Aristotle's Principle of Individuation*, « *Mind* » 79 (1970), pp. 519–529.
- LONGPRÉ, E., *La philosophie du B. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Paris 1924.
- LOTTIN, P., *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse*, « *Revue Néoscholastique de Philosophie* » 34 (1932), pp. 21–41.
- LUKASIEWICZ, J., ANSCOMBE, G.E.M., POPPER, K. R., *The Principle of Individuation*, « *Proceedings of the Aristotelian Society* », Suppl. 27 (1953), pp. 69–120.
- MACHAMER, P.K., TURNBULL R.G. (ed. by), *Motion and Time, Space and Matter. Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio State University Press, Columbus 1976.
- MACKEN, G., *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, « *Revue de Théologie ancienne et médiévale* » 47 (1980), pp. 188–230.

- MAIER, A., *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1964–1977.
- , *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949–1958.
- MANCINELLI, M., *Il principio di individuazione nel Commento di Landolfo Caracciolo alle Sentenze. Testo e studio*, Dissertazione, Università degli studi di Salerno, Fisciano (SA), 2016–2107.
- MANSER, G., *Das Wesen des Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz 1949³.
- MARRONE, S.P., *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (ed. by), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996, pp. 175–189.
- MARTEL, B., *La Psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Institut d'Études Médiévales–Vrin, Montréal–Paris 1968.
- MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Antoni Andreu O.M.*, « *Doctor dulcifluus* » (s. XIV^e), « *Criterion* » 5 (1929), pp. 321–346.
- , *Nicolas Bonet* (†1343), *Tourangeau, Doctor Proficiuus O.M.*, « *Études Franciscaines* » 37 (1925), pp. 638–657.
- MARTÍNEZ, R., *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, « *Acta Philosophica* » 3 (1994), pp. 45–74.
- MASSOBRIO, S.E., *Aristotelian Matter as understood by st. Thomas Aquinas and John Duns Scotus*, Dissertation, McGill University, Montréal (Canada) 1991.
- , *The Individuation of Matter in Ockham's Philosophy*, « *Franciscan Studies* » 44 (1984), pp. 197–210.
- MAURER, A., *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990.
- , *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999.
- , *William of Ockham* (b. ca 1285; d. 1347), in J.J.E. GRACIA (ed. by), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150–1650*, SUNY Press, Albany 1995, pp. 373–396.
- MAZZARELLA, P., *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978.

- , *William Ockham*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987.
- McMULLIN, E. (ed. by), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1965.
- McTIGHE, T.P., *Scotus, Plato and the Ontology of the Bare X*, « The Monist » 49 (1965), pp. 588–616.
- MESSNER, R., *Il principio di individuazione nella visione scotista*, « Idee » 64 (2007), pp. 19–41 [tit. orig.: *Das Individuationprinzip in skotischer Schau*, « Wissenschaft und Weisheit », 1 (1934), pp. 8–27].
- MINGES, P., *Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, 2 voll., Typographia Collegi S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1930.
- , *Über die sogenannte geistige Materie der Franziskanerschule*, « Franziskanische Studien » 11 (1924), pp. 229–236.
- MÖHLE, H., *Formalitas und modus intrinsecus: die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2007.
- MORO, E., *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Canterano (RM) 2017 (Flumen Sapientiae, 3).
- MUÑOZ CEFERINO, P.D., *La distinctio formalis ex natura rei en la filosofía de Juan Duns Escoto como antecedente del planteo de la objetividad*, « Alpha » 41 (2015), pp. 23–39.
- NARDI, B., *Studi di Filosofia Medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960.
- NATOLI, S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.
- NAVARRO, S.G., *Antonio de Andrés (s. XIV). Estudio Bibliográfico-crítico*, « Revista Española de Filosofía Medieval » 3 (1996), pp. 85–100.
- NOONE, T.B., *La distinction formelle dans l'école scotiste*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 83 (1999), pp. 53–72.
- , *Scotus' Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the « Quaestiones in libros Metaphysicorum »*, VII, q. 13, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*. Roma, 9–11 marzo 1993, vol. 1, Antonianum, Roma 1995, pp. 391–406.
- , *Universales and Individuation*, in T. WILLIAMS (ed. by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100–128.

- NORMORE, C., *Ockham's Metaphysics of Parts*, « The Journal of Philosophy » 103 (2006), pp. 737–754.
- OLIVA, A., *La deuxième rédaction du Correctorium de Guillaume de la Mare: les questions concernant la I Pars*, « Archivum Franciscanum Historicum » 98 (2005), pp. 423–464.
- OWENS, J., *Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics*, in J.F. Ross (ed. by), *Inquires into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, Greenwood, Westport (Connecticut) 1971, pp. 185–209.
- PADLINA R., *Anonymi Magistri Quaestiones de materia. Trascrizione e commento di due questioni scotiste del XIV secolo*, Tesi di Master, Università di Friburgo (CH) 2011.
- , *Cinq questions inédites sur la matière et la puissance au XIVe siècle*, in T. SUAREZ–NANI, A. PARAVICINI–BAGLIANI (éd. par), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe–XVIe siècles)*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 151–171.
- PAGANI, P., *Genesi e forme. Emanuele Samek Lodovici interprete di Plotino*, in G. DE ANNA (a cura di), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 99–138.
- PARISOLI, L., *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, « Mediaeval Sophia » 7 (2010), pp. 50–64.
- PARK, W., *The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction?*, « Franciscan Studies » 48 (1988), pp. 105–123.
- PASIECZNIK, M., *John de Bassolis O.F.M.*, « Franciscan Studies » 13 (1953), pp. 59–77; 14 (1954), pp. 49–80.
- PASNAU, R., *Metaphysical Themes 1274–1671*, Clarendon, Oxford 2011.
- PAULUS, J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique*, Vrin, Paris 1938.
- PÉREZ–ESTÉVEZ, A., *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de Paris*, Universidad del Zulia, Maracaibo 1976.
- , *Entidad de la Materia Prima en Tomás de Aquino. ¿Es la materia prima tomista un ente de razón?*, in L.A. DE BONI, R.H. PICH (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2004 (Coleção Filosofia 171), pp. 463–487.
- , *La materia prima como fundamento de la naturaleza en la Edad Media (tres lecturas de la hyle aristotelica)*, « Veritas » 44/3 (1999), pp. 593–606.

- , *La materia primera de Enrique de Gante vista por Duns Escoto*, « Revista Española de Filosofía Medieval » 14 (2007), pp. 33–46.
- , *La materia. De Avicena a la Escuela Franciscana*, Ediluz – Editorial de la Universidad del Zulia, Maracaibo 1998.
- , *Materia y generación en Tomás de Aquino*, « Cuadernos Salmantinos de Filosofía » 24 (1997), pp. 5–24.
- PETAGINE, A., *Aporie del subiectum. La critica di Alberto Magno alle concezioni della materia di David di Dinant e di Platone*, « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica » 99 (2007), pp. 609–654.
- , *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- , *Come nasce una scuola di pensiero? Nota sullo scotismo e sull'elaborazione di una nozione "scotista" di materia*, in J. LEAL, M. MIRA (a cura di), *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e metodi*, EDUSC, Roma 2016, pp. 204–221.
- , *La doctrine du lieu chez Pierre d'Auriol*, in T. SUAREZ–NANI, O. RIBORDY, A. PETAGINE (éd. par), *Lieu, Espace, Mouvement: Physique, Métaphysique et Cosmologie, (XII^e–XIV^e siècles). Actes du Colloque International. Université de Fribourg (Suisse), 12–14 mars 2015*, FIDEM, Barcelona–Roma 2017, pp. 109–123.
- , *La materia come altro dallo spirito nel dibattito francescano dell'inizio del XIV secolo*, in C. MARTELLO, A. VELLA (a cura di), *Anima e corpo nella Filosofia Medievale. Atti del Convegno di Studi, Catania: 19 ottobre 2015*, A&G – CUECM, Catania 2017, pp. 115–140.
- , *La materia come ens in potentia tantum. Tra la posizione di Sigieri di Brabante e la critica di Pier di Giovanni Olivi*, in C. KÖNIG–PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ–NANI (éd. par), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et Théologien*, W. De Gruyter, Berlin 2010 (Scrinium Friburgense, 29), pp. 295–323.
- , *La matière est-elle un étant positif? La réponse de Jean le Chanoine*, in T. SUAREZ–NANI, A. PARAVICINI–BAGLIANI (éd. par), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XII^e–XVI^e siècles)*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 173–190.
- , *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf, Academic Press, Paris–Fribourg (Suisse) 2014.
- , *Matter as Positive Being: John Duns Scotus and Peter Auriol*, « Medioevo » 41 (2016), pp. 139–168.
- PICKAVÉ, M., *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277–ca. 1320): a Forest Map*, in C. SCHABEL (ed. by), *Theological Quodlibeta*

- in *the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden–Boston 2007, pp. 17–79.
- PINCHARD, B., *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, in A. BIBTOL–HESPÉRIÈS, O. BOULNOIS ET ALII, *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 27–50.
- PINI, G., *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' «Expositio» and «Quaestiones» on the Metaphysics*, in L. SILEO (a cura di), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*. Roma, 9–11 marzo 1993, vol. 1, Antonianum, Roma 1995, pp. 375–389.
- , *Scotus on Universals: A reconsideration*, «Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale» 18 (2007), pp. 395–409.
- , *Sulla fortuna delle «Quaestiones super Metaphysicam» di Duns Scotus: le «Quaestiones super Metaphysicam» di Antonio Andrea*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 6 (1995), pp. 281–361.
- , *Una lettura scotista della Metafisica di Aristotele: l'Expositio in libros Metaphysicorum di Antonio Andrea*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 2.2 (1991), pp. 529–586.
- PIRON, S., *Les Studia Franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275–1335)*, in K. EMERY, JR., W.J. COURTENAY, S.M. METZGER (ed. by), *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, Brepols, Turnhout 2012, pp. 303–358.
- QUINN, J.F., *The historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973.
- RAEYMAEKER, L., DE, *Philosophie de l'Être*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947².
- RANDI, E., *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- RIJK, L.M., DE, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (ed. by), «Ad ingenii acuitionem». *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain–la–Neuve 2006 (TEMA 38), pp. 403–436.
- ROBERT, P., *Hylémorphisme et devenir chez Saint Bonaventure*, Saint François, Montréal 1936.
- RODOLFI, A., *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.

- , *L'idea di materia in Dio. Essenza ed esistenza della materia nel dibattito teologico nella seconda metà del XIII secolo*, « Quaestio » 7 (2007), pp. 317–337.
- , *Matière, forme et génération: la discussion entre Henri de Gand et Roger Marston autour des raisons séminales*, in T. SUAREZ–NANI, A. PARAVICINI–BAGLIANI (éd. par), *La matière. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe–XVIe siècles)*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 57–74.
- , *Pietro di Giovanni Olivi e il dibattito sull'attualità della materia*, in C. KÖNIG–PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ–NANI (éd. par), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et Théologien*, W. De Gruyter, Berlin 2010 (Scriinium Friburgense, 29), pp. 253–293.
- ROEST, B., *A History of Franciscan Education (c. 1210–1517)*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2000.
- , *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220–1650. Cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendum sanctam fidem catholicam...*, Brill, Leiden–Boston 2014.
- RONDO, K., PELLETTIER, J., *Walter Chatton*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/>> (data di accesso: 23/08/2018).
- ROQUES, M., *La sémantique ockhamiste des catégories. Essai de reconstruction*, « Vivarium » 52 (2014) pp. 49–71.
- , *Substance, Continuité et Discrétion d'après Guillaume d'Ockham*, Diss. Université François–Rabelias, Tour 2012.
- , *The Identity Conditions of Prime Matter according to William of Ockham*, « Epekeina » 6 (2015), pp. 1–16.
- ROSSINI, M., SCHABEL, C., *Time and Eternity among the Early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alessandria, Radulphus Brito, and Hugh of Novocastro*, « Documenti e studi della tradizione filosofica medievale » 16 (2005), pp. 237–338.
- SBARALEA, G., *Supplementum et Castigatio ad Scriptores «Trium ordinum S. Francisci»*, Nardecchia, Roma 1908.
- SCAGNETTI, F., *Giacomo d'Ascoli: prime ricerche su un teologo francescano del XIV secolo*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Macerata, Macerata 2006.
- SCARAMUZZI, D., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia con una introduzione su La vera fisionomia dello scotismo*, Collegio S. Antonio–Desclée & C., Roma 1927.

- SCHABEL, C., *Francis of Marchia*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/francis-marchia/> (data di accesso: 23/08/2018).
- , *Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary*, « *Vivarium* » 38 (2000), pp. 117–161.
- , *The Commentary on the Sentences by Landulphus Caracciolus*, « *Bulletin de philosophie médiévale* » 51 (2009), pp. 145–219.
- , *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, in K. EMERY, JR., W.J. COURTENAY, S.M. METZGER (ed. by), *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, Brepols, Turnhout 2012, pp. 359–392.
- , *The Sentences Commentary of Gerardus Odonis, OFM*, « *Bulletin de philosophie médiévale* » 46 (2004), pp. 115–161.
- SCHMIDT, A., *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*, « *Wissenschaft und Weisheit* » 67 (2004), pp. 96–118.
- SCHMUTZ J., *L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, « *Les Études Philosophiques* » 60/1 (2002), pp. 51–81.
- SCHNEIDER, N., *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Brill, Leiden–New York–København–Köln 1991.
- ŞENOCAK, N., *The Franciscan Studium generale: a New Interpretation*, in K. EMERY, JR., W.J. COURTENAY, S.M. METZGER (ed. by), *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, Brepols, Turnhout 2012, pp. 221–236.
- SHARP, D.E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford University Press–Humphrey Milford, Oxford–London 1930.
- SONDAG, G., *La matière dans La Métaphysique d'Aristote d'après l'interprétation de Duns Scot*, « *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* » 16 (2005), pp. 23–55.
- SPADE, P.V., PANACCIO, C., *William of Ockham*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (data di accesso: 25/08/2018).

- SPETTMANN, H., *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelms von Ware*, « Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft » 40 (1927), pp. 401–413; 41 (1928), pp. 42–49.
- STEGMÜLLER, F., *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Schöningh, Würzburg 1947.
- STELLA, P., *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la « haecceitas » scotista*, « Salesianum » 30 (1968), pp. 331–387; 614–641.
- , *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*. Saggio, Sei, Torino 1955.
- STROICK, C., *Eine pariser Disputation vom Jahre 1306. Die Verteidigung des thomistischen Individuationsprinzips gegen Johannes Duns Scotus durch Guillelmus Petri de Godino OP*, in W.P. ECKERT (hrsg. von), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, pp. 559–608.
- SUAREZ-NANI, T., *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. IRIBARREN, M. LENZ (ed. by), *Angels in Mediaeval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 89–111.
- , *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, dans M. ESFELD, J.M. TÉTAZ (éd. par), *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommages à Ingeborg Schüssler*, Ontos-Verlag, Frankfurt-Lancaster 2004, pp. 97–114.
- , *Introduction à Pierre de Jean Olivi, La matière*, texte latin introduit, traduit et annoté par T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio, Vrin, Paris 2009, pp. 7–48.
- , *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Éditions du Cerf-Academic Press, Paris-Fribourg 2015.
- , *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002.
- , *Materia e forma nel commento di Francesco della Marca sul II^o libro delle Sentenze: l'uomo, l'anima, l'angelo e i cieli*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale » 22 (2011), pp. 493–526.
- , *Nature spécifique, degrés et modes intrinsèques: l'héritage de Duns Scot chez Landulphus Caracciolo et François de Meyronnes*, in F. AMERINI, L. CESALLI (ed. by), *Universals in the Fourteenth Century*, Edizione della Normale, Pisa 2017, pp. 155–185.
- , *Singularité et Individualité selon Pierre Auriol*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (ed. by), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 339–357.

- SULLIVAN, M.B., *The Debate over Spiritual Matter in the late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*, A Dissertation, Catholic University of America, Washington DC 2010.
- TAKKAR, M., *Francis of Marchia on the Heavens*, « *Vivarium* » 44 (2006), pp. 21–40.
- VAN RIEL, G., *Augustine's Exegesis of « Heaven and Earth »*, in Conf. XII: *Finding Truth amidst Philosophers, Heretics and Exegetes*, « *Quaestio* » 7 (2007), pp. 191–228.
- VEUTHEY, L., *Pour l'histoire de la philosophie scholastique: Alexandre d'Alexandrie, Maître de l'Université de Paris et Ministre général des Frères Mineurs, Société et Librairie Saint-François d'Assise*, Paris 1932.
- VIAN, P., *Francesco della Marca*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. 49, Treccani, Roma 1997, [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-della-marca_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-della-marca_(Dizionario-Biografico)/) (data di accesso: 24/08/2018).
- VITTORINI, M., *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte in onore di p. César Saco Alarcón*, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, vol. 2, pp. 213–255.
- VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- WARD, T.M., *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden–Boston 2014.
- WATSON, S.Y., *A Problem for Realism: Our Multiple Concepts of Individual Things and the Solution of Duns Scotus*, in B. BONANSEA, J.K. RYAN (ed. by), *John Duns Scotus 1265–1965*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1965, pp. 61–82.
- WEIJERS, O., *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200–1500)*, III. *Répertoire des noms commençant par G*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 79–83.
- WEISHEIPL, J., *The Concept of Matter in Fourteenth Century Science*, in E. McMULLIN (ed. by), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1965, pp. 147–169.
- WENGERT, R.G., *The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus*, « *The Monist* » 49 (1965), pp. 571–587.
- WIELAND, W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962.

- WILLIAMS, T., *Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot*, in ID. (ed. by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1–14.
- WILSON, G.A., *Supposite in the Philosophy of Henry of Ghent*, in W. VANHAMEL (ed. by), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 343–372.
- WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1981.
- WOLTER, A.B., *Scotus and Ockham: selected Essays*, The Franciscan Institute–St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 2003.
- , *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, editor M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca–London 1990.
- WOOD, R., *Richard Rufus and English Scholastic Discussion of Individuation*, in J. MARENBOON (ed. by), *Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceedings of the international conference at Cambridge 8–11 April 1994 organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout 1996, 117–144.
- ZANIN, F., *L'analisi matematica del movimento e i limiti della fisica tardo-medievale. La ricezione della Perspectiva e delle Calculationes alla Facoltà delle Arti di Parigi (1340–1350)*, Il Poligrafo, Padova 2004.
- ZAVALLONI, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédites et étude critique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.
- ZUBOV, V., *Walter Catton, Gérard d'Odon et Nicolas Bonet*, « Physis » 4 (1959), pp. 261–278.

Sitografia

- <http://www.peterauriol.net>
- <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan>
- <http://clt.brepolis.net/cds/>

Indice dei nomi

- Aertsen, J.A. 33n, 124n, 236n, 256n
- Aegidius Romanus 15, 19-20, 38n, 71n, 148, 170n, 225, 231, 285-286, 289-291, 295, 297, 303-304, 307-308, 310, 312-313, 316-317
- Adams, M., McCord 54n, 149n, 159, 199n, 267
- Albertus Magnus 15, 16n, 17n, 37n, 65n, 77n, 180-181, 284
- Alexander Aphrodisiensis 68n
- Alexander de Alexandria 87, 89, 90n, 91-94, 100, 197n, 200n, 206n, 267, 268, 271, 274, 279, 302-303, 321-322
- Alexander Halensis 20, 89n, 173n
- Alféri, P. 151n, 154
- Alliney, G. 31n, 37n, 90n, 95n, 96n, 187n
- Ambrosius Mediolanensis 297
- Amerini, F. 137n, 146n, 256n, 310
- Amicus, F. 115n
- Amorós, L. 50n, 90n, 148n, 175n
- Andrews, R. 32n, 44n, 46n
- Anicius Manlius Severinus Boethius 184, 185n, 250, 252n, 263n
- Anscombe, G.E.M. 232n
- Antonius Andreae 23n, 31n, 36, 70, 83, 93, 111-112, 113n, 114-129, 131, 135-137, 140-141, 213, 256, 257, 258n, 288n, 301, 319
- Aristoteles 11-14, 22, 31-32, 34-35, 40-45, 54-58, 60-61, 64, 66-67, 70, 77, 85, 90, 94, 97, 101, 103-104, 105n, 113, 115-116, 120, 127, 138, 141, 147n, 157, 163, 172n, 180-181, 183n, 184-185, 193, 195n, 196, 201, 203, 206-207, 223-224, 231-232, 238-240, 243, 247, 249-255, 257, 259n, 261-262, 265-266, 269, 274, 279, 283, 289-290, 294, 300-302, 312, 317, 322
- Aufredus Gonteri Brito 111n
- Augustinus Hipponensis 21, 38, 39n, 55-56, 58, 60, 64-66, 67n, 76-77, 85, 89n, 101-102, 104, 106, 117n, 140n, 194, 195n, 196, 204, 215, 285, 297, 302, 313
- Averroes 29, 37n, 55, 57n, 58, 64, 66, 67, 68n, 71, 78-79, 84-85, 97-98, 100-102, 104, 108, 114, 115n, 120, 126, 128, 141, 150, 153, 155-156, 158, 181, 183, 184n, 193-198, 201-203, 206, 224, 232, 265, 284, 289-290, 292n, 294, 297, 300, 303-304, 317, 323
- Avicebron 29, 170n, 253
- Avicenna 16n, 29, 58, 179n, 181, 190n, 224n, 232-233, 240, 241n, 243n, 273
- Babey, E. 144n
- Bäck, A. 233n

- Bak, F. 87n
 Bakker, P.J.J.M. 112n
 Baldner, S. 284n
 Balibar, É. 227n
 Balić, C. 48n
 BarbariĆ, C. 48n
 Bayard, M. 25
 Bazán, C. 170n, 182n
 Beda Venerabilis 302
 Belluto, B. 115n
 Belmonte, V. 14n
 Benavides Gonzáles, V. 21n, 77n
 Berti, E. 12n
 Bérubé, C. 88, 111, 112n, 174n
 Bianchi, L. 15n, 283n, 293n
 Biard, J. 16n, 149n, 164
 Bibtol-Hespériès, A. 232n
 Bigi, V.C. 272n
 Binotto, F. 238n, 242n
 Bissels, P. 167n
 Bloch, E. 16n, 29
 Bobik, J. 284n
 Bobiller, S. 25
 Boehner, P. 155n
 Boer, S., de 136n
 Boler, J.F. 152n, 248n
 Bonagratia de Bergamo 143n
 Bonansea, B.M. 247n
 Bonaventura de Balneoregio 15, 18n, 20, 49, 56, 65n, 69n, 77n, 78n, 85n, 167, 168n, 179, 181, 183, 194, 196, 235, 267, 272, 277, 286-287, 323
 Boni, L.A., de 16n
 Borgnet, A. 37n, 65n
 Bottin, F. 15n
 Boulnois, O. 25, 39n, 124n, 227n, 232n, 237n, 246n, 250n, 254n
 Brady, I. 50n, 299n
 Braeckmann, V. 25
 Brams, J. 14n
 Brenner, W. 14n
 Brown, S.F. 149n, 154n, 238n, 240n, 262n
 Bullido del Barrio, S. 199n
 Bušelić, S. 48n
 Bychkov, O. 44n
 Caparello, A. 16
 Caramello, P. 38n
 Carbajo Nuñez, M. 20n, 33n, 137n
 Caroti, S. 16n, 262n, 277n
 Carron, D. 145n
 Caspar, P. 232n
 Cassin, B. 227n
 Cathala, M.R. 36n
 Cencillo, L. 14n
 Charlton, W. 14n, 42n
 Chiriotti, E. 53n
 Clagett, M. 16n
 Clatterbaugh, K.C. 248n
 Code, A. 14n
 Cohen, S.M. 232n

- Conti, A.D. 234n
- Copernico, N. 283
- Corvino, F. 56n
- Courtenay, W. 19n, 20, 63n, 87n, 90n, 98n, 111n, 113n
- Cresswell, J.R. 247n, 248n
- Crombie, A.C. 16n
- Cross, R. 33n, 48n, 52n, 54n, 151n, 152n, 260n
- D'Souza, J. 95n
- Daniels, A. 30n
- David di Dinant 16n, 17n
- De Anna, G. 77n
- Defraia, S. 50n
- Dekker, D.-J. 112n
- Delorme, F. 30n, 66n
- Dewender, T. 262n
- Dionysius de Burgo Sancti Sepulchri 20
- Dionysius pseudo Areopagita 224n
- Donati, S. 79n, 81n, 283, 285n
- Doncœur, P. 149n
- Dreyer, M. 74n
- Duba, W.O. 18n, 23n, 25, 37n, 54-55, 63n, 64, 65n, 67n, 70, 75n, 76n, 85n, 90n, 100n, 101n, 103n, 111n, 113n, 130n, 137n, 144n, 145n
- Duhem, P. 15, 283, 284n, 298
- Dumont, S.D. 32n, 33n, 95n, 200n, 205n, 248n, 249n, 254n
- Ebbesen, S. 44n
- Eckert, W.P. 250n
- Edwards, R. 96n
- Elkatip, S. 247n
- Emery, K. Jr. 19n, 33n, 63n, 170n
- Esfeld, M. 124n
- Esposito, C. 17n
- Etzi, P. 20n
- Etzkorn, G. 30n, 32n, 44n, 46n, 50n, 144n, 145n, 161n, 206n, 215n, 255n, 284n
- Fabri, F. 115n
- Fabris, R. 318n
- Fabro, C. 323n
- Fausser, W. 78n
- Fedeli, M. 37n
- Federici-Vescovini, G. 16n
- Fiorentino, F. 18n, 65n, 87n, 104n
- Francesc Marbres (*alias* Ioannes Canonicus) 17n, 22, 23n, 84n, 112n, 115n, 116n, 148, 321
- Franciscus de Marchia 17n, 23, 143-148, 163-164, 206-212, 223, 267-268, 273-274, 275-276, 278-279, 287-288, 305-317, 320-322
- Franciscus de Mayronis 23n, 87, 93, 104-108, 114n, 140, 213-214, 218, 259-261, 278, 288, 293, 298-300, 321-322
- Francisco Suárez 115n
- Francisco Toletus 115n
- Friedman, R.L. 90n, 111n, 262n, 265n
- Fuente (della) Galfredo 115n
- Gál, G. 30n, 32n, 34n, 44n, 46n, 51n, 152n, 155n, 215n, 245n, 314n
- Galilei, G. 283, 317-318, 322
- Galluzzo, G. 137n, 199n, 256n

- Galterus de Chatton 23, 143, 160-165, 197, 202-206, 223, 255n, 256n, 288, 295, 298, 305, 313n, 314-315, 317
- Garrigou-Lagrangé, R. 169, 170n
- Geach, P.T. 232n
- Gensler, M. 111n, 113, 119n, 256-257, 258n
- Geyer, B. 78n
- Ghisalberti, A. 149n, 157n
- Giardina, G. 116n
- Gilson, É. 47n, 54, 57n, 87, 88n, 234, 235n, 292n
- Giraldus Odonis 23n, 36, 83, 129-133, 134n, 135-136, 141, 197, 200-202, 208, 267, 276-279, 288, 305, 311n, 312-313, 317, 321-322
- Giovannozzi, D. 18n
- Glorieux, P. 51n, 95n
- Goddu, A. 15n, 149n, 158n, 159n
- Godefridus de Fontibus 38n, 172n, 231, 234, 277, 283, 284n
- Goichon, A.M. 233n
- Gondras, A.J. 173n
- Gonsalvus Hispanus 18n, 50, 148, 167, 169-171, 175, 176-179, 180n, 191n, 193, 218, 226, 287, 290, 305-306, 317
- González-Haba, M. 234n
- Gracia J.J.E. 95n, 233n, 236n, 238n, 266n, 272n
- Grajewski, M.J. 199n
- Grant, E. 16n, 283, 284n, 316
- Grassi, C.A. 155n
- Gravius, H. 241n
- Green, R. 32n, 44n, 46n, 155n, 170n
- Gregorius Ariminensis 84n
- Gregorius Magnus 302
- Grellard, C. 16n, 136n
- Guillelmus de la Mare 51n, 172n, 174n, 177n, 178, 236
- Guillelmus de Alnwick 23n, 33, 93, 95-98, 100, 102, 108, 126, 262n, 267-276, 278, 279
- Guillelmus de Baliona 182n
- Guillelmus de Moerbeka 45n
- Guillelmus de Ockham 17n, 23, 33n, 51, 54n, 83, 127, 135, 143, 149-160, 163-164, 213, 215-217, 227, 245, 248, 261, 266-267, 279, 288, 305, 313n, 314-315, 317, 320-321, 324
- Guillelmus Petri de Godino 250n, 251n
- Guillelmus Varro 23, 30, 34n, 35, 39n, 50, 51n, 60, 127, 128, 129n, 140, 167, 169, 171, 182-185, 191, 193, 197, 225-226, 245, 267, 272, 277, 279, 284, 304, 319, 321
- Hamesse, J. 57n
- Happ, H. 14n
- Hart, C.A. 323n
- Hartmann, N. 233n
- Hechich, B. 33n, 44n, 48n
- Heijden (van der), M. 89n
- Henninger, M.G. 96n
- Henricus de Gandavo 15, 19, 37, 51n, 54, 57-60, 66, 67, 75, 78n, 84, 112, 117, 119-122, 131n, 132, 140, 220, 225n, 231, 238-243, 248-249, 250n, 252, 271, 276, 277, 284, 304

- Henricus de Harclay 96n, 99, 128,
132, 133n, 261-262
- Heynck, V. 90n
- Hödl, L. 94n, 120n
- Hoenen, M.J.F.M. 87n
- Hoeres, W. 238n
- Honnefelder, L. 74n, 87n, 199n
- Hossfeld, P. 37n, 78n, 284n
- Huculak, B. 44n
- Hugo de Novocastro 23n, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 100, 197n, 267, 268,
279, 305, 321-322
- Hugo de sancto Victore 302
- Iacobus de Aesculo 23n, 93, 94n, 95,
100, 102, 108, 120n
- Iammarrone, I. 246n, 247n
- Imbach, R. 262n, 277n
- Ioannes Damascenus 240-241, 297
- Ioannes de Bassolis 23n, 95, 98-100,
108, 126-128, 135, 143, 193, 207,
218, 219-224, 256, 258-260, 284n,
288, 293, 298-301, 314, 322
- Ioannes Duns Scotus 17n, 18, 20,
22-24, 29-59, 61, 65, 66n, 67-68,
72-78, 83-85, 87-89, 91-100, 103-
104, 107-108, 111-113, 116-117, 118n,
119-127, 131, 133, 136-141, 143, 147,
151, 167-180, 184-191, 193, 197-200,
205, 208, 209, 211, 213, 215, 218,
225n, 226, 231, 238, 242-258, 261,
266, 269-271, 273, 276-280, 287,
288-295, 298, 301-302, 304-306,
313, 317, 319-324
- Ioannes Pecham 30, 35, 49, 51n, 163,
173n, 182n, 319
- Iribarren, I. 124n
- Jansen, B. 30n
- Jones, B. 13n, 14n
- Kaluza, Z. 88n, 262n, 277n
- Kelley, F. 32n
- King, P.O. 236, 238n, 247n, 248n,
272n
- Kleineidam, E. 167n, 169, 213
- Klug, H. 169
- Klyma, G. 153n
- Kobusch, T. 199n, 262n
- König-Pralong, C. 17, 18n, 51n, 53,
54n, 149n, 154
- Kraml, H. 199n
- Krause, F. 92n, 268n
- Ladrière, J. 232n
- Lambertini, R. 268n
- Lami, A. 56n, 85n
- Landulphus Caracciolus 23n, 65,
100-104, 106, 108, 126, 140, 150,
188, 197-198, 200n, 201, 255, 256n,
288n, 301-302
- Langlois, V. 98n
- Lattanzio, M. 323n
- Leal, J. 19n
- Ledoux, A. 95n
- Leibold, G. 150n
- Leijenhorst, C.H. 16n
- Lenz, M. 124n
- Lértora Mendoza, C.A. 170n
- Libera, A., de 227n
- Lichetto, F. 115n
- Lindberg, D.C. 16n

- Litt, T. 284n
 Lloyd, A.C. 232n
 Longpré, E. 51n, 53, 174n
 Lottin, O. 167n
 Lukasiewicz, J. 232n
 Lüthy, C.H. 16n
 Machamer, P.K. 15n
 Macken, G. 56n, 57n, 78n, 287n
 Maier, A. 15, 159n
 Mancinelli, M. 100n, 101n, 256n, 258n
 Manser, G. 323n
 Marc, P. 38n
 Marcil, G. 32n
 Marenbon, J. 17n, 237n
 Marrone, S.P. 74n
 Martel, B. 167n, 168n, 175n, 177
 Martello, C. 17n
 Martí de Barcelona 111n, 112n, 137n
 Martínez, R. 318n
 Massobrio, S.E. 54, 149n, 169, 179n, 267
 Matri, B. 115n
 Matheus de Aquasparta 51n, 173n
 Maurer, A. 66n, 151n, 266n
 Mazzearella, P. 78n, 85n
 McMullin, E. 16n
 Messner, R. 247n, 253n
 Metzger, S.M. 19n, 63n
 Michael de Cesena 143n
 Minges, P. 169, 175
 Mira, M. 19n
 Modrić, L. 48n
 Möhle, H. 199n, 260n
 Moreschini, C. 252n
 Moro, E. 21n
 Muñoz Ceferino, P.D. 200n
 Nanni, S. 48n
 Nardi, B. 78n
 Natoli, S. 14n
 Navarro, S.G. 112n
 Newton, I. 283
 Nicolaus Bonetus 23n, 136-139, 260
 Noone, T.B. 32n, 44n, 46n, 95n, 170n, 200n
 Normore, C. 151n, 159, 160n
 Noya, M.S. 65n
 Oliva, A. 236n
 Owens, J. 245n
 Padlina, R. 25, 93, 94n, 95, 98n, 120n
 Pagani, P. 77n
 Panaccio, C. 149n
 Paulus Venetus 142
 Paravicini Bagliani, A. 15n, 17n, 22n, 78n, 93n
 Parisoli, L. 262n
 Park, W. 231n
 Pasiecznik, M. 98n
 Pasnau, R. 18, 49, 142, 159n, 320, 321n
 Paulus, J. 238n
 Peirce, C. 248n
 Pellettier, J. 161n

- Peltzer, A. 38n
- Pera, C. 38n
- Percan, I. 44n
- Pereira, B. 115n
- Pérez-Estévez, A. 16, 47n, 54n, 56n, 60n, 120, 170, 189
- Pertosa, A. 37n
- Petagine, A. 17n, 19n, 22n, 116n, 181n, 182n, 191n, 227n, 233n, 234n, 235n, 296n
- Petrus Aureoli 17n, 18n, 22-23, 30, 51, 60, 63-85, 100-103, 107-108, 117, 132-133, 135, 142-143, 145-146, 150-151, 162-164, 168, 193, 194-198, 201-203, 205-206, 216, 223n, 224, 227, 245, 248, 261-266, 269, 277n, 279, 284n, 288, 293-300, 302-303, 308, 312-314, 319-324
- Petrus de Aquila 22-23, 93, 111, 136, 137n, 139-140, 178, 184, 191n, 193, 218, 224-227, 255, 256n, 288, 302-304, 321-322
- Petrus Hispanus 44n
- Petrus Ioannis Olivi 15, 17n, 30, 34n, 35, 44n, 49, 51n, 55-56, 60, 134n, 177n, 178, 236, 237, 238, 243, 319
- Petrus Lombardus 30n, 90n, 111n, 137n, 139n, 235n, 297, 299, 302
- Petrus Thomae 23n
- Pich, R.H. 16n
- Piché, D. 236n
- Pickavé, M. 236, 238n
- Pinchard, B. 232n
- Pini, G. 31, 32, 112, 248n
- Piron, S. 19n
- Plato 17n, 57, 58, 59, 67, 116, 234n, 262n, 269, 292n
- Plevano, R. 44n, 170n
- Pluta, O. 94n
- Popper, K.R. 232n
- Porfirio 232n
- Porro, P. 17n
- Priori, D. 146n, 310n
- Quinn, J.F. 56n
- Raeymaecker, L., de 323n
- Randi, E. 15n, 90n, 283n
- Reale, G. 40n
- Ribordy, O. 17n, 25, 296n
- Richardus de Mediavilla 18n, 30, 34n, 35, 49, 50n, 51n, 56n, 58n, 60, 177n, 178, 225, 226, 287, 319
- Richardus Rufus 237n
- Richter, V. 150n
- Rignani, O. 16n
- Rijk, L.M., de 44n, 129n, 262n, 276n, 277n, 278n
- Robert, A. 16n, 136n
- Robert, P. 167n
- Robertus Grosseteste 241n
- Robiglio, A. 17n
- Rocco, A. 115n
- Rodolfi, A. 17, 18n, 78n
- Roest, B. 19n, 89n
- Rogerius Bacon 66, 69, 70n
- Rogerius Marston 49, 50n, 51n, 70n, 78n, 163, 236
- Rommevaux, S. 16n

- Rondo, K. 161n
- Roques, M. 149n, 153n, 155n, 157n, 158n, 160, 267
- Rosemann, P.H. 111n
- Rosini, R. 48n
- Ross, J.F. 245n
- Rossini, M. 89n, 90n
- Ruggiu, L. 12n
- Ruiz de Loizaga, S. 44n, 48n
- Ryan, J.K. 247n
- Saco Alarcón, C. 48n
- Sbaralea, G. 112n, 113n
- Scagnetti, F. 94n
- Scaramuzzi, D. 169, 170n
- Schabel, C. 19n, 89n, 90n, 100n, 111n, 130n, 143n, 236n, 296n, 316
- Schmaus, M. 234n
- Schmidt, A. 200n
- Schmutz, J. 39n, 87n
- Schneider, J.H.J. 87n
- Schneider, N. 283, 286, 287n, 291n, 306n, 315-316
- Şenocak, N. 19n
- Sghemma, G. 115n
- Shank M.H. 16n
- Sharp, D.E. 18n, 170, 171, 188
- Sienkiewicz-Pepin, A. 25
- Sigerus de Brabantia 17n, 58, 181n, 283, 284n, 293
- Sileo, L. 31n, 32n, 170n, 199n, 248n
- Solère, J.-L. 39n
- Sondag, G. 54, 252
- Souffrin, P. 16n
- Spade, P.V. 149n, 153n
- Speer, A. 33n, 124n, 199n, 236n, 256n
- Spettmann, H. 30n, 169, 173n
- Spiazzi, R.M. 36n
- Stabile, G. 262n, 277n
- Steele, R. 66n
- Stegmüller, F. 137n
- Stella, P. 33, 47n, 174n, 253, 269n
- Stroick, C. 181n, 250n, 251n
- Stuart Crawford, F. 58n
- Sturlese, L. 262n, 277n
- Suarez-Nani, T. 17, 18n, 22n, 25, 71n, 78n, 93n, 124n, 143n, 144, 145n, 146n, 148n, 207, 212, 235, 237n, 256n, 260n, 262n, 264n, 276n, 296n, 306n, 316-317
- Sullivan, M.B. 18n, 167n, 168n, 170, 173n, 174n, 175n, 185n
- Taifacos, I. 18n
- Takkar, M. 315-316
- Tartaer Pierre (Tatar) 115n
- Tempier, E. 236
- Teske, R.J. 239n
- Tétaz, J.M. 124n
- Thijssen, J.M.M.H. 16n
- Tombolini, A. 14n
- Thomas de Aquino 15, 16n, 17n, 19-20, 29, 36n, 38n, 40-41, 43-46, 54n, 56n, 65n, 112, 118, 121, 167n, 172n, 174, 180-182, 184, 191, 225, 231, 233, 234n, 235, 239, 265, 277, 283, 286, 303-304
- Thomas de Suttona 234

- Trapp, A.D. 84n
 Traver, A. 44n, 170n
 Trifogli, C. 25
 Trombetta, A. 115n
 Turnbull, R.G. 15n
 Ugo Cavello (Hugh MacCaughwell) 174
 Van Riel, G. 21n, 65n, 77n
 Van Riet, S. 65n, 179n, 190n
 Vanhamel, W. 240n
 Vella, A. 17n
 Veneziani, M. 18n
 Verheijen, L. 21n
 Veuthey, L. 89n, 91n, 92n
 Vian, P. 143n
 Vignaux, P. 88n
 Vitalis de Furno 170n, 236
 Vittorini, M. 137n
 Vos, A. 169
 Vuillemein-Diem, G. 45n
 Wadding, L. 31n, 33, 35n, 112, 123, 124, 171n, 174n, 186n
 Ward, T.M. 52-54
 Waszink, J.H. 57n
 Watson, S.Y. 248n
 Weijers, O. 130n
 Weisheipl, J. 149n
 Wengert, R.G. 199n
 Wey, J.C. 152n, 155n, 161, 206n, 255n
 Wieland, W. 13n, 87n
 Wielockx, R. 239n
 Williams, T. 31n, 33n
 Wilson, G.A. 240n, 284n
 Wippel, J. 234n
 Wolter, A.B. 31n, 33n, 87n, 149n, 157n, 199n, 247n, 248n
 Wood, R. 32n, 44n, 46n, 74n, 155n, 237n, 314n
 Wulf, M., de 38n, 172n
 Zalta, E.N. 149n, 161n
 Zanin, F. 15n
 Zavalloni, R. 18n, 56n, 167n, 168n
 Zavattero, I. 25
 Zubov, V. 136n
 Zycha, I. 21n

Indice dei manoscritti

- Assisi, Biblioteca Conventuale, ms.
124 89n
- Plut. 33, dext. 1 30n, 34n, 39n,
51n
- Ms. 137 33
- Bologna, Collegio di Spagna, ms. 46
198n
- Città del Vaticano, Biblioteca Apo-
stolica Vaticana, Pal. Lat. 1805
98n
- Vat. Lat. 932 89n–90n, 197
- Vat. Lat. 1012 94n
- Cracovia, Biblioteka Jagiellńska,
ms. 732 94n
- Erfurt, Bibliotheca Amploniana,
ms. Q.312 237n
- Firenze, Biblioteca Medicea Lau-
renziana, Plut. 24, dext. 7
89n, 90n, 91n, 92n, 200n, 206n
- Firenze, Biblioteca Nazionale Cen-
trale, Conv. Soppr. A III 641
90n, 91n, 92n, 93n, 197n, 268n,
305n
- Padova, Pontificia Biblioteca Anto-
niana, ms. 291 96n, 97n
- Parigi, Bibliothèque Mazarine, ms.
889 90n, 91n, 268n
- Roma, Biblioteca Nazionale Cen-
trale Vittorio Emanuele II, Sess.
100 67n, 78n
- Sarnano, Biblioteca Comunale, E.
98 130n, 131n, 132n, 133n, 134n,
136n
- València, Biblioteca de la Catedral,
200 130n, 200n, 201n, 202n,
278n, 312n, 313n
- Wien, Österreichische Staatsbiblio-
tek, cod. 1424 50n, 127n,
129n, 183n, 184n, 245n, 284n,
304n

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo Da Colle Di Val D'elsa (1421–1478/1484?)
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Maria Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI). Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 26 euro

9. Antonio Petagine

Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300–1330 ca.)

ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

Finito di stampare nel mese di febbraio del 2019
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano
(RM)