

*PASQUALE PORRO*

## **PONERE STATUM. IDEE DIVINE, PERFEZIONI CREATORIALI E ORDINE DEL MONDO IN ENRICO DI GAND**

### **1. Premessa**

1.1. Nel III libro della *Fisica* Aristotele sostiene com'è noto l'impossibilità di porre o negare in senso assoluto l'esistenza dell'infinito. Più precisamente, l'infinito non può essere inteso come qualcosa di determinato, al pari di un uomo o di una casa, ma nel modo in cui si parla del «giorno» e della «gara», di enti, cioè, il cui essere non risiede in una sostanza stabile, ma nella successione. L'infinito, in altri termini, esiste come processo successivo — e dunque solo potenzialmente — e non come ente in atto.

L'esistenza potenziale si dice a sua volta in modi diversi rispetto alle quantità continue (le grandezze) e a quelle discrete (insiemi numerici). Nell'ordine delle grandezze, l'infinito si dà per sottrazione («per detractio[n]em», come diranno poi i medievali) in base al presupposto dell'infinita divisibilità del continuo. Nelle quantità discrete, al contrario, l'infinito si dà esclusivamente per accrescimento o aggiunta («per appositionem»). Non può così darsi un processo infinito per aggiunta nell'ordine delle grandezze: ogni grandezza che esiste in potenza può infatti esistere in atto, e se ogni grandezza determinata potesse essere superata, potrebbe esistere qualcosa di più grande del cielo<sup>1</sup>. L'infinitamente grande è dunque impossibile tanto in atto quanto in potenza. E, allo stesso modo, non è possibile l'infinito per sottrazione nel caso delle quantità discrete, dove l'unità costituisce un minimo insuperabile. L'infinito è allora, secondo la più

---

<sup>1</sup> ARIST., *Phys.*, III, 7, 207 b 15-21.

pregnante definizione aristotelica, ciò al di fuori di cui è sempre possibile assumere qualche altra cosa <sup>2</sup>, o per sottrazione («non ita parvum quin minus», secondo l'efficace formula scolastica) o per addizione («non tot quin plura») <sup>3</sup>.

Intero e perfetto è invece il finito, al di fuori di cui non si può assumere altro e in cui, per ciò stesso, occorre fermarsi, «stare». Nei movimenti celesti e nella serie delle cause, per non citare che gli esempi più noti, non si può procedere all'infinito, e occorre arrestarsi ad un motore immobile e ad una causa prima. Lo stesso si deve dire della serie dei rapporti di predicazione, come Aristotele sottolinea negli *Analitici Secondi*: se infatti i termini medi di una dimostrazione fossero infiniti, non si potrebbe mai pervenire dalle premesse alle conclusioni. Aristotele ricorre qui espressamente all'immagine di una linea chiusa verso l'alto e verso il basso e si serve del verbo *histemi*, reso appunto in latino con «sto/stare», da cui deriva nel lessico scolastico il sostantivo corrispondente «status» («status causarum»; «status praedicamentorum»). E finito è anche — stando almeno all'interpretazione più usuale — il numero delle specie, che sono di fatto in Aristotele immodificabili ed eterne (generazione e corruzione riguardano solo gli individui *all'interno* delle specie). Il cosmo aristotelico — e ancor più quello dell'Aristotele interpretato in chiave neoplatonica dai pensatori islamici e cristiani — è in definitiva un cosmo chiuso, limitato dai postulati della finitezza della materia prima e dell'impossibilità di una serie infinita di cause. Ma è anche, per ciò stesso, un cosmo perfettamente sussistente e necessario nelle sue parti essenziali: una struttura ordinata e gerarchica in cui tutte le possibilità non

<sup>2</sup> ARIST., *Phys.*, III, 6, 207 a 7-8.

<sup>3</sup> Sulla trattazione scolastica dell'infinito cfr. soprattutto A. MAIER, *Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches*, in *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1966<sup>2</sup>, pp. 155-215; trad. it. *Continuo, minimi e infinito attuale*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 269-338 (cfr. qui in particolare pp. 271-74). Per i problemi connessi nel Medioevo alla tesi aristotelica dell'infinita divisibilità del continuo rimangono fondamentali W. BREIDART, *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*, Aschendorff («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», N.F. Bd. 1), Münster 1970 e il volume collettivo *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. by N. KRETZMANN, Cornell University Press, Ithaca and London 1982 (si vedano in particolare i contributi di J.E. Murdoch, E. Stump, E.D. Sylla, C.G. Normore, P.V. Spade e dello stesso Kretzmann). Un'esposizione sintetica ma efficace è quella di J.E. MURDOCH, *Infinity and Continuity*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. by N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (Paperback edition: 1988), pp. 564-91.

accidentali — nonostante le perplessità di Lovejoy — risultano da sempre attualizzate <sup>4</sup>.

1.2. Al di là delle discussioni sull'effettiva presenza e funzione in Aristotele del «principio di pienezza», si è di solito concordi nel ravvisare negli ultimi decenni del XIII secolo i primi sintomi di crisi di una simile concezione «statica» dell'universo. Per coloro che amano le date precise, si cita in questo caso il 7 marzo 1277, giorno in cui furono censurate, ad opera del vescovo di Parigi Étienne Tempier, 219 proposizioni imputate ai maestri della Facoltà delle Arti. Probabilmente — come è stato fatto osservare — ogni filiazione troppo diretta tra la condanna parigina e la nascita di una sorta di idolatria concettuale dell'assoluta potenza divina (identificata frettolosamente come tratto qualificante di un non meglio specificato "nominalismo") rischia di rimanere semplicistica e ingiustificata <sup>5</sup>. E tuttavia non si può negare che la salvaguardia della *potestas* del Dio cristiano contro il determinismo e il necessitarismo di ascendenza aristotelica e araba fosse uno degli obiettivi principali dell'intervento di Tempier, e che in questo senso la condanna abbia contribuito a creare i presupposti di un nuovo atteggiamento assai più diffidente nei confronti di ogni descrizione della realtà troppo rigidamente ordinata e gerarchizzata.

Della commissione di teologi riunita da Tempier al fine di censire le tesi ritenute erronee conosciamo un solo nome: quello di Enrico di Gand <sup>6</sup>. Eppure,

<sup>4</sup> Ci riferiamo naturalmente A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1936, trad. it. a cura di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966 (rist. 1981). Secondo Lovejoy, com'è noto, le origini concettuali della «grande catena dell'essere» dovevano essere ritrovate nella tradizione platonica e neoplatonica più che in Aristotele. Il ruolo svolto dal «principio di pienezza» nei paradigmi modali solitamente utilizzati da Aristotele (sotto almeno quattro possibili differenti formulazioni) è stata invece dimostrato in modo inequivocabile da J. ХИТИККА: cfr. soprattutto *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973, ma anche *Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas e Aristotle on the Realization of Possibilities in Time* (che riprende il V capitolo del volume del 1973), entrambi in *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of Modal Theory*, ed. by S. KNUUTTILA, Reidel («Synthese Historical Library», 20), Dordrecht 1980, rispettivamente pp. 1-17 e 57-72. Sulla fortuna della concezione statistica della modalità in ambito scolastico si veda soprattutto il contributo dello stesso Knuuttila al volume appena citato (*Time and Modality in Scholasticism*, pp. 163-257).

<sup>5</sup> Per un'eccellente revisione di molti giudizi tradizionali sulla condanna del 1277 cfr. soprattutto L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, in part. pp. 13-105.

<sup>6</sup> Per esplicita ammissione dello stesso Enrico; cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* II, q. 9, ed. R. WIELOCKX, Leuven University Press - E.J. Brill, Leiden 1983, p. 67, 21-24: «In hoc

Enrico è al tempo stesso uno degli ultimi grandi sostenitori, alla fine del Duecento, di una visione del mondo caratterizzata da un'impalcatura essenzialistica eterna e imm modificabile. C'è qui un sottile paradosso — quasi sempre trascurato — che proprio il problema dello *status* delle specie creaturali permette di portare alla luce. Per quanto infatti la dottrina aristotelica sull'infinito venga in generale — ancora alla fine del XIII secolo — sostanzialmente accettata, il corollario della finitezza delle specie entra invece in evidente conflitto con l'idea di creazione nel tempo e soprattutto con il dogma dell'onnipotenza divina. Se infatti il numero delle specie creaturali fosse realmente chiuso, Dio non avrebbe la possibilità di dar luogo a nuove specie diverse da quelle esistenti e ad esse superiori (in basso, sembra in effetti difficile che si possa dare qualcosa di inferiore alla stessa materia prima). Ma a questa grave limitazione dell'agire divino si aggiunge una difficoltà ancora più insidiosa. Nelle metafisiche di tipo esemplaristico — come quella di Enrico di Gand — le essenze specifiche delle creature corrispondono più o meno mediatamente alle idee divine. Se le specie fossero dunque limitate, limitate e finite dovrebbero essere anche le idee nella mente divina.

Questa conclusione sorprendente è quella fatta propria da Enrico di Gand in almeno due diverse questioni quodlibetali, prima di essere parzialmente ritrattata in un terzo momento, e proprio per effetto della condanna di un articolo parigino. Il dibattito sullo *status* delle perfezioni creaturali — di cui qui proveremo a ricostruire solo i tratti più generali attraverso la posizione di Enrico e gli interventi di Riccardo di Middleton, Goffredo di Fontaines e Tommaso di Sutton — non è in tal senso che un aspetto della più ampia controversia tardoduecentesca sull'ordine del mondo: ma è anche, forse, un'occasione per rivedere alcuni giudizi ormai consolidati sullo scenario dottrinale in cui ebbe luogo l'intervento di Tempier <sup>7</sup>.

---

enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam» (il problema in discussione è qui, naturalmente, quello relativo alla localizzazione degli angeli).

<sup>7</sup> In effetti, molti passi avanti sul piano storiografico si sono fatti per quanto riguarda quelli che tradizionalmente sono considerati i destinatari (o, se si preferisce, le vittime) della condanna del 1277, e cioè principalmente Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia, attraverso la revisione completa delle categorie introdotte da Mandonnet. Poco o nulla è stato fatto per il resto. L'etichetta di «teologi conservatori» è altrettanto inutile e fuorviante quanto quella di «averroisti latini», e lo stesso potrebbe dirsi per una definizione generica quale quella di «neo-agostiniani». Non è facile ad esempio comprendere in base a quale criterio possano essere classificati come «conservatori» tutti i sostenitori della non-eternità del mondo che si rifanno ad un'applicazione rigorosamente

## 2. *Esse essentiae e esse existentiae.*

2.1. Prima di prendere direttamente in considerazione le questioni che qui più interessano, è forse necessario accennare rapidamente ad alcuni presupposti di fondo del pensiero enrichiano<sup>8</sup>. Secondo Enrico (ma si tratta di una tesi tutt'altro che esclusiva) un'idea è in Dio per il fatto che l'essenza divina è imitabile in un certo modo da un'essenza creaturale. La conoscenza che Dio ha di ciò che è diverso da sé coincide infatti con la conoscenza dei diversi modi in cui Egli si considera imitabile<sup>9</sup>, dal momento che la

---

aristotelica del «principio di pienezza» (se il mondo è possibile, il mondo non è eterno) esattamente quanto i cosiddetti «aristotelici radicali» che difendono la tesi opposta (per altro, non si comprende in che senso, rispetto ad una questione di questo tipo, si possa essere «conservatori» o «progressisti»). Anche la distinzione tra «guardiani dell'ortodossia» e «paladini della ragione naturale» (che in qualche caso è naturalmente legittima) spiega assai poco in termini filosofici e non rende giustizia della complessità delle posizioni, facendo torto agli uni come agli altri. In realtà bisognerebbe forse rinunciare agli schieramenti precostituiti (nel Medioevo più ancora che in altre epoche) e valutare comunanze e diversità solo rispetto a *singoli* problemi.

<sup>8</sup> Sulla metafisica di Enrico si vedano soprattutto J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin («Études de Philosophie Médiévale», 25), Paris 1938; P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, Aschendorff, («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Bd. 36, Heft 3-4), Münster 1941; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Ed. Pont. Università Gregoriana («Analecta Gregoriana», 93), Roma 1958; W. HOERES, *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 47 (1965), pp. 121-86; P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante («Vestigia - Studi e strumenti di storiografia filosofica», 2), Bari 1990. A quest'ultimo volume rinviamo anche per alcuni cenni sulla storia della critica. Per una bibliografia complessiva rimandiamo invece a quella curata da R. Macken, coordinatore del progetto editoriale *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, e in corso di pubblicazione. Si può consultare, sia pur con qualche riserva, anche M. LAARMANN, *Bibliographia auxiliaris de vita, operibus et doctrina Henrici de Gandavo*, «Franziskanische Studien», 73 (1991), pp. 324-66. Un aggiornamento puntuale sugli studi più recenti, oltre che sullo stato di avanzamento dell'edizione critica, si trova in M.A. SANTIAGO DE CARVALHO, *Henrique de Gante (†1293). A propósito da edição dos seus "Opera Omnia"*, «Humanística e teologia», 12 (1991), fasc. 1, pp. 1-26 e *Recentes volumes dos "Henrici de Gandavo Opera Omnia"*, «Humanística e teologia», 13 (1992), fasc. 1, pp. 87-96.

<sup>9</sup> L'esposizione forse più coerente in proposito si ritrova nella q. 2 del *Quodlibet IX*, dedicata appunto al problema della possibile pluralità delle idee in Dio («Utrum Deus potuisset plures creaturas secundum species produxisse, si non esset in ipso pluralitas idearum»), ma la tesi di fondo, al di là di alcuni aggiustamenti, sembra orientare in questo caso tutta la produzione enrichiana, compresa quella anteriore. Cfr. ad ogni modo HENR.

scienza divina non è determinata dalla presenza di oggetti esterni, ma è essa stessa causa formale (esemplare) dei suoi contenuti<sup>10</sup>. Qui tuttavia si pone il problema classico del rapporto tra la semplicità divina e la molteplicità creaturale. Se infatti Dio conoscesse immediatamente la pluralità degli oggetti creabili (le essenze), la sua semplicità e la sua unità verrebbero ad essere irrimediabilmente compromesse. D'altra parte, se Dio non avesse in alcun modo accesso alla molteplicità di ciò che è distinto dalla sua essenza, non potrebbe avere conoscenza di nulla. Secondo Enrico di Gand, allora, la scienza divina ha un oggetto primario (la stessa essenza divina assolutamente indivisibile), e un oggetto secondario, che è in qualche modo «altro» da sé<sup>11</sup>. Per evitare ogni passaggio eccessivamente brusco, la conoscenza dell'oggetto secondario viene a sua volta ulteriormente suddivisa in due distinti momenti<sup>12</sup>: nel primo, ogni essenza creaturale viene considerata come coincidente con la stessa essenza divina, di cui esprime un semplice *respectus imitabilitatis*; nel secondo, essa viene invece considerata in modo distinto come dotata di un suo specifico modo di essere —

---

DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2, ed. R. MACKEN, Leuven University Press - E.J. Brill, Leiden 1983, p. 28,72-29,81: «Illa autem ratio in divina essentia, secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se, nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis imitetur, quam vocamus ideam [...] Et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus circa eam, in comprehendendo eam sub ratione imitabilis. Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia».

<sup>10</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2, ed. MACKEN, p. 28,69-71: «Et scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra: sua enim scientia est causa entis; ens autem est causa scientia<e> nostrae».

<sup>11</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2, ed. MACKEN, p. 27,37-43: «...contingit aliquid esse obiectum intellectus dupliciter: uno modo primarium, alio modo secundarium. Obiectum primarium non est nisi obiectum informans ad actum intelligendi, et non est nisi ipsa divina essentia, quae per se intelligitur a Deo, et nihil aliud ab ipso [...] Obiectum vero secundarium est aliud a se. Si enim nullo modo aliud a se esset obiectum cognitum ab ipso, tunc esset insipientissimus...».

<sup>12</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2, ed. MACKEN, p. 27,45-48: «Sed aliud a se, ut obiectum secundarium suae cognitionis, potest cognoscere dupliciter: uno modo cognoscendo de creatura id quod ipsa est in Deo, alio modo cognoscendo de ipsa id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo, quamvis non habeat esse extra eius notitiam. Primo modo cognoscitur Hercules cognoscendo Herculis imaginem secundum quod estres quaedam, non secundum quod est imago. Hoc modo Deus cognoscit alia a se ut sunt in sua essentia idem quod ipsa, et sic non ut alia, quoniam ut sic sunt in eo, sunt unum simplex cum eo omnibus modis. Secundo autem modo cognoscit alia a se vere, sine quo non esset in eo perfecta notitia, quemadmodum numquam cognosceret aliquis perfecte Herculem in imagine sua, nisi cognosceret imaginem sub ratione qua est imago».

l'*esse essentiae*, per l'appunto<sup>13</sup> — che tuttavia le deriva sempre dal rapporto di partecipazione formale con l'essenza divina<sup>14</sup>. Nel lessico arricchiano, i due momenti individuano rispettivamente l'*exemplar* (l'idea divina) e l'*exemplatum* (o *ideatum*), l'essenza pienamente costituita nel suo contenuto quidditativo e tale perciò da poter essere posta in atto<sup>15</sup>. In questo senso, l'essere dell'essenza non è una forma di esistenza attuale ma coincide piuttosto con la *possibilità*, con la capacità di ricevere l'esistenza attuale che manca invece alle *res* puramente immaginate<sup>16</sup>: l'*esse essentiae* è in altri

<sup>13</sup> J. Pinborg ha notato come l'espressione *esse essentiae* compaia probabilmente per la prima volta in Ruggero Bacone (*Opera hactenus inedita*, vol. X, p. 207; vol. XI, p. 47), che la presenta tuttavia come «*opinio communis*», almeno per quel che riguarda l'impiego in campo logico. In effetti, stando allo stesso Pinborg, l'origine del concetto sarebbe da ritrovare nella necessità gnoseologica di reperire degli oggetti in qualche modo eterni e immutabili al di là dei suppositi contingenti. Cfr. J. PINBORG, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, tr. it. *Logica e semantica nel Medioevo*, Boringhieri, Torino 1984, in part. p. 82 e pp. 133-34. Da questo punto di vista più strettamente gnoseologico, in ogni caso, l'*esse essentiae* si offre come una possibile fonte per la teoria cartesiana dell'*esse obiectivum*. Per alcuni interessanti valutazioni di questa possibile traiettoria storica cfr. D.O. GAMARRA, *Esencia y objeto*, Peter Lang («Publications Universitaires Européennes», série XX: Philosophie, vol. 321), Bern-Frankfurt-New York-Paris 1990. In effetti, però, la particolarità di Enrico è l'uso metafisico della nozione, che diventa qualcosa di più del semplice essere intelligibile, rimanendo sempre qualcosa di meno dell'essere attuale. Nonostante i numerosi fraintendimenti (da Egidio Romano a Duns Scoto e Suárez), Enrico chiarisce a più riprese che le essenze costituite nell'essere quidditativo non devono essere intese né come idee platoniche separate tanto dall'essenza divina quanto dagli individui né come nature avicenniane che accedono *necessariamente* all'esistenza. In realtà, l'*esse essentiae* denota l'essere cognitivo che le creature hanno nella mente divina: si tratta cioè di *entia diminuta*, al pari delle nostre idee nei confronti della realtà fisica. Tuttavia, poiché la conoscenza divina è causa dei suoi oggetti, l'essere cognitivo che caratterizza le cose nella mente divina si pone su un piano ontologico diverso da quello che denota invece i nostri contenuti mentali. Cfr. *Quodl.* IX, q. 2, ed. MACKEN, pp. 30,30-31,52.

<sup>14</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodlibet* I, q. 9, ed. MACKEN, Leuven University Press - E.J. Brill, Leiden 1979, p. 53, 69-70: «Primum esse [scil. essentiae] habet essentia creaturae essentialiter, sed tamen participative, in quantum habet formale exemplar in Deo».

<sup>15</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2, ed. MACKEN, p. 28,57-64: «Sic autem sua essentia, qua cognoscit se, cognoscit et alia a se, non dico, sua essentia ut est simpliciter essentia, secundum quam rationem sua essentia se solum cognoscit et non alia, nisi ut sunt in ipso id quod ipse, sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se, non ut quae sunt per existentiam aliquid extra in se ipsis, sed ut quae sunt per essentiam aliquid in divina cognitione, videlicet in eo quod divina essentia est ratio et forma *exemplaris* illorum, et ut forma et causa et principium formale *exemplatorum*».

<sup>16</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Summa*, art. 21, q. 4, ed. Badius, Parisiis 1520 (rist. an. a cura di E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York - B. Nauwelaerts, Leuven

termini ciò che separa un semplice figmento da una *res* propriamente detta, un'essenza o, per usare il termine avicenniano, una «natura»<sup>17</sup>.

Enrico distingue a questo proposito tra *res a reor reris* e *res a ratitudine*. Nel primo caso, la cosa è cioè vista nel suo concetto puramente nominale<sup>18</sup>, a cui può non corrispondere alcuna realtà al di fuori di quella puramente mentale (*reor* è qui sinonimo di *opinor*). In quanto tale, la *res a reor reris* è in se stessa indifferente all'essere (tanto *essentiae*, quanto *existentiae*) e al non-essere (*res a reor reris* sono anche, per citare gli esempi più consueti,

---

- Schönigh, Paderborn 1953), f. 127rO: «Quod talem rationem exemplarem in Deo non habet purum nihil est in natura et essentia, nec est res alicuius praedicamenti nec possibile fieri in effectum, quia Deus nihil potest facere in effectum cuius rationem exemplarem non habet ut sit in qualibet creatura».

<sup>17</sup> Il riferimento ad Avicenna non è casuale: siamo qui a quel livello puramente intenzionale (indipendente, cioè, tanto dall'essere attuale quanto da quello logico) che costituisce l'orizzonte di riferimento del pensatore persiano. Enrico di Gand non fa qui altro, in effetti, che portare fino alle estreme conseguenze la celebre formula avicenniana «equinitas est equinitas tantum» (*Metaph. V, c. I*): ogni essenza, considerata in sé stessa, non è né universale (così come quando viene pensata nell'intelletto) né individuale (così come quando esiste attualmente); piuttosto, è indifferente all'una come all'altra possibilità. Di fatto, ciò che è costituito nell'*esse essentiae* può esistere o nell'*esse existentiae* nella realtà esterna, o semplicemente come *esse cognitum* nella mente umana e divina, ma è in sé perfettamente indifferente alle due modalità. L'esistenza attuale o mentale sono note accidentali, nel senso avicenniano e non aristotelico del termine, che s'aggiungono a ciò che l'essenza è in sé. Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl. II, q. 1*, ed. WIELOCKX, pp. 4,30-5,52: «sciendum quod in qualibet essentia sive natura creata est considerare duo: essentiam ipsam ut essentia est, et eius actualement existentiam sive subsistentiam. Quantum est ex ratione essentiae ut est essentia absolute, duplex est in ea indifferentia. Uno enim modo indifferens est ad esse actualis existentiae et ad non esse, quia quantum est de se, nata est esse et non esse, licet differenter, quoniam, quantum est ex ipsa sibi derelicta, semper habet non esse, sed quod habet esse, hoc est in quantum est Dei effectus, a quo esse existentiae participat in quantum eius effectus est, ita quod eius essentia non sit suum esse, sed quasi adveniens et accidentale ei, participatum ab ipsa [...] Alio vero modo est indifferens ad esse universale et particulare. Secundum Avicennam enim essentia rei in quantum essentia, est essentia tantum, et sunt extra eius intentionem intentio universalis et particularis, sicut et intentio existentis et non existentis, et multo magis, quia, licet res indifferens est ad esse et non esse, tamen ex se habet non esse, nisi habeat ipsum ex alio. Sic autem est indifferens ad universale et particulare quod ex se nec est universalis nec particularis, sed solum habet rationem particularis in quantum recipit ab altero esse subsistentiae in supposito determinato, esse vero universalis recipit in quantum per intellectum abstrahitur a suppositis, in quibus habet esse tamquam unum in multis, et iterum per praedicationem applicabile multis».

<sup>18</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Summa*, art. 21, q. 4, ed. Badius, f. 127rO: «Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliquis in anima».



«hircocervus» o «tragelaphus») <sup>19</sup>. Nel secondo caso, si ha invece a che fare una *res* “certificata” proprio dal fatto di essere pensata nell’intelletto divino <sup>20</sup>. Se il nulla che si oppone alla *res a reor reris* è ciò che non può neppure essere concepito, il nulla che s’opponne alla *res a ratitudine* non è ancora la mancanza di attualità, e quindi la non-esistenza nel mondo fisico, ma l’assenza di costituzione formale, il fatto cioè che una cosa possa venir concepita (così come, ad esempio, la chimera o una montagna d’oro) senza essere in realtà “certificata” come essenza determinata nella sua relazione con l’*exemplar* divino <sup>21</sup>. Soltanto in virtù di questa relazione eterna, le

<sup>19</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Summa*, art. 24, q. 3, ed. Badius, f. 138vO: «“Quid est” enim praecognitio est nuda et simpliciter cognitio et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis: et res non a ratitudine, sed a reor reris dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae, vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hircocervus vel Tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua». Cfr. anche art. 21, q. 4, ed. Badius, f. 127rO: «...nec determinat ista rei intentio quod ipsa sit essentia quaedam in Deo exemplata, sed per indifferentiam se habet ad hoc et ad suum contrarium». Sulla presunta derivazione di *res* da *reor* cfr. J. HAMESSE, *Res chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in *Res*. III<sup>e</sup> Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Atti a cura di M. FATTORI e M. BIANCHI, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982, pp. 91-104.

<sup>20</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Summa*, art. 21, q. 4, ed. Badius, f. 127rO: «...alia est ratio cuiuslibet rei creatae ut res a reor reris dicta, quam ipsius esse essentiae quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et res a ratitudine dicta, et hoc ex eo quod habet rationem exemplaris in Deo [...] secundum quam nata est produci in actuali esse». La «ratitudo» (termine anch’esso derivato, in ultima analisi, da «reor») è dunque la stabilità (la «firmitas») che l’intelletto divino assicura alle essenze delle creature e che le distingue dall’inconsistenza degli enti puramente immaginari. Nella nozione di «ratitudo» verità logica e verità ontologica dell’oggetto vengono così ad identificarsi: «Quanto enim aliquid in se plus habet ratitudinis sive firmitatis, tanto plus habet entitatis, quare et veritatis, ut ex hoc veritas dicatur esse in unoquoque, quia habet in se participatum id formae et essentiae, quod natum est habere secundum suam speciem» (art. 34, q. 2, ed. Badius, f. 212rS).

<sup>21</sup> E di fatto, come già detto, allo stesso modo in cui la *res a reor reris* è indifferente all’*esse essentiae*, così la *res a ratitudine*, l’essenza nel suo livello intenzionale, è indifferente all’*esse existentiae*. Cfr. anche *Summa*, art. 28, q. 4, ed. Badius, f. 167vV: «res quaecumque ex eo quod est res a reor reris dicta, indifferens est ad esse per essentiam et non esse per essentiam, et solum participat esse a quo dicitur ens per essentiam ex eo quod est exemplatum quoddam divini esse [...] Et ex hoc quod sic habet esse ens per essentiam dicitur res a ratitudine. Ipsa etiam essentia ut est essentia et natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se ut absolute consideratur, ad esse actualis existentiae et non esse, et solum participat esse actualis existentiae ex eo quod est effectus quidam divinae potentiae».

essenze possono poi accedere all'esistenza attuale, che segna di fatto l'instaurazione di una nuova relazione tra la creatura e Dio, inteso qui come causa efficiente e non più come causa formale<sup>22</sup>. Tra tutte le essenze eternamente costituite come tali, Dio sceglie infatti, in base ad una libera decisione della propria volontà, quali attualizzare nel tempo. L'essere creaturale nomina così, per Enrico, sempre e solo una *relazione*: semplice per le essenze possibili, duplice per le essenze attualizzate<sup>23</sup>.

**2.2.** L'*esse existentiae* è dunque temporale e dipende unicamente dalla volontà libera di Dio: ogni ente è cioè collocato nell'esistenza direttamente da Dio, senza necessità di mediazioni. È questa la correzione più vistosa che Enrico apporta all'impianto avicenniano di cui per altro rimane largamente debitore e che viene in effetti conservato nell'ordine dell'*esse essentiae*<sup>24</sup>. Costituite eternamente nel loro essere, le essenze creaturali danno infatti luogo ad un insieme gerarchico e *essenzialmente* ordinato. Non si tratta qui di una pura tautologia. Essenzialmente ordinate — come conviene ricordare — sono quelle serie causali in cui la presenza simultanea

<sup>22</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Summa*, art. 21, q. 3, f. 126vG: «Omnis autem res quae creatura est, formaliter habet esse essentiae suae ab alio ut a causa exemplari, a qua etiam effective habet suum esse existentiae [...] et hoc vel immediate ex prima creatione [...] vel mediantibus aliis causis ex rerum creaturarum gubernatione». Gli enti immateriali sono posti immediatamente da Dio nell'*esse existentiae* a partire dalla loro *essentia*, senza la mediazione di una materia creata precedentemente; la donazione dell'*esse existentiae* continua invece nella natura dopo la creazione in virtù delle cause seconde, e cioè grazie all'acquisizione di nuove forme (a cui segue sempre un differente modo di essere) da parte della materia creata originariamente dal nulla.

<sup>23</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* III, q. 9, ed. Badius, Parisiis 1518 (rist. an. Bibliothèque S.J., Louvain 1961), f. 61rO: «tale esse [scil. quidditativum] non convenit alicui nisi cuius ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam natum est fieri in rebus extra, ita quod sicut ex relatione et respectu ad ipsam ut ad causam efficientem habet quod sit ens in effectu, sic ex relatione quadam et respectu ad ipsam ut ad formam extra rem, habet quod sit ens aliquod per essentiam». Sul tema delle relazioni in Enrico di Gand cfr. M.G. HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 40-58 (si insiste qui molto, tuttavia, su una sorta di essenzialismo di tipo platonico).

<sup>24</sup> Cfr. R. MACKEN, *Avicennas Auffassung von der Schöpfung der Welt und ihre Umbildung in der Philosophie des Heinrich von Gent*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. W. Kluxen zum 65. Geburtstag. Hrsg. von J. P. BECKMANN, L. HONNEFELDER, G. SCHRIMPF und G. WIELAND, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, pp. 245-57; *Henri de Gand et la pénétration d'Avicenne en Occident*, in *Philosophie et culture*. Proceedings of the XVIIIth World Congress of Philosophy, Montréal 21-27/8/1983, edited by V. CAUCHY, Éditions Montmorency, Montreal 1988, III, pp. 845-50; P. PORRO, «Possibile ex se, necessarium ab alio»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, in corso di stampa sul numero 18 (1992) di «Medioevo».

dei termini è richiesta perché l'azione in questione possa aver luogo e in cui, di conseguenza, una qualunque lacuna nella catena è sufficiente ad annullare ogni efficacia in rapporto agli effetti. Ciò significa che se il secondo termine dipende direttamente e unicamente dal primo, il terzo dipende insieme dal secondo e dal primo, il quarto dai primi tre e così via. Una serie di questo tipo — stando allo stesso Avicenna — non può evidentemente essere né infinita né aperta, perché in tal caso non sussisterebbe più alcun rapporto ordinato tra i termini<sup>25</sup>. E tuttavia, poiché l'imitabilità divina è senza dubbio infinita, come negare la possibile infinità tanto degli esemplari quanto delle stesse essenze?

### 3. Idee divine ed essenze creaturali.

3.1. Il conflitto tra queste due differenti esigenze emerge per la prima volta in modo esplicito nella q. 13 del *Quodlibet V*, databile nella sessione d'avvento del 1280 e intitolata appunto «Utrum in Deo sit ponere aliquam

<sup>25</sup> Avicenna ammette in effetti l'infinità delle cause accidentali, così come del resto anche Enrico: cfr. ad es. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. VAN RIET, Peeters, Louvain - E.J. Brill, Leiden 1977-83, VI, c. 2, p. 302, 28-30: «Nec tamen negamus esse causas adiutrices et praeparatrices sine fine, alias ante alias, immo oportet ita esse necessario»; p. 303, 60-62: «Causas enim non essentielles vel non propinquas non nego procedere in infinitum, immo facio debere hoc». Ma le cause essenziali sono necessariamente finite: «Primum vero quod de hoc incumbit nobis est hoc scilicet ut ostendamus quod causae omnibus modis finitae sunt, et quod in unoquoque ordine earum est principium primum» (VIII, c. 1, p. 376, 11-12); «non potest esse collectio causarum aliquarum in qua non sit causa non causata et causa prima» (VIII, c. 1, p. 378, 45-47); «in omnibus ordinibus causarum finitio est» (VIII, c. 1, pp. 378, 60-379, 61). E ciò vale in particolare per le cause formali: «Causa etiam quae est rei formalis facile sciri potest esse finita ex his quae dicta sunt in logica, et fortassis scietur ex definitione partium quae sunt rei in effectum secundum ordinem eius aliquem naturalem, et ex hoc quod forma rei integra una est et quod multitudo cadit in eam propter communitatem et proprietatem et quod communitas et proprietas continent ordinem naturalem; quicquid autem habet ordinem naturalem iam scitur esse finitum. Considerare igitur hoc tantummodo sufficit ne sit opus prolixitate» (VIII, c. 3, p. 395, 4-11). Si tratta comunque di una posizione in linea con quella aristotelica e con quella - posteriore - averroista. Tanto Aristotele quanto Averroè, ad esempio, considerano infinita la generazione umana, negando che si possano dare un primo e un ultimo uomo. Ma ciò dipende dal fatto che si tratta in questo caso di una serie accidentale di cause, in cui tutti i termini sono successivi e non simultanei, ed esercitano la loro causalità in virtù di una causa comune (essenziale) esterna alla serie. Al contrario, come già ricordato, nell'ordine dei movimenti celesti è necessario porre uno *status*, in modo tale che vi sia un termine primo che muova senza essere mosso e un termine ultimo che sia mosso senza muovere a sua volta.

infinitem idearum vel cognitorum»<sup>26</sup>. Già gli argomenti *pro* e *contra* citati da Enrico sono in questo caso estremamente indicativi. Se la perfezione di Dio è infinita, e le idee divine non esprimono altro che differenti *respectus imitabilitatis* di tale perfezione, appare non solo legittimo ma anzi opportuno porre che Dio conosca in atto tutti i modi in cui è imitabile, e che dunque nella mente divina vi sia un'infinità di idee *simul in actu*. E poiché ad ogni idea corrisponde un'essenza specifica, infinite dovrebbero essere anche le essenze possibili delle creature. Qui si dà tuttavia un primo inconveniente. Per quanto ogni creatura possieda sempre in sé un grado limitato di perfezione (quello appunto relativo alla *propria* specie), la perfezione complessiva della loro eventuale totalità infinita risulterebbe inevitabilmente anch'essa infinita. Ora, secondo il celebre assunto aristotelico del *De caelo et mundo*, un infinito non può essere né maggiore né minore di un altro infinito: di conseguenza, la perfezione divina non potrebbe in tal caso essere considerata superiore a quella della totalità delle creature<sup>27</sup>. Ma c'è di più. Poiché ogni cosa è disposta verso la conoscenza così come lo è verso l'essere, tutto ciò che ripugna all'esistenza deve necessariamente ripugnare anche alla conoscibilità. Ciò che non esiste e *non può* esistere, in altri termini, non può neppure essere conosciuto. Ma l'infinito in atto ripugna all'esistenza, e dunque una totalità infinita di creature è in sé impossibile. E se è impossibile, Dio non può averne notizia, perché neppure Dio può conoscere l'inconoscibile.

<sup>26</sup> Poiché l'edizione critica del *Quodl. V* non è ancora disponibile, utilizziamo in questo caso la già citata (cfr. n. 23) edizione parigina curata da Josse Bade (Badius) nel 1518 (ff. 155rN-158rH). Per la cronologia delle opere di Enrico cfr. J. GOMEZ CAFFARENA, *Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 116-33 (il quadro sinottico conclusivo è riportato anche nella citata monografia *Ser participado y ser subsistente...*, p. 270).

<sup>27</sup> Si potrebbe osservare che quella delle creature sarebbe pur sempre un'infinità partecipata, e non un'infinità per essenza come invece quella divina. Ma una tale distinzione (parallela a quella tra infinità per composizione e infinità *simpliciter*) giova poco a questo proposito — secondo Enrico di Gand — perché non impedisce comunque che le creature possano essere comparate con Dio sotto una qualche *ratio infinitatis*: «Non enim solum est inconveniens quod universitas creaturae aut aliqua creatura aequetur in omnibus divinae infinitati: immo inconveniens est quod secundum aliquam rationem infinitatis ei aequiparetur, ut sic non est magis inconveniens ponere unam creaturam in essentia sua infinitae perfectionis et ponere perfectionem infinitam aliquo modo in universitate creaturarum» (ed. Badius, ff. 157r-vB). Porre una perfezione infinita - sotto qualsiasi aspetto - nella totalità creaturale, non è insomma meno problematico dell'affermare semplicemente che una creatura è di perfezione infinita.

3.2. Il problema dev'essere quindi per Enrico impostato in questi termini: se sono possibili infinite essenze specifiche, allora — e solo allora — sono possibili anche infinite idee nella mente divina<sup>28</sup>. Può sembrare qui di trovarsi di fronte ad una sorta di rovesciamento di quanto appena visto, e cioè che ogni essenza si costituisce come tale per il fatto di essere pensata da Dio. Ma le cose non stanno semplicemente così. Non può darsi nessuna potenza attiva, neppure in Dio, senza che vi sia una corrispondente potenza passiva. Se una cosa è in sé impossibile — se ripugna formalmente all'esistenza — non può essere prodotta da Dio, perché Dio non fa ciò che è in sé contraddittorio. Ad essere in gioco qui è la costituzione della possibilità, su cui non a caso Enrico mostra una certa oscillazione<sup>29</sup>. Nella q. 3 del successivo *Quodlibet VI* («Utrum impossibile quod attribuitur Deo respectu

<sup>28</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl. V*, q. 3, ed. Badius, f. 155vQ: «Dependet ergo dissolutio propositae quaestionis a cuiusdam alterius quaestionis dissolutione: an scilicet possibile est in essentia et natura creaturae ponere quod una aliam in imitando divinam perfectionem possit semper secundum gradum maiorem et minorem excedere in infinitum, quia si sit possibile, necessarium est ponere in Deo esse infinitas ideas, et ipsum infinitorum habere cognitionem. Si non, econtra impossibile est illud ponere in esse, nec Deus habebit infinitas ideas, nec cognitionem infinitorum secundum speciem».

<sup>29</sup> Conoscendo la verità della sua essenza, Dio si conosce come imitabile da parte delle creature, senza che queste ultime siano dapprima presenti al suo intelletto. E tuttavia — come lo stesso Enrico aggiunge — Dio si conosce imitabile soltanto da ciò che costituisce una natura determinata o quiddità, essenza. Ma il fatto di essere una natura determinata (dunque: di essere possibile) dipende solo dalla relazione di dipendenza che la creatura intrattiene con Dio o anche, in qualche modo, dalla stessa natura intrinseca della creatura? C'è qui una certa asimmetria tra possibilità e impossibilità: è possibile solo ciò che Dio concepisce come tale, ma d'altra parte Dio non può concepire se non ciò che in sé non è contraddittorio o ripugnante. Hoeres interpreta questa esitazione come l'indice di una tensione irrisolta tra la costituzione avicenniana delle essenze e il tentativo arricchiano di dare uno statuto ontologico alla possibilità attraverso la propria dottrina dell'*esse essentiae*: «indem er das Mögliche verdinglicht, kommt er in Gefahr, die innere Widerspruchsfreiheit und Stimmigkeit der Inhalte als den spezifischen Möglichkeitscharakter des Möglichen durch die Abhängigkeit von Gott ersetzen zu müssen und damit die in ihm selbst ruhende Realität des Möglichen zu verfehlen» (*Wesen und Dasein...*, p. 169). Ci riproponiamo di tornare in altra sede sull'argomento. Sullo statuto dei possibili in Enrico di Gand si vedano comunque J. BENES, *Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem et B. Jacobum de Viterbo*, «Divus Thomas», 29 (1926), pp. 612-34; 30 (1927), pp. 94-117 e 333-355 e J.F. WIPPEL, *The Reality of Non-Existing Possibles according to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines*, «Review of Metaphysics», 34 (1980-81), pp. 727-58 (ripreso in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1984, col titolo: *Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on the Reality of Non-Existing Possibles*, pp. 163-89).

creaturarum oriatur causaliter ex parte Dei an ex parte creaturae»), Enrico osserva in effetti che se la possibilità dipende da Dio, l'impossibilità dipende invece dalla creatura stessa, e cioè dalla sua intrinseca contraddittorietà: «Licet enim res a ratiudine dicta ex hoc est res et natura vel essentia aliqua, quod habet ideam in Deo, illud tamen quod non est res a ratiudine dicta, non ex hoc non est res quod non habet ideam in Deo, sed potius <ex hoc> non habet ideam in Deo quod secundum se non est res»<sup>30</sup>. Nell'ancor più tarda q. 3 del *Quodl.* VIII («Utrum aliquis possit agere quod impossibile est fieri») questa conclusione viene in realtà sfumata attraverso la distinzione tra *impossibile obiective* o *simpliciter* (ciò che neppure Dio può compiere, e non per difetto di potenza ma perché nessuna potenza attiva è ordinata al nulla) e *impossibile subiective* (ciò che dipende invece dalla potenza dell'agente)<sup>31</sup>. In entrambi i casi, resta comunque il fatto che Dio non può fare ciò che implica contraddizione. A questo punto si potrebbe però osservare che impossibile e contraddittorio è per Aristotele solo l'infinito in atto. Cosa vieta dunque a Dio di produrre (e conoscere) un'infinità *potenziale* di specie? Il fatto è che nella metafisica enrighiana la distinzione tra ciò che è contraddittorio e ciò che è invece possibile ha luogo nell'eternità. Poiché infatti l'*esse essentiae* è fuori dal tempo, ogni possibile è tale dall'eternità. Sulla base della tradizionale interpretazione «statistica» delle modalità, il possibile diventa qui, di fatto, necessario. E in effetti, secondo una delle più discusse varianti aristoteliche del «principio di pienezza», nell'eternità essere e poter-essere non si distinguono. Le conseguenze di questa impostazione sono

<sup>30</sup> HENR. DE GAND., *Quodl.* VI, q. 3, ed. G.A. WILSON, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 49, 10-15.

<sup>31</sup> Qui in effetti anche l'origine dell'impossibilità sembra venir ricondotta — per via negativa — a Dio. Ma rispetto almeno all'*impossibile simpliciter* sembra poter essere confermato il principio secondo cui in mancanza della corrispondente potenza passiva non può esercitarsi alcuna potenza attiva. Cfr. *Quodl.* VIII, q. 3, ed. Badius, f. 304vR: «Ad primum in oppositum, quia non est potentia activa cui non respondet potentia passiva, dicendum quod verum est vel obiective vel subiective, utroque modo respectu agentis naturalis quod nihil agit nisi ex subiecta materia; obiective solum respectu agentis supernaturalis quod agit ex nullo subiecto». La distinzione tra *possibile obiective* e *possibile subiective* è invece delineata da Enrico soprattutto nella q. 9 dello stesso *Quodl.* VIII: rimandiamo anche in questo caso a P. PORRO, «*Possibile ex se, necessarium ab alio*»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand (in corso di pubblicazione su «Medioevo»). Per alcuni cenni sulla fortuna della distinzione si veda L. HÖDL, *Neue Begriffe und neue Wege der Seinerkenntnis im Schul- und Einflussbereich des Heinrich von Gent*, in *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August - 6. September 1961. Im Auftrage der S.I.E.P.M. Hrsg. P. WILPERT - W.P. ECKERT, De Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», Bd. 2), Berlin 1963, pp. 607-15.

allora evidenti. Se infinite essenze *sono possibili*, infinite essenze *esistono* già da sempre, e non è in questo caso possibile distinguere tra infinito in atto e infinito in potenza. La duplicazione del concetto di essere introdotta da Enrico fa sentire qui tutto il suo peso: un infinito potenziale a livello di *esse existentiae* comporta inevitabilmente un'infinità attuale a livello di *esse essentiae* <sup>32</sup>. Se infatti alle creature attualmente esistenti potessero aggiungersene sempre altre (si ricordi che l'infinito è «*id cuius semper est aliquid accipere extra*») queste ultime dovrebbero essere già possibili. Ma la possibilità delle creature *non è diversa* dalla loro essenza specifica. Non possono insomma esistere più cose di quante non siano già possibili: se dunque la serie delle specie ora esistenti potesse accrescersi all'infinito, esisterebbero già da sempre infinite essenze, la cui perfezione complessiva eguaglierebbe in qualche modo quella divina.

**3.3.** C'è tuttavia un altro motivo — di sapore più strettamente aristotelico — per cui un'infinità di specie appare improponibile. Come già più volte ricordato, l'infinito ammesso da Aristotele è sempre un infinito in potenza, e la potenza riguarda sempre la materia. La divisibilità del continuo può ad esempio procedere all'infinito perché il processo riguarda qui la materia. Ma la moltiplicazione delle specie secondo i diversi gradi di perfezione riguarda invece la forma, e la forma è attualità, non potenza. Enrico si richiama qui esplicitamente all'interpretazione averroista: il processo di diminuzione può essere infinito perché concerne la materia e procede dall'essere al nulla («*diminutio est ad nihil*»); il processo di accrescimento riguarda invece la

<sup>32</sup> Il fatto che all'interno della dottrina dell'*esse essentiae* venga in pratica annullata la differenza tra infinito in atto e infinito in potenza dipende essenzialmente dall'asimmetria che denota i due tipi di relazione in cui la creatura può trovarsi nei confronti del Creatore: l'attualità è un *respectus* temporale e contingente che s'aggiunge, come già visto, ad un rapporto invece indistruttibile ed eterno. In questo senso, ad esempio, solo l'attualità può andare veramente incontro all'annichilazione; cfr. ad es. la q. 7 del *Quodl. X*: «*Nec tamen esse essentiae omnino est absque extrinsecus participatione, ut iam declarabitur. Quae tamen non potest essentiae abesse, etiam secundum intellectum, sed ab illa habet essentia quod sit essentia [...]. Participatio autem quae consistit in esse existentiae, essentiae potest omnino adesse et abesse, et propter hoc tale esse est extra rationem et intellectum essentiae, ut, licet non sit res addita ipsi essentiae, ut non differat re ab ipsa, nec etiam differat sola ratione*» (ed. MACKEN, Leuven University Press - E.J. Brill, Leiden 1981, pp. 163,32-164,41). Cfr. anche la q. 3 del *Quodl. XI*: «*Unde si Deus ad momentum subtrahat se ut causa efficiens et conservans a creatura ut a suo effectu, subito cadit in nihilum et in non esse [...] actualis existentiae, non tamen in non esse oppositum esse primo [...]. Sicut enim non potest cadere a sua essentia, ut non sit essentia, secundum praedicta, sic nec a tali esse: aliter enim non esset quid intelligibile, sed imaginabile tantum, ut chimaera vel hircocervus*» (ed. Badius, f. 447rL).

forma e tende verso l'essere («additio est ad esse, cuius causa est forma») <sup>33</sup>. Per questo stesso motivo, Aristotele afferma che un accrescimento infinito nell'ordine delle grandezze conduce inevitabilmente all'ammissione di una grandezza infinita in atto. D'altra parte, si è già visto come l'idea stessa di una gerarchia essenziale di forme si opponga alla moltiplicazione infinita delle sostanze, se è vero che l'unità dell'universo dipende dall'influenza necessaria e ordinata che gli enti superiori incorruttibili esercitano tra di loro e nei confronti di quelli inferiori e corruttibili.

Ma tutto ciò che Aristotele osserva nel III libro della *Fisica* sembra in realtà riferirsi esclusivamente alle grandezze sensibili dotate di posizione. Ciò significa — ed è questo il vero punto cruciale della questione — che Dio potrebbe dar luogo ad un'infinità di essenze nell'ordine delle sostanze separate, e cioè delle specie angeliche <sup>34</sup>. Se Dio creasse infatti nuove specie nell'ambito delle sostanze corporee, l'ordine attuale del mondo — com'è facile riconoscere — verrebbe completamente stravolto. Ma fino a che punto il divieto aristotelico sull'infinito può essere effettivamente esteso anche alle creature prive di materia e di posizione? <sup>35</sup> Enrico si richiama qui alla dottrina tradizionale che ammette una gerarchia di tipo essenziale anche tra le intelligenze angeliche, dal momento che le specie superiori illuminano e influenzano quelle inferiori. Di conseguenza, le stesse conclusioni valide per i corpi sensibili devono essere applicate anche alle sostanze separate <sup>36</sup>: inammissibile è l'infinità attuale — e per altro la tesi compare

<sup>33</sup> Secondo Enrico non c'è qui alcuna distinzione tra la *magnitudo* intesa in senso fisico e quantitativo e quella relativa invece alla perfezione (f. 156rT: «Nec est ut videtur in hoc differentia inter magnitudinem molis et perfectionis»). Di conseguenza, Enrico inserisce il problema della progressione infinita delle perfezioni creaturali nell'ordine delle quantità continue (dove appunto è impossibile ogni infinito *per appositionem*) e non in quello delle quantità discrete. Ciò permette ad Enrico — come vedremo — di distinguere il caso delle specie creaturali da quello delle specie numeriche, che sono invece potenzialmente infinite.

<sup>34</sup> La possibile infinità delle anime umane costituisce qui un problema a parte perché si tratta in questo caso di un'infinità di individui e non di un'infinità di specie. Già Avicenna, in effetti, nell'intento di difendere l'immortalità individuale delle anime, aveva osservato che dove non esistono né ordine posizionale né gerarchia naturale un'infinità attuale risulta ammissibile. Naturalmente, una simile conclusione si giustifica solo sulla base del presupposto dell'eternità del mondo e della stirpe umana: e non a caso — inversamente — l'obiezione basata sull'infinità attuale delle anime compare di frequente, nel XIII secolo, all'interno del dibattito sulla possibilità di una creazione *ab aeterno*.

<sup>35</sup> In realtà, com'è noto, in Aristotele anche il numero delle intelligenze è fissato una volta per tutte.

<sup>36</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 156rT: «Cum ergo infinitas specierum in infinitum accepta in Dei scientia si habet ideas earum infinitas non potest esse in



esplicitamente nell'elenco degli articoli condannati da Tempier<sup>37</sup> — e altrettanto inammissibile è l'infinità potenziale, dal momento che, trattandosi di specie eterne, anche in questo caso essere e poter-essere non si distinguono. Per Enrico, esiste dunque uno *status* anche per le sostanze incorporee, la cui serie è chiusa in basso dall'anima razionale dell'uomo e in alto dalla specie angelica più perfetta.

3.4. Se s'intende dunque seguire la via della ragione naturale («si quis vellet sequi viam naturalis rationis secundum doctrinam Philosophi...»), si deve concludere che un'infinità di specie è in ogni caso impossibile. E se non esistono infinite specie, non esistono neppure infinite idee nella mente divina. Naturalmente, ciò non dipende per Enrico da un'imperfezione o da un'incapacità della natura divina, ma — come detto — dall'impossibilità stessa dell'oggetto. Come occorre forse ripetere, Dio non è imitabile passivamente dalle creature se queste non sono in grado di imitarlo, per così dire, attivamente. Il limite non è insomma in Dio, ma nelle creature: Dio è di perfezione infinita, ma le creature possono imitarlo soltanto in modo finito e fino ad un certo punto. Ma ciò non vuol dire che nell'essenza divina vi sia una specie di soglia al di sopra della quale le creature non sarebbero più in grado di imitare l'essenza divina, cosicché gli altri infiniti gradi di perfezione virtualmente contenuti nell'essenza divina rimarrebbero, per così dire, preclusi per sempre. Più semplicemente, nell'essenza divina non ci sono né gradi né distinzioni, ma *un'unica* perfezione indivisibile che viene imitata senza eccezioni da *tutte* le creature possibili. La distinzione dei diversi gradi di perfezione dipende soltanto dalla limitatezza delle creature stesse, dal fatto cioè che ogni creatura imita la stessa essenza divina in quella misura che le è consentita dalla propria natura specifica. La conclusione è allora

---

habentibus situm — in eis enim infimum in gradu est unicum ut prima materia, et similiter supremum, ut caelum ultimum — oportet ergo quod sit in essentis separatis etiam exclusis omnibus corporalibus situm habentibus. Illae autem secundum doctrinam sanctorum [...] ad invicem essentialem habent ordinem influendo et movendo secundum illuminationem. Si ergo aliquid valet doctrina Philosophi, impossibile est omnino ponere talem infinitatem in eis in actu, quare neque in potentia, quia in hoc nulla accidit differentia».

<sup>37</sup> Si tratta, per la precisione, dell'art. 49 (nella numerazione di Mandonnet e Hissette): «Quod substantiae separatae sunt actu infinitae. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus». Sulle probabili fonti (tra le quali si può forse includere anche Tommaso d'Aquino) cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain - Vander-Oyez, Paris 1977, pp. 98-101. Sulle esitazioni di Tommaso in merito alla possibilità di un infinito in atto cfr. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1984 (Pubblicazioni del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano, 2), in part. pp. 154-55.

inevitabile: «Quantum ergo ad infinitatem idearum in Deo, vel ad cognita circa essentias creaturarum, non video quomodo potest in Deo poni infinitas, quod tamen propter rei profunditatem et eius elongationem a nostro intellectu negare non audeo, nec contrarium assero, sed tamen ingenia studiosorum ad tam abditorum investigationem excito»<sup>38</sup>.

3.5. Qui occorre però fare attenzione. Dal fatto che non esistono infinite essenze creaturali non si può dedurre in assoluto che Dio non conosce l'infinito. Dio può infatti aver notizia di altri insiemi infiniti che non siano le idee. Un primo esempio potrebbe essere rappresentato dagli attributi intrinseci (*rationes attributales*), e cioè da quelle perfezioni semplici che Dio può conoscere considerando la sua essenza indipendentemente da qualsiasi rapporto o comparazione con le creature. Ma in realtà, non disponendo di alcun accesso all'essenza divina, noi non siamo qui in grado di stabilire in alcun modo se gli attributi divini siano finiti o infiniti<sup>39</sup>.

È certo invece che Dio conosce gli infiniti individui che appartengono alle differenti specie<sup>40</sup>. Conoscendo in sé un'essenza specifica, Dio abbraccia infatti con un unico atto di intellesione tutti gli individui in essa racchiusi<sup>41</sup>: quelli attualmente esistenti; quelli non ancora esistenti ma in

<sup>38</sup> HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 156vV.

<sup>39</sup> L'unica cosa che si può dire è in effetti che in questo caso tutte le difficoltà relative alla possibile infinità delle essenze creaturali non costituiscono problema alcuno, dal momento che, a differenza delle *rationes ideales*, le *rationes attributales* non stanno in alcun rapporto con le creature. Se dunque tali attributi sono infiniti, Dio li conosce certamente sotto l'aspetto della loro infinitezza. Ma nulla impedisce d'altra parte che essi possano essere finiti, dal momento che anche in questo caso non si ha a che fare con una pluralità *reale* all'interno dell'essenza divina — che è pur sempre semplice e indivisibile — ma con una serie di possibili distinzioni introdotte dalla considerazione dello stesso intelletto divino. Sotto l'aspetto di un solo attributo, l'essenza divina è sempre tanto infinita quanto lo è sotto l'aspetto di infiniti altri, più o meno allo stesso modo in cui, per quel che riguarda le *rationes ideales*, sotto un solo *respectus imitabilitatis* essa possiede la stessa infinità che avrebbe se gli imitanti fossero infiniti. Anche in questo caso, tuttavia, Enrico si serve di una formula cautelativa: «De quo etiam nihil audeo asserere, nec pro, nec contra, sed tantum ut prius ingenia studiosorum excito» (ed. Badius, f. 156vX).

<sup>40</sup> E in questo senso acquista significato la distinzione implicita nella formulazione della *quaestio*: «Utrum in Deo sit ponere aliquam infinitatem idearum vel cognitorum».

<sup>41</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 2, ed. Badius, f. 301vH: «Deus autem propter suam illimitationem simul per ideam speciei cognoscit et ipsam speciem et individua infinita possibilis fieri sub ipsa». Occorre qui notare che il modo con cui Dio conosce l'infinito non corrisponde al modo in cui quest'ultimo può effettivamente darsi nella realtà fisica. Nell'ordine dell'esistenza attuale, l'infinito è sempre successivo; in quello della scienza divina, che non procede in modo discorsivo e non conosce distinzioni temporali, l'infinito è invece colto simultaneamente mediante un atto semplice e indiviso e non mediante la

potenza ad essere; quelli infine che, pur essendo possibili, non accederanno mai all'esistenza. Un'infinità di questo tipo non comporta un'infinità di idee nella mente divina, proprio perché non esistono idee dei singoli individui, ma solo delle specie in cui sono compresi. Poiché tuttavia anche la conoscenza degli individui è per Dio atemporale, ci si potrebbe chiedere per quale motivo l'infinità venga ammessa in un caso e negata nell'altro. Contro Avicenna, Enrico nega naturalmente che Dio abbia conoscenza solo dell'universale<sup>42</sup>. Nelle prime due questioni del *Quodlibet* VIII, tuttavia, Enrico distingue la conoscenza puramente speculativa che Dio ha delle essenze dalla loro considerazione «pratica», finalizzata cioè alla loro possibile attualizzazione<sup>43</sup>. Non si tratta qui di una diversità reale: in Dio non esistono idee pratiche, se non come «estensione» delle idee speculative<sup>44</sup>. In altri termini, quelle stesse *rationes ideales* che Dio costituisce in sé considerandosi come diversamente imitabile dalle creature possono essere considerate, nella *scientia practica*, come possibili effetti («quaedam operabilia»). La differenza tra i due modi di conoscenza non sta dunque nella diversità dell'oggetto, ma nella diversità del fine<sup>45</sup>, nel fatto, cioè, che Dio

---

considerazione delle parti. Ciò significa, come vedremo, che i paradossi aristotelici sull'infinito attuale non si applicano al caso della conoscenza divina.

<sup>42</sup> In gioco è qui la possibilità divina di conoscere i particolari, che segna un ovvio punto di attrito tra la tradizione neoplatonica dell'assoluta immutabilità e semplicità divina e le esigenze delle religioni rivelate. Per una sintetica ricostruzione del dibattito in ambito islamico cfr. O. LEAMAN, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, trad. it. *La filosofia islamica medievale*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 165-81.

<sup>43</sup> Cfr. in proposito J.F. WIPPEL, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. Edited by T. RUDAVSKY («Synthese Historical Library», 25), Reidel, Dordrecht-Boston 1985, pp. 213-41 (anche in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas...*, pp. 243-70).

<sup>44</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 1, ed. Badius, f. 300vD: «Et est omnis talis consideratio speculativa, licet in materia practica et intellectu speculativo non practico. Sed in tali materia intellectus speculativus extensione quadam secundum Philosophum fit practicus. Dico extensione ad finem alium quam ad quem erat secundum quod fuit speculativus. Speculans enim operando ad scire verum speculativus est. Extendens autem se ulterius ut non solum intendat cognitionem veri, sed quaerit scire ut secundum ea voluntas operetur, statim est practicus». Per tutte le citazioni relative al *Quodl.* VIII, il testo dell'edizione Badius è stato confrontato e corretto, quando necessario, con i manoscritti da noi collazionati in vista dell'edizione critica (e in part. con il ms. PARIS, *Nat. lat.* 15.350, presumibilmente indipendente dalla tradizione universitaria).

<sup>45</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 1, ed. Badius, f. 300rD: «Sed ad huiusmodi intellectum est advertendum quod notitia practica proprie dicta et speculativa penes rationes diferentes cognitorum non differunt, sed potius secundum rationes diferentes finium ad

può considerare qui la cosa come il termine di una possibile operazione del proprio volere. In questo senso, Dio conosce ciò che sarà posto effettivamente in atto considerando non l'essenza in sé (ogni essenza è infatti di per sé indifferente all'esistenza attuale) ma la determinazione della propria volontà in proposito <sup>46</sup>. Ora, non c'è dubbio che la volontà di Dio sia altrettanto immutabile ed eterna quanto la sua scienza, ma è altrettanto vero che essa è del tutto indipendente rispetto a quel vincolo essenziale che lega invece tra loro le idee. Dio conosce da sempre gli individui che attualizzerà all'interno delle varie specie (così come quelli che non attualizzerà), ma questa decisione è assolutamente libera e non risponde ad alcun ordinamento essenziale. La possibilità «pratica», concreta, degli individui è un'altra cosa rispetto alla possibilità formale, ontologica, delle essenze. Non si danno qui né un rapporto gerarchico determinato né un ordine posizionale immutabile come quello che riguarda invece le essenze considerate nella conoscenza speculativa. Nessun individuo esprime un grado di perfezione essenzialmente diverso da quello degli altri della medesima specie e nessun individuo è strutturalmente necessario per la completezza della specie stessa. Di conseguenza, una pluralità infinita di individui non contraddice un ordine preconstituito e non comporta, nel suo complesso, un'infinità di perfezioni tale da eguagliare in qualche modo quella divina. Attraverso le idee e la loro conoscenza speculativa, Dio costituisce così l'impalcatura necessaria ed essenziale del mondo; attraverso la loro estensione pratica, pone invece liberamente in essere alcune delle creature eternamente costituite come possibili. Ma tra l'ordine delle esistenze e

---

quos sunt»; cfr. anche *Quodl.* VIII, q. 2, ed. Badius, f. 301rG: «licet intellectus divinus illa quae sunt operanda, et similiter modos omnes operandorum a sua voluntate novit quodam modo priusquam voluntas ea determinet esse operanda, et quoad hoc quodam modo practicus est, et novit illa ideis ut sunt practicae, quae eadem sunt cum ipsis speculativis, sicut idem est intellectus speculativus et practicus, in quantum tamen operanda sunt non novit, nisi quasi praecedente determinatione voluntatis, et quoad hoc non novit illa ideis omnino, sed haec notitia solummodo implicat illam quae est per ideas, sicut nosse rem ut operandam implicat nosse rem simpliciter».

<sup>46</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 2, ed. Badius, f. 301rG: «Primo modo, secundum quod iam dictum est, scit omnia quae sunt, id est [...] quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut possint, auctore Deo, esse procreata. Hoc est quod scit res secundum quod res sunt et essentiae quaedam absolute, sciendo essentiam suam absolute; secundum autem quod habent inter se differentias secundum rationes generis, speciei et individui, sciendo essentiam suam ut est ideae pure speculativae. Secundo autem modo scit res sciendo determinationem suae voluntatis».

quello delle essenze — come già visto — non c'è né reversibilità né perfetta simmetria <sup>47</sup>.

E su questa base si chiarisce anche perché — per tornare ad uno degli argomenti iniziali — l'applicazione del principio «quod repugnat entitati, repugnat cognoscibilitati» non valga per i singoli infiniti individui possibili all'interno delle varie specie ma solo per le specie in quanto tali. Ciò che ripugna all'*esse essentiae*, come già visto, è semplicemente impossibile, e in quanto tale ripugna del tutto anche alla conoscibilità: e questo sembra essere appunto il caso di un'infinità di essenze. Ma ciò che ripugna all'esistenza attuale, non ripugna necessariamente all'intelligibilità e alla conoscibilità <sup>48</sup>. Occorre qui però richiamare la già citata distinzione tra la conoscenza umana (che è a posteriori, e presuppone dunque l'esistenza dei suoi oggetti) e quella divina (che è invece causa della realtà — prima essenziale e poi attuale — dei suoi contenuti). Poiché nessun infinito esiste simultaneamente nella realtà, gli uomini non possono di fatto conoscere alcun infinito, ed in questo senso l'assunto «quod repugnat entitati, repugnat cognoscibilitati» è senza dubbio corretto. Meglio: per noi l'infinito esiste e può essere conosciuto — aristotelicamente — solo in quanto entità successiva, come «dies» o «agon». Ma nel caso della conoscenza divina — di cui Aristotele non fa menzione — il principio non ha invece senso alcuno: infatti, nessun infinito (né in atto né in potenza) si presenta *objective* a Dio, ma è Dio a conoscere *objective* la sua essenza, in modo tale che non possa sfuggirgli nulla di ciò che potrebbe esistere (l'essenza divina, essendo puro essere, è infatti *ratio cognoscendi* di tutto ciò che può partecipare all'essere). C'è qui ancora una piccola asimmetria: Dio conosce simultaneamente infiniti individui (ad esempio, infiniti uomini) e tuttavia questa infinità può realizzarsi nel mondo fisico soltanto attraverso un processo successivo. Secondo uno dei più celebri corollari del dogma dell'onnipotenza divina (la

---

<sup>47</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 1, ed. Badius, ff. 300vF-301rF: «Et secundum hunc modum quo divinum intellectum ponimus quoquo modo practicum etiam ponimus in ipso ideas practicas, et Deum producere res secundum ideas practicas, quae tamen eadem sunt re, modo speculativae, modo practicae. Sed primo modo sunt solummodo *rationes cognoscendi res in earum essentia*. Secundo vero modo sunt *rationes producendi eas in earum existentia*».

<sup>48</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 157vD: «Est enim quoddam esse quiddativum et essentiae et est aliud esse actualis existentiae: quod repugnat entitati primo modo, sicut figmentum et chimaera vel hircocervus et huiusmodi, illud omnino repugnat cognoscibilitati intellectus, scilicet quia solum cadit sub imaginatione et per accidens. Quod vero repugnat entitati secundo modo, non omnino repugnat cognoscibilitati».

«propositio famosa theologorum») <sup>49</sup>. Dio può fare immediatamente tutto ciò che fa attraverso la natura e le cause seconde: se dunque Dio conosce infiniti uomini *simul*, potrebbe fare infiniti uomini *simul*, e non solo attraverso la loro successione naturale. Si è però escluso che nella realtà si diano infiniti in atto: come si fa allora a concedere — in senso inverso — che Dio conosca tutti gli infiniti uomini possibili? <sup>50</sup> Enrico dichiara qui di non voler affrontare nello specifico la questione se Dio possa creare un'infinità in atto, ma rifiuta sostanzialmente l'argomento: Dio, come ormai più volte rilevato, non conosce le cose oggettivamente secondo la loro natura, ma secondo la propria. D'altra parte, l'*entitas* conviene invece alle cose secondo *la loro natura*. Perciò può accadere che la conoscibilità *simul*, che conviene alle cose nella misura in cui esse vengono considerate all'interno dell'essenza divina, non ripugni a creature infinite, mentre l'esistenza *simul*, che deriva invece dalla loro stessa natura, possa invece ripugnare: e la differenza qui sta tutta nel fatto che la natura divina è incommensurabile rispetto a qualunque natura creaturale <sup>51</sup>. Ma tutto ciò vale per gli individui e non per le specie, che non sono infinite né in atto né in potenza e non possono pertanto neppure essere conosciute come tali.

**3.6.** C'è una sola (apparente) eccezione a questo riguardo ed è quella relativa all'infinità delle specie dei numeri matematici. Se i numeri fossero considerati come altrettanti individui all'interno di una sola specie comune,

<sup>49</sup> Cfr. in proposito L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi...*, in part. pp. 79-82.

<sup>50</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 158rG: «Si Deus cognoscit infinitum in hominibus, et infinitos homines ut factibiles per successionem a natura, et quicquid potest facere mediante natura, potest facere immediate, et sua factio non requirit successionem, sicut requiritur in opere naturae ubi unus homo fit ab alio, quia immediate quilibet eorum fieri potest a Deo, potest ergo Deus facere simul infinitos esse si simul novit eos: aut si non potest, videtur quod non noscit simul».

<sup>51</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 158rG-H: «Et est dicendum quod quicquid est de veritate huius quaestionis: utrum Deus possit facere infinita simul actu existentia cum infinita simul actu cognoscat — de qua ad praesens nihil determino — tamen ista ratio non cogit ad ponendum quod infinita simul fieri possunt a Deo quia Deus, ut dictum est, res non cognoscit objective secundum naturas rerum, licet verissime cognoscat proprias naturas rerum, sed secundum naturam suam, et res habent esse in cognitione Dei non secundum naturas suas, sed secundum naturam Dei. Entitas autem non convenit rebus nisi secundum naturam ipsam rerum. Non est autem inconveniens quod aliquid conveniat naturae creatae secundum naturam Dei, licet non conveniat ei secundum naturam suam, et hoc propter naturae illius excellentiam super naturam suam. Idcirco ergo contingit quod cognoscibilitas simul creaturis infinitis non repugnat, quia hoc convenit eis secundum rationem naturae Dei, licet entitas simul eis repugnat, quia hoc eis convenit secundum rationem propriae naturae».

il problema non si porrebbe, dal momento che si è appena concesso che Dio può aver conoscenza di quegli infiniti che si distinguono non per specie ma, appunto, per numero. E tuttavia, secondo una delle dottrine scolastiche più classiche, ogni numero costituisce invece una specie a sé<sup>52</sup>. Se dunque — come normalmente si presuppone a partire da Agostino — Dio conosce l'infinità dei numeri<sup>53</sup>, non si può negare che in questo caso Dio conosca un'infinità di specie. Si tratterebbe allora di capire perché le specie o essenze numeriche possano procedere per aggiunta all'infinito, e non invece le specie creaturali. Come nel caso della divisibilità del continuo, Enrico ricorre qui al già ricordato legame strutturale tra materia e infinito: mentre la moltiplicazione delle essenze riguarda le forme, e ogni processo infinito condurrebbe qui inevitabilmente ad un'impossibile infinità attuale, la progressione dei numeri riguarda, in qualche modo, la materia. Ogni numero infatti si compone di una serie di unità che vengono raccolte sotto una determinata forma (la specie di quel numero) e che fungono perciò da materia nei suoi confronti. La forma, dal canto suo, esprime la distanza determinata che separa l'ultima unità dalla prima, ed è ciò che fa sì che ogni numero abbia caratteristiche proprie diverse da quelle di tutti gli altri. Così,

<sup>52</sup> La principale fonte di riferimento a questo proposito è rappresentata dalle osservazioni di Agostino nel XII libro del *De civitate*, dedicate non a caso al problema della scienza divina dell'infinito. Cfr. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, 19, ed. B. DOMBART - A. KALB, CCSL 48, Brepols, Turnhout 1955, p. 375,9-13: «Ita uero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diuersi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt». Di fatto, l'approccio alle realtà numeriche non è mai puramente quantitativo, ma — sulla scorta delle tesi aristoteliche del quinto libro della *Metafisica* — implica sempre connotazioni formali e qualitative. Cfr. in proposito N. SCHNEIDER, *Die Qualität der Zahlen. Die aristotelische Zahlentheorie nach Metaph. V (D) 14 und ihre mittelalterliche Kommentierung und Umdeutung*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), pp. 587-609.

<sup>53</sup> Cfr. AUG., *De civitate Dei*, XII, 19, CCSL 48, p. 375,1-30: «Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi: restat eis, ut dicere audeant atque huic se uoragini profunda inpietatis inmergant, quod non omnes numeros Deus nouerit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est; quoniam in quocumque numero finem faciendum putaueris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, uerum etiam multiplicari potest [...] Itane numerus propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei peruenit, ceteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? [...] Infinitas itaque numeri, quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est».

quantunque le unità siano tutte della stessa natura, è sufficiente aggiungere un'altra per creare una nuova specie, perché cambia la distanza tra la prima e l'ultima unità che costituiscono il numero. Ma proprio perché la moltiplicazione avviene secondo la materia, non ne segue, a differenza del caso delle essenze creaturali, che si sia costretti a porre un numero attualmente e formalmente infinito tanto nella realtà quanto nell'intelligenza divina. Se si considera l'insieme degli infiniti numeri differenti per specie, non è infatti possibile prendere un'unità ultima avente una determinata distanza dall'unità prima, in modo da costituire un numero formale che permetta di conoscere tutti gli altri infiniti numeri in esso racchiusi<sup>54</sup>. In altri termini: esistono infiniti numeri in potenza, ma non un numero attualmente infinito (una sorta di numero dei numeri)<sup>55</sup>, esattamente come richiesto dalla dottrina aristotelica sull'infinità delle quantità discrete.

Dio può insomma conoscere simultaneamente infiniti individui sotto una stessa specie e infinite specie numeriche perché sia gli uni che le altre possono esistere nella realtà, sia pur solo in modo potenziale o successivo; ma *non* può conoscere infinite specie creaturali per il semplice fatto che queste ultime *non possono* essere infinite, e non possono essere infinite perché l'unica infinità qui ammissibile sarebbe, per assurdo, l'infinità in atto.

---

<sup>54</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* V, q. 3, ed. Badius, f. 157rA: «Sed quomodo contingit hoc, quod species numerorum secundum speciem per appositionem procedunt in infinitum et non species essentialium in creaturis? Est dicendum quod ratio huius est quoniam dicta appositio in essentialibus non est nisi ad formam, quia est secundum perfectionem in essentialibus, et - ut dictum est - processus addendo ad formam non potest procedere in infinitum. In numeris autem appositio est ad materiam: non procedit enim appositio in numeris nisi per unitatem distinctam ab alia unitate, quae sub unitate alicuius formae coniunguntur sicut eius materia [...] Sed quod numerus dicatur unus specie, hoc contingit propter determinatam distantiam ultimae unitatis ad primam, propter quod quaelibet unitas appositae numero, etsi una sit eiusdem naturae cum altera, propter tamen aliam distantiam ad unitatem primam novam speciem numeri constituit. Inde etiam contingit quod ex infinitis numeris differentibus specie invicem coniunctis, quia in eis non est ponere unitatem ultimam habentem determinatam distantiam ad unitatem primam, non constituitur aliquis numerus formalis sive pars specie unius, ut cognoscendo illum per suam speciem per illum et sub illo cognoscat alios infinitos».

<sup>55</sup> E in questo modo Enrico reinterpreta la citata espressione agostiniana: «Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus». L'espressione probabilmente retorica «quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus» viene intesa in senso tecnico: non si dà un numero che funga da specie nei confronti di tutti gli infiniti altri («propter quod bene dicitur et vere quod Deus cognoscit numeros infinitos, non autem numerum infinitum secundum speciem»).



Conclusione sorprendente, come si è già detto, e di cui non a caso anche Enrico riconosce l'inusitatezza: «*communiter etiam conceditur secunda ratio de cognitione infinitarum creaturarum secundum species et infinitarum idearum in Deo*».

#### 4. Perfezioni creaturali e ordine del mondo.

4.1. Enrico torna sull'argomento nella q. 8 del *Quodlibet VIII*, disputato presumibilmente nella sessione d'avvento del 1284. In questa occasione, in effetti, la questione non verte sull'infinità delle idee divine, ma direttamente sulla possibile infinità (in senso ascensivo) delle essenze creaturali ordinate gerarchicamente secondo i diversi gradi di perfezione: «*Utrum in perfectionibus creaturarum essentialibus sit status in accipiendo aliquam speciem creaturae perfectissimam, proximam in gradu naturae primo perfectissimo, supra quam non sit accipere proximiorum illi*»<sup>56</sup>. Apparentemente lungo e complesso, il titolo ripropone in realtà, dalla parte delle creature, la stessa difficoltà già presa in considerazione nella q. 3 del *Quodl. V*. Nelle serie essenzialmente ordinate, l'assenza di un termine primo è causa dell'assenza di tutti i successivi. Termine primo in senso assoluto è naturalmente Dio. Ma il secondo termine della serie — e cioè la creatura attualmente suprema e più vicina a Dio — è a sua volta primo relativamente a tutti gli altri, ed è conseguentemente altrettanto necessario. Se fosse possibile una creatura ancora superiore, la serie risulterebbe per ciò stesso infinita (è infinito ciò al di fuori di cui si può assumere qualcosa) e ogni forma di ordine si troverebbe ad essere vanificata («*Hoc enim esset ordinem essentialem omnino interimere*») <sup>57</sup>. Ma che tutte le creature siano ordinate a Dio è un fatto

<sup>56</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl. VIII*, q. 8, ed. Badius, ff. 312rC-314rI.

<sup>57</sup> HENR. DE GAND., *Quodl. VIII*, q. 8, ed. Badius, f. 312vE. Ancora una volta, si tratta qui per Enrico di richiamare la dottrina della doppia dipendenza creaturale. Le creature sono *exemplata* nell'ordine dell'essere essenziale, cioè nell'ordine della loro dipendenza dall'essenza divina *secundum rationes ideales speculativas*. Sono invece *operata* (o *operanda*) nell'ordine dell'essere esistenziale, e cioè in quello della loro dipendenza da Dio *secundum rationes ideales practicas*. In quest'ultimo senso, come già chiarito, le creature non possiedono alcun ordinamento essenziale nei confronti del creatore, per non cadere — evidentemente — nell'emanazionismo avicenniano e nella sopravvalutazione del ruolo delle cause seconde tipica del neoplatonismo arabo. Ma una connessione essenziale ha invece luogo nell'ordine della dipendenza formale, e tanto *in identitate essentiae* (e cioè nell'emanazione delle persone divine, che non può evidentemente implicare alcuna forma di contingenza) quanto *in diversitate essentiae*, e cioè tra le creature e il creatore. Dunque, nessuna creatura sarebbe producibile nell'*esse essentiae*

evidente: se dunque esiste un ordine, la serie delle creature è necessariamente finita<sup>58</sup>.

La compaginazione gerarchica del mondo è quindi una struttura chiusa. La serie degli enti è limitata verso l'alto e verso il basso, e questo — secondo Enrico — è quanto intende lo stesso Agostino in un noto passo del XII libro delle *Confessioni*: «fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset»<sup>59</sup>. Non esiste nulla al di sotto della materia prima (la «terra informe», il *prope nihil* di Agostino), e non può esistere nulla al di sopra dell'angelo supremo, la creatura più vicina a Dio (il *caelum caeli* agostiniano). Come nella serie dei numeri matematici, non ci sono qui lacune o salti: la creatura più perfetta si allontana da Dio allo stesso modo in cui il due si allontana dall'unità semplice per la minima forma di composizione ammissibile<sup>60</sup>. E così come nessun nuovo numero può essere

---

da Dio senza avere ugualmente una forma di ordinamento essenziale a tutti gli enti intermedi. Ma ciò significa appunto che i termini intermedi non possono essere infiniti, dal momento che l'infinito distrugge ogni forma di ordine essenziale.

<sup>58</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 8, ed. Badius, f. 312r-vC: «arguitur, quod sit ponere statum in perfectione creaturae, quia in essentialiter ordinatis qualiter ordinantur creaturae inter se secundum species suas respectu Dei, si non sit primum, nec aliquod aliorum, secundum Philosophum in II<sup>o</sup> *Metaphysicae* de statu causarum, sed in essentialiter ordinatis semper praecedens primum est respectu sequentium, et essentialiter ordinem habet ad omnia sequentia, qualem primum simpliciter respectu omnium: ergo in sic ordinatis ad unum primum omnium si non sit proximum post illud, quod est primum respectu omnium aliorum, nec aliquod aliorum: ergo a contrario si sint alia posteriora essentialiter ordinata ad primum omnium, necessario est aliquod primum respectu illorum, quod est secundum respectu primi, et proximum illi. Ita quod sicut primo simpliciter nihil possit esse prius, sic sub isto non potest aliquid esse prius respectu aliorum: hoc autem non est nisi ponere statum in perfectionibus creaturarum: ergo etc.»; f. 312vD-E: «Nunc autem ita est quod in essentialiter sive naturaliter ordinatis secundum actus producendi inter se et ad unum primum, quod est aliquid secundum respectu primi et omnium aliorum, quod producitur a solo primo, et tertium, quod non a solo primo, sed simul a primo et secundo et si ordo procederet ulterius, quartum non produceretur a solo primo, nec a solo primo et secundo, sed simul a primo secundo et tertio et sic deinceps, ita quod nullum sequentium produci posset a primo, aut aliquo aliorum, nisi simul ab omnibus intermediis [...] Sicut enim in tali ordine si non est primum simpliciter non est aliquod posteriorum, sic similiter si non est secundum proximum post primum nec etiam est aliquod posteriorum, quia illud secundum primum est respectu posteriorum et sic deinceps».

<sup>59</sup> AUG., *Conf.*, XII, 7, 7, ed. L. VERHEIJEN, CCSL 27, Brepols, Turnhout 1981, p. 220, 14-16.

<sup>60</sup> Qui, in effetti, Enrico tralascia il problema dell'infinità ascendiva delle specie numeriche per concentrarsi sull'aspetto opposto: ogni creatura si allontana dalla semplicità divina secondo un grado determinato così come, nei numeri, ciascuno si allontana in modo

introdotto tra l'uno e il due, così nessuna creatura potrebbe essere eventualmente creata tra quella attualmente suprema e Dio stesso.

Indubbiamente, se la distanza tra l'uno e il due è una distanza finita, quella che separa Dio dalla creatura più perfetta rimane invece infinita. Ma non per questo c'è qui spazio per una possibile infinità di ulteriori creature. È infatti contrario all'ordine della natura iniziare qualcosa che essa stessa non potrebbe mai condurre a termine. E in questo modo il creato non potrebbe mai essere perfettamente ricondotto a Dio, perché ciò che è posteriore può essere ricondotto al primo termine di una serie solo attraverso quelli intermedi, che non possono pertanto essere infiniti <sup>61</sup>.

4.2. L'idea di una possibile infinità delle specie in senso ascendivo nasce per Enrico da una «falsa imaginatio»: quella — già esaminata nel *Quodl. V* — secondo cui in Dio esisterebbero infiniti gradi di perfezione che verrebbero imitati separatamente dalle diverse creature <sup>62</sup>. Poiché ogni creatura imita l'essenza divina in modo finito e limitato, è evidente che nessuna creatura esaurisce da sola l'infinita imitabilità divina. Ma ciò non

---

determinato dall'unità. Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl. VIII*, q. 8, ed. Badius, f. 312vE: «Et declaratur ordo essentialis in sic ordinatis in hoc, quod modo numerorum in eis est aliquod unum primum simplicissimum in fine simplicitatis et virtutis infinitae, quia summe unitae, et post illud est aliquod unum, quod per aliquam comparationem, sed minimam, quae potest reperiri in creaturis recedit a simplicitate illius primi, quemadmodum binarius per aliquam comparationem recedit a simplicitate unitatis, sed minimam, quae potest inveniri in numeris».

<sup>61</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl. VIII*, q. 8, ed. Badius, f. 312vE: «Unde si multiplicatio essentialium creaturae intelligatur multiplicari, sive plurificari, hoc non debet imaginari ponendo principium in prima materia, et accedendo ad primum omnium a minus nobili ad magis nobile sic ut non ponatur finis perfectionum in creaturis in ascendendo. Istud enim contrarium est ordini naturae, quem natura numquam inchoaret, cum eum perficeret non posset, esset etiam contrarium reductioni creaturarum ad Deum, quia nulla perfecte reduceretur ad ipsum, quia non reducuntur posteriora ad primum nisi per medium, nec esset in reducendo ordo non modo essentialis, sed nec aliquis ordo omnino, quia in infinitis non est ordo».

<sup>62</sup> Questo è anche l'argomento *in oppositum* citato in apertura della *quaestio*. Se Dio è infinitamente imitabile, non si può porre uno *status* delle creature, perché non si dà, come detto, un'imitabilità passiva (in Dio) se non in relazione ad una corrispondente capacità attiva da parte delle creature: «Deus est infinitae perfectionis: secundum autem rationes perfectionis est imitabilis a creaturis: ergo secundum rationes infinitas est imitabilis a creaturis: hoc autem non est nisi quia creatura secundum aequales modos imitetur, quia non est imitabilitas passiva sine imitante activa, sicut universaliter non potest esse passivum sine corrispondente activo, nec e converso: ergo creatura secundum infinitos gradus perfectionis potest esse imitativa Dei: hoc autem non contingeret, si status et numerus esset in perfectionibus creaturarum» (ed. Badius, f. 312vC).

significa che sia sempre possibile porre in Dio un grado di perfezione superiore a quello che viene imitato dalla creatura attualmente suprema, e che si debbano (o si possano) perciò ipotizzare nuove specie creaturali via via più perfette all'infinito.

In realtà, come già visto, in Dio non ci sono né parti né gradi differenti, ma una perfezione semplicissima («unum quid simplicissimum in perfectione») che viene imitata senza distinzioni di gradi da tutte le creature allo stesso modo in cui tutti i numeri imitano indistintamente l'unità e si distinguono tra loro non perché l'unità stessa sia composta di parti, ma perché ogni numero si allontana in modo diverso dalla semplicità di ciò che imita<sup>63</sup>. Non c'è dunque alcun "residuo" infinito dell'essenza divina che non sia attualmente imitato da qualche creatura e che possa essere invece ulteriormente imitato da nuove essenze specifiche. L'equivoco sta qui nell'intendere l'infinità divina o in senso quantitativo (come se fosse possibile distinguere in Dio parti diverse) o in senso qualitativo (come se fosse possibile distinguere gradi diversi di intensione): al contrario, Dio è infinito «unitive tantum»<sup>64</sup>.

All'inconveniente già lungamente discusso nel *Quodl. V* — e cioè che ammettendo specie infinite la perfezione complessiva delle creature risulterebbe altrettanto infinita quanto quella divina — Enrico aggiunge qui un argomento per certi versi ancora più corrosivo. Se si pone che le specie possano essere infinite perché infiniti sono i gradi della perfezione divina,

<sup>63</sup> In realtà, come già anticipato, non è la diversità reale degli imitanti ad esser causa della diversità delle imitabilità in Dio, ma piuttosto — al contrario — è la diversità delle relazioni di ragione che Dio costituisce in sé col suo intelletto a fondare la diversità delle relazioni reali nelle creature. In altri termini, la molteplicità non deriva dal fatto che Dio considera diversi imitanti, ma dal fatto che Dio considera se stesso come diversamente imitabile.

<sup>64</sup> Così come Enrico chiarisce nuovamente, ad esempio, nella risposta agli argomenti: «Deus est infinitae perfectionis non quantitative vel qualitative, secundum quod praedictum est, sed unitive tantum, ita quod non sunt in ipso diversae rationes perfectionis, sed solum unica secundum diversos respectus» (ed. Badius, f. 313v). Dio, dunque, non racchiude le perfezioni creaturali come una linea più lunga include una più corta o come il caldo del fuoco comprende tutti i gradi intensivi di ciò che è caldo. Sulla concezione arricchiana dell'infinità divina cfr. D.E. DUBRULE, *Divine Infinity in the Writings of Henry of Ghent*, diss. University of Toronto 1968; A. SIEMIANOWSKI, *Pojecie nieskonczonosci u Henryka z Gandawy*, «Roczniki Filozoficzne», 16 (1968), pp. 105-11 (con sommario in francese). Cenni anche in É. GILSON, *L'infinité divine chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*. Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, *Études Augustiniennes*, Paris 1954, II, pp. 569-74. L. Hödl, che sta curando l'edizione critica dell'articolo della *Summa* dedicato all'infinità divina, ha messo a confronto le tesi arricchiane sull'infinità divina con quelle tomiste in un contributo di prossima apparizione sul numero 18 di «Medioevo» (1992).

si dovrebbe anche porre per la stessa ragione che nessuna specie, presa singolarmente, potrebbe esaurire il grado di perfezione che le compete se gli individui in essa racchiusi non fossero ugualmente infiniti. Ammesso infatti che in Dio fosse possibile distinguere *rationes* differenti, ognuna di essa rimarrebbe comunque infinitamente perfetta dal punto di vista dell'intensione, e dunque a ciascuno degli ipotetici gradi intensivi di quella perfezione potrebbero e dovrebbero corrispondere altrettanti individui della specie. Affinché ad esempio la specie degli asini possa imitare adeguatamente quella *ratio* dell'essenza divina che è l'asinità, sarebbe così necessario porre al suo interno infiniti asini gerarchicamente ordinati. E se è superfluo porre infiniti asini nella loro specie perché quest'ultima possa costituirsi in senso pieno, è altrettanto superfluo, per Enrico, porre infinite essenze potenziali nella totalità delle creature in corrispondenza dell'infinita imitabilità divina<sup>65</sup>. Ma a tutto ciò si può facilmente ovviare se si accetta che le imitabilità e le idee divine non nominano forme o gradi diversi di perfezione, ma una sola perfezione semplice e indivisibile considerata sotto tanti *respectus* differenti quante sono le essenze a cui si riferiscono.

In questo modo, si torna inevitabilmente a presupporre che le idee divine siano anch'esse finite. E la risposta di Enrico è ancora una volta inequivocabile: «Quod autem assumitur quod secundum praedicta ideae in Deo essent finitae, non video quod sit aliquod inconueniens, potius autem aestimo me videre, quod inconueniens est infinitas esse in ipso»<sup>66</sup>. Natu-

<sup>65</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 8, ed. Badius, f. 313vG: «Praeterea esto quod secundum aliam et aliam rationem perfectionis in Deo diversae creaturae diversimode ipsum imitentur, si propterea necesse habemus ponere, quod infinitae debent esse essentiae creaturarum imitabilitates, quia creaturae non exhauriunt infinitas imitabilitates in Deo eadem ratione cum nulla essentia creaturae specifica una secundum unum gradum intentionis exhaurit totam rationem perfectionis, qua Deus est imitabilis ab illa, quia quaelibet ratio perfectionis et imitabilitatis in Deo infinita est intensive, sicut et tota imitabilitas, et nulla essentia unica creaturae specifica potest exhaurire infinitum, nec ei ullo modo adaequari, oportet ponere ad hoc quod tota imitabilitas perfectionis, qua species aliqua specifica imitatur Deum, exhauriatur, habeat etiam infinitos gradus secundum sua individua, ut species asini infinitos gradus asinorum, quorum unus semper sit superior alio in gradu naturae, ita quod non sit dare aliquem vel in aliquo gradum perfectionis, quin ratio perfectionis, qua Deus est imitabilis a specie asini, amplius sit imitabilis, quemadmodum in speciebus omnino diversis creaturarum non est dare aliquam, quae tantum imitatur quin Deus amplius sit imitabilis. Si ergo propter infinitam imitabilitatem perfectionis unius rationis in Deo non oportet ponere infinitos gradus asinorum, sic in tota universitate creaturarum non oportet ponere infinitas essentias earum propter infinitam imitabilitatem Dei, vel si hoc necesse est ponere ibi, et hic. Quare cum hoc non est necesse ponere hic, nec illud ibi».

<sup>66</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 8, ed. Badius, f. 313vH.

ralmente, anche in questa occasione Enrico si guarda bene dal fornire la propria determinazione magistrale: «De hoc tamen nihil determino, nec ea quae hucusque proposui circa hanc quaestionem intendo proposuisse determinando, sed solummodo investigando et proponendo lectori quod mihi videtur magis applicabile animo, nihil tamen super hoc iudicando»<sup>67</sup>. Ma la sostanza non cambia: per Enrico, ancora nel 1284, non esistono alternative all'idea di uno *status* nelle perfezioni essenziali delle creature («unde primum argumentum vere nescirem solvere»).

## 5. Il dibattito sullo *status* delle perfezioni creaturali: Riccardo di Middleton, Goffredo di Fontaines, Tommaso di Sutton.

5.1. Nella q. 4 del suo secondo *Quodlibet* (databile secondo Glorieux nel 1286)<sup>68</sup>, Riccardo di Middleton affronta, sia pur con una formulazione leggermente diversa («Utrum Deus inter se et supremam creaturam posset creare nobiliorem»), lo stesso problema considerato da Enrico nella q. 8 del *Quodl.* VIII. Alcuni elementi lasciano anzi supporre che Riccardo abbia avuto una conoscenza diretta della *quaestio* enrichiana. In particolare, nell'elenco delle *rationes contrariae* preposte alla propria soluzione compaiono alcuni argomenti più o meno esplicitamente utilizzati da Enrico.

Il primo è tratto da (llo pseudo-)Dionigi: le creature dipendono da Dio come i numeri dall'unità. E tuttavia c'è un numero tra cui e l'unità non intercorre alcun termine medio, e cioè il due («numerus binarius»); dunque esiste anche una creatura così prossima al Creatore che tra essa e Dio non se ne può dare un'altra. Si tratta — com'è evidente — dello stesso esempio impiegato da Enrico, sia pur senza alcun riferimento al *De divinis nominibus*. Per Riccardo, tuttavia, l'analogia con il caso dei numeri è solo parziale. È vero che Dio è assolutamente semplice così come l'unità nella serie

<sup>67</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 8, ed. Badius, f. 313vH.

<sup>68</sup> Cfr. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925 («Bibliothèque Thomiste», 18), pp. 267-69. Per indicazioni complessive sulla carriera e gli scritti di Riccardo si vedano E. HOEDEZ, *Richard of Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain - Champion, Paris 1925; R. ZAVALONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie («Philosophes médiévaux», 2), Louvain 1951; Z. WLODEK, *Au sujet des recherches sur la chronologie des œuvres de Richard de Mediavilla*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 3 (1959), pp. 3-6. Per alcuni aspetti specifici della metafisica di Riccardo cfr. in particolare F.A. CUNNINGHAM, *Richard of Middleton o.f.m. on Esse and Essence*, «Franciscan Studies», 30 (1970), pp. 49-76 e M.G. HENNINGER, *Relations...*, pp. 59-67.

numerica, ed è vero che come non esistono due specie numeriche egualmente vicine all'unità così non esistono due essenze specifiche egualmente vicine a Dio. È vero anche, infine, che come ogni numero ha in sé qualche partecipazione dell'unità, così ogni creatura partecipa di Dio. Ma la *dissimilitudo* è ancora maggiore: nella serie dei numeri, dall'uno deriva solo il due, mentre il tre deriva mediante il due e così via. Ma per quanto riguarda le creature, ciascuna di esse deriva immediatamente da Dio senza il concorso necessario di quelle gerarchicamente superiori. Com'è evidente — e come avremo modo di verificare immediatamente — Riccardo si riferisce in questo caso esclusivamente all'esse *existentiae*, ponendosi così in una prospettiva differente rispetto a quella enriciana. Comunque, per Riccardo, mentre qualche numero (il due) è così vicino all'unità che non possono darsi altri numeri ancora più vicini, non esiste in assoluto una creatura così vicina a Dio che non possa darsene un'altra ancora più vicina <sup>69</sup>.

In secondo luogo, anche Riccardo richiama la già ricordata espressione agostiniana «[duo fecisti...] unum prope te, alterum prope nihil», da cui sembra potersi dedurre l'esistenza di una creatura talmente vicina a Dio che non potrebbero essere create altre ancora più vicine. Secondo Riccardo, l'*auctoritas* agostiniana non va però qui interpretata in senso rigido. Agostino osserva solo che tra le creature attualmente esistenti una è così nobile che solo Dio le è superiore, ma non nega in senso assoluto che un'altra ancora più perfetta possa essere creata da Dio: Agostino si riferisce insomma a ciò che è stato fatto e non a ciò che Dio potrebbe fare <sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. RICARDUS DE MEDIAVILLA, *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591 (rist. an. Minerva, Frankfurt a. M. 1963), p. 38: «Dico ergo primo ad auctoritatem Dionysii quod non bene accipiunt eam. Volunt enim ex illa arguere ac si in omnibus esset simile de processu numeri ab unitate et de processu creaturarum a Deo. Et tamen certum est quod plus est ibi de dissimilitudine quam de similitudine. In hoc enim est aliqualis similitudo, quia sicut numeri progrediuntur ab unitate, et creaturae procedunt a Deo, et sicut unitas est simplicior quocumque numero, ita Deus est simplicior quacumque creatura. Et sicut non sunt duae species numeri in aequali propinquitate ad unitatem, sic non sunt duae species creaturae in aequali propinquitate ad Deum, loquendo de propinquitate quae est per earum naturam. Et sicut quilibet numerus habet in se aliquam participationem unitatis [...] ita quaecumque creatura habet in se aliqualem participationem ipsius Dei. In multis tamen est dissimilitudo: ab unitate enim non procedit nisi unus numerus immediate, scilicet binarius, ternarius enim procedit ab ea mediante binario, et quaternarius mediante ternario, et sic deinceps; omnes autem angeli et ipse mundus corporalis processerunt immediate a Deo. Item est dissimilitudo in hoc, quod aliquis numerus est ita propinquus unitati quod non potest esse aliquis alius numerus unitati propinquior, sed non est aliqua creatura ita propinqua Deo quin posset fieri aliqua creatura Deo propinquior».

<sup>70</sup> Cfr. RIC. DE MEDIAV., *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 39: «Augustinus enim intendit dicere quod inter creaturas una est ita alta, quod solus Deus illa superior est, sed non

Ma c'è un'altra *ratio* che rimanda ancor più esplicitamente ad Enrico di Gand. Le creature — recita l'argomento — non possiedono alcuna forma di ordine rispetto all'*esse existentiae*, poiché tutte dipendono immediatamente dalla volontà divina, ma sono invece ordinate in modo essenziale per quanto riguarda l'*esse essentiae*. Ogni ordinamento di questo tipo richiede un termine primo e un termine ultimo: non è pertanto possibile che si dia una creatura più nobile di quelle attualmente esistenti, perché in tal caso il processo andrebbe all'infinito e l'ordine stesso andrebbe distrutto. La tesi non appare tuttavia a Riccardo «multum cogens». Se infatti per ordine essenziale s'intende il puro dato di fatto che alcune creature sono più nobili di altre e pertanto più vicine al primo principio, nulla vieta che, ad opera di una potenza infinita, possano darsi specie sempre più perfette all'infinito<sup>71</sup>. Se invece s'intende, così come posero alcuni "eretici", che tutte le creature derivano necessariamente da Dio mediante quelle superiori, allora l'obiezione avrebbe un senso («sic propositio haberet veritatem»), ma sarebbe comunque contraria alla ragione e soprattutto alla fede: «sed sic ponere essentialem ordinem est contra rationem et contra veritatem fidei: unde qui hoc vellet defendere, esset haereticus simpliciter». Sfumando la distinzione tra *esse essentiae* e *esse existentiae*, Riccardo sembra così ricondurre la posizione enrichiana, senza ulteriori qualificazioni, all'emanazionismo arabo.

Ma nella *quaestio* di Riccardo sono raccolti anche altri argomenti che non trovano invece riscontro in Enrico. Compare ad esempio il riferimento agli *Analitici Secondi*, e precisamente al passo in cui Aristotele sostiene la necessità di fermarsi in alto e in basso nella linea predicamentale, procedendo dal *genus generalissimum* alla *species specialissima*. Al contrario, se le specie creaturali fossero infinite, non potrebbe esservi uno «status in ascendendo» nelle predicazioni essenziali. Per Riccardo, è senz'altro vero che all'interno di uno stesso genere non si possono dare specie sempre più nobili all'infinito, così come del resto accade per gli individui all'interno di una stessa specie (si pensi all'esempio enrichiano degli infiniti asini ipoteticamente necessari per esaurire la perfezione dell'asinità). Tuttavia, Dio può dar luogo a creature più nobili all'infinito in generi diversi. Ciò significa che

---

negat, quod alia altior fieri posset a Deo: unde loquitur de hoc, quod factum est, non de hoc, quod Deus facere posset».

<sup>71</sup> Cfr. RIC. DE MEDIIV., *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 39: «Dico quod si loqueris de essentiali ordine eo modo quo fuit expositum in formando illam rationem, propositio falsa est. Unde illa ratio solvenda est per interemptionem. Si enim vocas essentialem ordinem inter species, quod una est nobilioris essentiae quam alia et propinquior primo principio, talis essentialis ordo non prohibet quin semper per infinitam potentiam posset fieri species nobilior et nobilior sine fine».



si può ad esempio porre uno *status* all'interno della classe o genere delle sostanze corporee, ma ciò non impedisce che si dia una creatura più nobile in un altro predicamento, come quello delle sostanze incorporee. Analogamente, Dio potrebbe creare una nuova creatura in un altro predicamento, dal momento che — a differenza di ciò che accade per le sostanze corporee — non è per Riccardo affatto necessario che tutte le sostanze intellettuali debbano trovarsi nello stesso genere. L'argomento di Aristotele dimostra così unicamente che è necessario porre lo *status* all'interno di un medesimo predicamento, ma non che è impossibile per Dio aggiungere nuovi generi a quelli esistenti <sup>72</sup>.

E ancora: poiché nulla si oppone alla potenza divina ed è anzi opportuno che il creatore comunichi la sua bontà quanto più è possibile, se Dio potesse creare una creatura più nobile e non lo facesse, apparirebbe «invidioso». Anche questa *ratio*, secondo Riccardo, «*parum cogit*». Dio non fa infatti una cosa perché è buona, ma una cosa è buona perché Dio la produce. La volontà di Dio è l'unica e suprema regola della bontà creaturale. Se dunque una creatura più nobile di tutte quelle attualmente esistenti non viene di fatto posta in essere, ciò significa solo che, secondo la considerazione dell'ordine universale, è meglio che essa non sia piuttosto che sia, ma ciò non toglie che Dio potrebbe — in assoluto — porla in essere. In effetti, poiché la perfezione del mondo dipende unicamente dalla volontà del creatore, non si può dire che il mondo sia imperfetto perché Dio non crea tutte le creature che avrebbe la possibilità di creare.

Un'ultima difficoltà sembra infine derivare dalle discussioni cristologiche. La natura umana ha raggiunto la sua perfezione nel supposito di

---

<sup>72</sup> Per Riccardo, in effetti, non solo le sostanze corporee e quelle intellettuali si trovano in generi diversi, ma non è neppure necessario che tutte le sostanze intellettuali costituissero un solo genere: «*Verbi gratia, in praedicamento substantiae corporalis posset fieri substantia ita nobilis, quod naturaliter non posset fieri nobilior in illo praedicamento, tamen si ponamus nobilissimam substantiam, quae potest esse in praedicamento substantiarum corporalium adhuc invenimus nobiliorem substantiam, non in eodem praedicamento, sed in alio praedicamento, hoc est in praedicamento substantiarum intellectualium. Et sic dico quod adhuc Deus posset facere substantiam nobiliorem quam sit alia creatura intellectualis in alio praedicamento*» (ed. Brixiae 1591, pp. 38-39). Per Riccardo non ci si deve meravigliare del fatto che non tutte le sostanze rientrino nello stesso predicamento. Già Aristotele nella *Metafisica* (X, 10) osserva che l'incorruttibile e il corruttibile costituiscono generi diversi: dunque, le sostanze corporee e quelle intellettuali non rientrano nello stesso genere. Ma mentre è certo che tutte le sostanze corporee rientrano nel medesimo predicamento («*certum est omnes substantias corporales esse in eodem praedicamento*»), non è necessario che lo stesso accada per le sostanze intellettuali.

Cristo: sembra dunque difficile che Dio possa dar luogo ad una creatura più nobile tanto nell'ordine della natura quanto in quello della grazia. Riccardo ammette naturalmente che la natura umana sia stata sublimata in Cristo in modo tale da non poter essere ulteriormente perfezionata in un altro supposito all'interno della stessa natura o specie, ma sostiene che Dio potrebbe pur sempre creare un'altra specie creaturale in sé più nobile dal punto di vista della sola natura intrinseca. Il caso di Cristo costituisce in effetti un'eccezione perché si tratta nella fattispecie di un supposito *in-creato*, in cui la natura creaturale è congiunta a quella divina: ma nell'ambito delle sole creature, possono invece darsi (e, di fatto, si danno) specie più nobili dell'uomo sia per natura che per grazia.

5.2. L'approccio di Riccardo alla questione procede dunque in direzione esattamente opposta a quella arricchiana<sup>73</sup>. Poiché Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione, le creature possono essere dotate di ogni perfezione che non ripugni di per sé alla *ratio creaturae*, che non contravvenga cioè alla natura limitata e finita che compete di per sé ad ogni creatura. Ma porre in essere una specie più nobile di quella attualmente suprema non vuol dire porre in essere una creatura di perfezione infinita: se anche ad esempio la perfezione della nuova specie dovesse risultare doppia nei confronti di quella precedente, si tratterebbe pur sempre di un multiplo finito di una perfezione finita. Di conseguenza, nulla impedisce che Dio possa dar luogo a creature più nobili e perfette di quelle attualmente esistenti<sup>74</sup>. Non c'è qui alcun accenno alla tesi aristotelica — fatta propria

<sup>73</sup> Riccardo osserva che coloro che vogliono sostenere la tesi opposta potrebbero forse offrire soluzioni diverse degli argomenti proposti, soluzioni che egli stesso dichiara di omettere per parsimonia («sed causa pluralitatis vitandae, nolo hic ponere solutiones, per quas videntur aliquibus quod processus illarum rationum posset impediri», ed. Brixiae 1591, p. 40).

<sup>74</sup> Cfr. RIC. DE MEDIÆV., *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 37: «Deus potest facere in creatura omnem bonitatem quae non repugnat rationi creaturae. Potest ergo Deus facere creaturam quantaecumque bonitatis quae rationi creaturae, unde creatura est, non repugnat; sed maior bonitas quam sit bonitas illius creaturae quae modo est suprema non repugnat rationi creaturae unde creatura est, sicut ostendam: ergo Deus potest facere creaturam maioris bonitatis quam sit bonitas illius creaturae quae modo suprema est. Probatio maioris: Deus potest facere omne illud quod non includit contradictionem, ergo Deus potest facere quantamcumque bonitatem quae rationi creaturae non repugnat. Consequenter proba minorem principalis rationis: illud quod non repugnat esse limitato et finito non repugnat rationi creaturae unde creatura est; sed maior bonitas, quam sit bonitas illius creaturae quae modo suprema est, non repugnat esse limitato et finito, quare si illa bonitas intelligitur duplari, adhuc ipsa duplata est aliquod limitatum et finitum: ergo maior bonitas, quam sit bonitas illius creaturae quae modo suprema est, rationi

da Enrico — secondo cui una progressione infinita di perfezioni conduce inevitabilmente ad una creatura infinitamente perfetta in atto e ad una totalità infinita di perfezioni creaturali.

A conferma della propria soluzione, Riccardo porta comunque un esempio («*manuductio quaedam*») tratto dalla propria teoria sulla visione beatifica. Nessun intelletto creato può vedere Dio così perfettamente come Egli davvero è. In questo senso, si può dire che la visione di Dio è infinita, perché la sua essenza può essere contemplata secondo gradi sempre più elevati. Sembra dunque ragionevole che Dio possa porre in essere creature differenti che imitino la sua essenza secondo gli stessi differenti gradi secondo cui è visibile. Ovviamente, Riccardo concede che tale gradazione non è realmente presente nell'essenza divina: ma ciò non toglie che essa possa essere tanto contemplata quanto partecipata in misura maggiore o minore a seconda dei vari enti <sup>75</sup>. Dio può dunque dar luogo a creature corrispondenti a tutti gli infiniti gradi secondo cui è visibile, anche se non simultaneamente in un medesimo atto, altrimenti ne risulterebbe un infinito attuale. Dalla parte delle creature («*ex parte participantium*»), l'infinità può essere solo successiva e potenziale <sup>76</sup>. Rigettando la doppia costituzione ontologica del reale proposta da Enrico, Riccardo può in effetti porre tranquillamente un'infinità potenziale di specie dal punto di vista dell'*esse existentiae* senza che ad essa faccia necessariamente seguito un'infinità attuale nell'ordine dell'*esse essentiae*. E tuttavia, anche Riccardo preferisce sottrarsi in questo caso ad ogni conclusione definitiva: «*Nulla autem istarum opinionum intendo temerarie asserere. Sed ex dictis poterit quilibet eligere, quod sibi rationabilius videbitur de hac quaestione*» <sup>77</sup>.

---

creaturae unde creatura est non repugnat. Etsic videtur quod Deus potest facere aliquam creaturam inter se et illam creaturam quae modo est suprema, quae esset superior illa creatura quae modo est suprema, nec tamen exiret limites creaturae».

<sup>75</sup> Cfr. RIC. DE MEDIIV., *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 38: «Nec mireris de hoc quod dictum est quod probabile est Deum posse facere creaturas imitantes Deum secundum illos gradus secundum quos visibilis est: quamvis enim in divina essentia non sint gradus, quia est essentia simplicissima in se habens infinitam perfectionem, tamen certum est quod sicut illa essentia potest videri magis clare et minus clare ab intellectu creato, ita a creatura potest participari altiori et altiori modo secundum altiorem et altiorem rationem».

<sup>76</sup> In questo modo, per altro, Riccardo risponde all'obiezione secondo cui, se Dio potesse dar luogo a creature sempre più semplici all'infinito, vi sarebbero nel mondo infiniti gradi di composizione, dal momento che ad ogni grado di semplicità deve corrispondere nella realtà uno simmetricamente equivalente di composizione. Per Riccardo, non si tratterebbe qui di un'infinità in atto, ma di un'infinità presente unicamente nella potenza del Creatore.

<sup>77</sup> RIC. DE MEDIIV., *Quodl.* II, q. 4, ed. Brixiae 1591, p. 40.

5.3. Ancora negli stessi anni, e precisamente nel 1287 (stando almeno alla datazione proposta da Glorieux e comunemente accettata)<sup>78</sup>, è Goffredo di Fontaines ad intervenire sull'argomento nella q. 3 del *Quodl. IV* («Utrum in perfectionibus essentialibus rerum sive ordinem essentialem habentibus sit processus in infinitum»)<sup>79</sup>.

Gli argomenti citati sono quelli ormai noti. Compare anche la classica analogia con il caso delle specie numeriche, in termini che tuttavia ricordano qui assai da vicino l'esposizione arricchiana della q. 3 del *Quodl. V*. Un numero non può essere diverso da un altro se non appartenendo ad una specie diversa<sup>80</sup>. Ogni specie numerica può tuttavia essere superata da una maggiore: di conseguenza, anche ogni specie creaturale potrebbe sempre essere superata da una più perfetta. Ed è quanto alcuni ammettono — come riferisce Goffredo — basandosi sul fatto che tra il *pelagus* infinito della

<sup>78</sup> Cfr. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320...*, p. 154. Com'è noto, Wipfel ha suggerito di modificare la datazione di Glorieux relativamente ai *Quodlibeta* più tardi: cfr. J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines: The Date of Quodlibet 15*, «Franciscan Studies», 31 (1971), pp. 300-69 e *The Dating of James of Viterbo's Quodlibet I and Godfrey of Fontaines' Quodlibet VIII*, «Augustiniana», 24 (1974), pp. 348-86. Del *Quodlibet IV* esiste una versione più breve, attribuita da Lottin allo stesso Goffredo e da Stella, almeno in parte, ad Erveo di Nedellec: cfr. O. LOTTIN, *Une question quodlibétique inconnue de Godefroid de Fontaines*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 30 (1934), pp. 852-59 (in part. p. 857, n. 1; l'articolo si trova anche in *Psychologie et morale aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles*, vol. VI, Abbaye du Mont César, Gembloux 1960, pp. 393-402); P. STELLA, *Teologi e teologia nelle "Reprobationes" di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, «Salesianum», 19 (1957), pp. 171-214, in part. pp. 185-86 (esiste anche una tiratura a parte dello stesso saggio, nella serie «Pubblicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano. I: Testi e studi sul pensiero medievale», 3, Sei, Torino 1957). D'altra parte, è probabile che le versioni più lunghe dei *Quodlibeta I-IV* siano piuttosto *reportationes*. Qui faremo comunque riferimento principalmente al testo più esteso della q. 3 del *Quodl. IV*. Per una presentazione d'insieme della metafisica di Goffredo rimane fondamentale J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1981.

<sup>79</sup> Utilizziamo l'edizione curata da M. DE WULF e A. PELZER in *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie («Les Philosophes Belges», 2), Louvain 1904, pp. 242-47.

<sup>80</sup> Goffredo sembra accogliere sostanzialmente la distinzione arricchiana tra perfezioni individuali e perfezioni specifiche. Un individuo non può essere distinto da un altro della stessa specie per ciò che concerne i suoi tratti essenziali. Dato quindi un qualunque individuo, non può darsene un altro più perfetto all'interno della stessa specie (per quel che riguarda ovviamente le sue proprietà naturali) né secondo un processo finito né secondo un processo infinito. Infiniti individui sono possibili, in altri termini, perché tra di loro non può darsi alcuna gerarchia essenziale di perfezioni.

perfezione divina e il grado limitato e determinato di perfezione di qualunque creatura esiste sempre una distanza infinita (tale è infatti ogni distanza compresa non tra due estremi entrambi finiti, ma tra uno finito e l'altro infinito).

Ma in realtà le cose non stanno così: «Sed nihil circa hoc determinando sed probabiliter coniecturando, videtur posse poni contrarium primo»<sup>81</sup>. Goffredo ricorre qui a tre argomenti principali. Il primo si basa sull'appetito determinato e ordinato che caratterizza ogni ente. La natura tende universalmente alla perfezione e alla forma (e cioè all'atto da cui dipende l'essere che è il fine naturale di ogni cosa): un processo infinito di forma in forma impedirebbe di fermarsi in un atto semplice e completo e contraddirebbe così la stessa finalità della natura. Secondo una celebre immagine agostiniana, Dio è il principio da cui la totalità della natura prende origine ed è portata a compimento: ma nulla potrebbe essere portato a compimento se il processo di progressione delle forme andasse all'infinito. Per altro — osserva Goffredo — tutti ammettono uno *status* per ciò che riguarda le creature meno perfette: esiste cioè una creatura talmente informe che non può darsene un'altra inferiore. Al contrario, rifiutando di porre uno *status* anche per le creature più perfette e ammettendo la possibilità infinita di creature sempre più elevate, si viene esplicitamente a negare che l'appetito e l'ordine della natura in generale possano trovare compimento proprio negli enti più nobili e più degni, che dovrebbero invece contribuire più degli altri alla completezza e alla perfezione della natura<sup>82</sup>. Questa è del resto la ragione per cui Aristotele esclude che si dia un processo all'infinito per aggiunta nei corpi: poiché la natura non inizia mai un processo che non potrebbe portare a compimento, un processo infinito nell'ordine delle forme porterebbe qui necessariamente all'esistenza di un corpo infinito in atto. È invece possibile l'infinito per sottrazione o divisione del continuo, perché qui non si ottiene mai un'infinità attuale di parti, ma sempre e solo un residuo la cui

---

<sup>81</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 243. Inutile sottolineare, anche in questo caso, la rinuncia alla determinazione magistrale.

<sup>82</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 243: «Cum enim perfectio et forma, sive actus a quo est esse quod omnia appetunt, sit id ad quod natura universaliter appetitu ordinato per se tendit, non videtur possibilis processus in infinitum de forma in formam, qui numquam possit reduci in actum simpliciter et completum. Immo cum entia perfecta magis sint de intentione naturae et magis per se a natura appetantur maiores perfectiones, inconueniens videtur quod sit *status* in entibus imperfectis, et quod quantum ad illa possit appetitus naturalis terminari sic quod potest esse tale quo imperfectius esse non potest, et non sit *status* in perfectis, ita quod non sit ponere ita perfectum quin nata sit esse perfectior».

attualità è frammista alla potenza: ogni quantità continua è infatti sempre in potenza ad ulteriori divisioni. Nel caso delle perfezioni creaturali, ci si riferisce ad una progressione *ad esse* e *ad formam*, in cui — per ciò stesso — ogni cosa viene completata dal proprio atto e non rimane in potenza ad un'ulteriore perfezione (altrimenti, nessuna sostanza sarebbe compiuta in se stessa). Si tratta, com'è facile constatare, di un procedimento assai simile a quello adottato da Enrico nella q. 3 del *Quodlibet* V.

In secondo luogo, la totalità delle creature reali e possibili è raccolta in determinati generi e non può estendersi al di là di essi. Ogni genere tuttavia è in se stesso finito e non può contenere differenze infinite. E se in ogni genere c'è un termine ultimo, a maggior ragione deve darsi un termine primo che funga da misura per tutti gli altri («mensura» è infatti, secondo la classica definizione medievale di derivazione aristotelica, ciò che è primo in ogni genere e omogeneo ai misurati)<sup>83</sup>. Dunque, all'interno di ciascun genere sembra opportuno porre lo *status*. Si potrebbe tuttavia obiettare (sulla scorta ad esempio di Riccardo di Middleton) che Dio potrebbe creare una creatura più perfetta di quelle attualmente esistenti in un genere completamente nuovo. Goffredo ricorre qui all'autorità agostiniana: Dio può produrre molte cose nuove all'interno dei generi, ma non può produrre generi interamente nuovi<sup>84</sup>. Se infatti i generi dell'ente non fossero finiti, il concetto stesso di *ens* non potrebbe risultare analogo, né vi sarebbe *habitudinis* analogica tra tutti gli enti dei vari generi e il genere primo, perché non

---

<sup>83</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, pp. 243-44: «Hoc etiam videtur ratione limitationis quae consequitur denominative unamquamque creaturam et etiam universitatem omnium. Cum enim universitas entium creatorum vel creabilium sub determinatis generibus claudatur, videtur quod possibilitas creaturarum ad infinitos et indeterminatos gradus nullatenus se extendat. Genus enim potestate differentias continet; genus autem quodcumque finitum est virtute, quia sic solum Deus est infinitus. Ergo virtute non continet differentias infinitas. Et si in unoquoque genere est ultimum, multo magis primum, quod est maximum virtute vel potestate et mensura aliorum, non solum sicut Deus, qui omnino est extra genus, aliquo modo dicitur primum et minimum in genere substantiae; nam videtur et alia ponenda magis unigena». In effetti, se Dio è misura «estrinseca» di tutto il creato, all'interno di ciascun genere è dato poi rinvenire una misura più omogenea.

<sup>84</sup> Cfr. AUG., *De genesi ad litteram*, V, 20, 41, ed. I. ZYCHA, CSEL 28.1, p. 164, 13-20: «Sed plane, si aliquam creaturam sic eum nunc instituere putauerimus, ut genus eius primae illi suae conditioni non inseruerit, aperte contradicimus dicenti scripturae, quod consummauerit omnia opera sua in die sexto. Secundum illa enim genera rerum, quae primo condidit, noua eum multa facere, quae tunc non fecit, manifestum est. Nouum autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummauit».

vi sarebbe mai, di fatto, un genere primo<sup>85</sup>. La possibile infinità dei generi creaturali distruggerebbe, ancora una volta, ogni ordine e relazione nell'universo.

E su quest'ultimo punto insiste anche il terzo argomento, che riprende il tema arricchiano della gerarchia essenziale e della connessione reciproca tra le creature. Dove non si può porre una creatura prima per perfezione e dignità, non è possibile darne altre, perché ogni ordinamento è sempre rivolto verso un termine primo. Qui l'esempio dei numeri è ripreso nell'uso fattone da Enrico nel *Quodl.* VIII: l'ordine essenziale delle specie numeriche richiede che si ponga lo *status* nella prima specie che segue l'unità, e cioè il due, in modo che non possa esservi un altro numero inferiore e più vicino all'uno stesso<sup>86</sup>. Tutto l'ordine dei numeri si basa in effetti sulla maggiore o minore distanza del numero che si prende in considerazione rispetto all'unità. Il posto del quattro nella serie numerica non può essere fissato rispetto all'ultimo numero concepibile, ma rispetto all'unità<sup>87</sup>: ma se tra il quattro e l'uno fossero possibili altri numeri oltre al due e al tre, il quattro non sarebbe più tale e l'intera serie perderebbe significato. Analogamente l'ordine delle cose non può essere stabilito in rapporto alla materia prima, ma solo in rapporto a Dio, nella misura in cui ognuna di esse si allontana dalla sua semplicità e unità e accede alla composizione e alla molteplicità. Ogni ordine va dall'uno al molteplice, e non viceversa. Se infatti si preten-

---

<sup>85</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 244: «Si enim non essent genera sub ente finita et omnia etiam quae sub generibus nata sunt esse, non esset ens analogum ad ipsa, nec esset habitudo analogiae omnium entium ad aliquod unum genus et aliquod unum primi generis, quia nec esset primum generis. Nec etiam esset analogia quae aliquo modo est in genere aliquo modo propter inaequalitatem generum et specierum subalternarum, quia non esset ibi primum».

<sup>86</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 244: «Cum ergo species rerum numeris comparantur, sicut ordo essentialis numerorum requirit quod sit status in aliquo primo qui quasi immediate producitur ab unitate, et quo non potest esse minor nec unitati propinquior, - ita etiam ordo entium requirit quod sit nata esse creatura primae unitati divinae proxima, qua scilicet non potest esse perfectior nec Deo propinquior».

<sup>87</sup> In effetti, come è stato già più volte ricordato, non esiste un termine ultimo nella serie dei numeri reali, poiché il processo può qui continuare all'infinito: tuttavia, se anche per assurdo fosse possibile fissare un numero ultimo, l'ordine che tutti gli altri numeri avrebbero nei suoi confronti sarebbe puramente accidentale, nel senso che i numeri ad esso più vicini dovrebbero in realtà essere considerati semplicemente come quelli più lontani dall'unità, perché ogni ordine si costituisce solo a partire dall'unità: «Etsic est ordo rerum accipiendus ex elongatione a primo ente et non ex elongatione ab ultimo nisi per accidens, in quantum scilicet quanto aliquid magis elongatur ab illo, minus elongatur a primo respectu cuius est ordo per se attendendus» (ed. DE WULF - PELZER, p. 245).

desse di muovere dalla materia prima per risalire a Dio attraverso una serie infinita e aperta di creature, la molteplicità del creato non potrebbe mai essere veramente riportata all'unità divina.

L'aspetto probabilmente più interessante sta qui nel fatto che Goffredo — com'è noto — non mostra solitamente alcuna simpatia per la teoria arricchiana dell'*esse essentialis*<sup>88</sup>. E tuttavia, per quanto le essenze non siano secondo Goffredo dotate di un loro specifico modo di essere, esse si trovano comunque in un ordine atemporale che non può essere sovrapposto al piano dell'esistenza e che risulta in qualche modo indipendente. Di fatto, Dio può produrre nell'essere una creatura inferiore prima di una ad essa superiore (ad esempio una pianta prima di un uomo) ma ciò non toglie che in sé, e cioè secondo la dignità dell'essenza, l'uomo preceda per natura la pianta<sup>89</sup>.

Da questo punto di vista, le conclusioni di Goffredo ricalcano in larga misura quelle arricchiane, fino ad apparire vere e proprie citazioni letterali. Ritroviamo qui ad esempio l'argomento secondo cui, se le perfezioni creaturali fossero infinite, la loro infinità complessiva potrebbe essere equiparata a quella divina<sup>90</sup>. Analogamente, viene respinta l'ipotesi della presenza in Dio di gradi diversi di perfezione ciascuno dei quali sarebbe poi imitato da creature diverse: anche per Goffredo, l'essenza divina è un'unità semplice che viene imitata indivisibilmente da tutte le creature secondo il diverso grado di semplicità e composizione che inerisce a queste ultime, allo stesso modo in cui (e anche questo esempio risulta ormai familiare) l'unità è ciò che viene imitato, indivisibilmente, da ogni altro numero<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Cfr. ad es., oltre naturalmente alla monografia citata in precedenza, J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines and Henry of Ghent's Theory of Intentional Distinction between Essence and Existence*, in *Sapientiae procerum amore - Mélanges médiévistes offerts à dom J.-P. Müller o.s.b. à l'occasion de son 70ème anniversaire*. Éd. par TH. W. KÖHLER, Ed. Anselmiana («Studia anselmiana», 63), Roma 1974, pp. 289-321.

<sup>89</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 246: «Non sunt autem haec intelligenda quantum ad ordinem existendi vel exeundi in esse, quia Deus potest producere viliozem creaturam in esse ante nobiliozem, ut plantam ante hominem, sed quantum ad ordinem essentialem, quia non obstante quod primum tempore produceretur planta, tamen homo dicit naturam primam nobilitate et dignitate et cetera».

<sup>90</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, p. 246: «Sicut enim res quae nunc sunt, antequam essent, in se ipsis importabant in mente divina eandem perfectionem finitam et limitatam quam nunc habent in se ipsis, ita etiam tota universitas entium infinita, si sic esset processus in infinitum, infinitam perfectionem importaret [...] Si autem ponatur sic status, nec poneretur ex hoc infinitas creaturarum, nec adaequatio ad creatorem, nec exhaustio vel adaequatio suae potentiae et virtutis».

<sup>91</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* IV, q. 3, ed. DE WULF - PELZER, pp. 246-47: «Nec est intelligenda dicta distantia et imitabilitas creaturarum sic, quod sicut est distinctio in gradibus



5.4. Una valutazione ben più negativa delle tesi arricchiane si trova invece nella q. 3 del *Quodlibet I* di Tommaso di Sutton, che risale anch'esso al decennio compreso tra il 1284 e il 1293<sup>92</sup>. Poiché Tommaso è quasi

rerum realiter, sic etiam sunt diversi gradus perfectionum in Deo quos imitentur, una unum gradum et alia alium; sed tota essentia divina a qualibet imitatur secundum alium gradum realiter in creatura variatum, non autem in essentia divina [...] Unde sicut in unitate non est aliquid quod imitetur unus numerus et non alius, immo totum id quod est unitas quilibet numerus imitatur, sic non est aliquid in Deo quod [in] una creatura imitetur et non alia». Anche per Goffredo, quindi, la molteplicità delle perfezioni divine è soltanto *secundum rationem*: Dio si comprende come diversamente imitabile da creature diverse, dando così formalmente luogo ad una pluralità di idee distinte. La q. 4, immediatamente successiva, pone un problema in qualche modo collegato: «Utrum supposito quod Deus posset facere angelum angelo perfectiorem in infinitum, oporteret quemlibet pertinere ad aliquam determinatam hierarchiam nunc existentium» (ed. DE WULF - PELZER, pp. 247-50). Ammesso che un processo all'infinito fosse qui possibile - risponde Goffredo - non potrebbe mai aver luogo all'interno delle gerarchie e degli ordini angelici attualmente esistenti, tanto più che essendo impossibile fissare termini certi, ogni forma di ordinamento verrebbe qui necessariamente compromessa: «Dicendum est quod sic etiam, si esset ponere processum in infinitum in perfectionibus essentialibus rerum, ut videtur, tamen non esset possibile ponere angelum angelo perfectiorem in infinitum, ita quod simul cum hoc oporteret quemlibet determinari ad aliquam hierarchiam nunc existentem, et per consequens ad aliquem ordinem [...] Sed quod aliquis angelus unius speciei et generis sit eiusdem ordinis cum quocumque angelo esistenti speciei et generis in infinitum excedentis videtur irrationale, quoniam cum, ut dictum est, ordo debet esse in tota universitate entium, multo magis in uno determinato ordine unius hierarchiae. Hoc autem non posset servari si sic esset processus in infinitum. Ergo quod angelus angelo sic perfectior in infinitum secundum speciem et genus differens pertineat ad unum ordinem, est inconueniens» (*Quodl. IV, q. 4*, ed. DE WULF - PELZER, p. 248).

<sup>92</sup> La datazione dei quattro *Quodlibeta* di Tommaso Sutton è com'è noto piuttosto controversa. Mentre Glorieux propone il periodo 1284-1287 (cfr. *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320...*, pp. 291-92), Schneider, nell'introduzione alla sua edizione delle *Quaestiones ordinariae* (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, pp. 44\*-57\*) suggerisce invece come *terminus a quo* il 1293. La discussione più dettagliata delle varie proposte di datazione si trova nell'introduzione di Schmaus alla propria edizione critica (in collaborazione con M. González-Haba) dei *Quodlibeta* di Tommaso di Sutton (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1969, pp. xvi-xii). Schmaus ritiene in realtà che non si possa disporre di elementi certi per risolvere la questione, tanto più che entrambe le datazioni proposte contrastano con l'opinione diffusa che Tommaso sia diventato maestro di teologia soltanto intorno al 1299/1300. L'ipotesi, suggerita dallo stesso Schmaus, che la q. 14 del *Quodlibet I* di Tommaso venga confutata nella q. 9 del *Quodlibet VII* di Goffredo di Fontaines (databile tra il 1290 e il 1292) non è ritenuta particolarmente significativa da Wippel: cfr., di quest'ultimo, *Thomas of Sutton on Divine Knowledge of Future Contingents (Quodlibet II, qu. 5)*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29*

sempre attestato su posizioni fortemente critiche nei confronti dell'impianto metafisico di Enrico, la sua presa di distanza è da considerarsi tutt'altro che inaspettata<sup>93</sup>. In realtà la formulazione della *quaestio* è almeno in apparenza più complessa: «Supposito quod supra quamcumque creaturam datam Deus posset facere in gradu essentiali altiore in infinitum, quaeritur, utrum praetermissis mediis prout hic de mediis loqui possumus, possit illam creare, quae in infinitum distat a quacumque creatura nunc data». In altri termini: posto che Dio possa creare creature via via più perfette all'infinito, potrebbe crearne una che sia infinitamente superiore a qualunque altra ora esistente?

Sono qui sollevati due distinti problemi. In primo luogo, si tratta di vedere se la supposizione da cui muove la *quaestio* possa essere vera, se

---

august 1987, vol. II, ed. by S. KNUUTTILA, R. TYÖRINÖJA, S. EBBESEN («Publications of Luther-Agricola Society», B 19), Helsinki 1990, pp. 364-72 (in part. p. 364 n. 1). F. E. KELLEY, nell'introduzione alla sua edizione dell'*Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De generatione et corruptione continuatio per Thomam de Suttona* (Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1976, pp. 1-31), tende a retrodatare il momento in cui Tommaso sarebbe diventato maestro ed accoglie pertanto il 1284 come data plausibile per il primo *Quodlibet*. È certo, come vedremo, che nella q. 3 del *Quodlibet* I Tommaso mostra di conoscere la q. 8 del *Quodlibet* VIII di Enrico e non soltanto, come invece rilevato dagli editori, la q. 3 del *Quodl. V*. Poiché, come detto, il *Quodl. VIII* di Enrico è stato presumibilmente disputato nella sessione d'avvento del 1284, e Tommaso si riferisce alla tesi di Enrico definendola, come vedremo, «opinio cuiusdam relicta in scriptis», è difficile (anche se oggettivamente non impossibile) pensare che il primo *Quodlibet* di Tommaso sia stato redatto nello stesso 1284. Certo, se la datazione di Glorieux fosse (nonostante tutto) corretta, la reazione di Tommaso si collocherebbe immediatamente a ridosso della *quaestio* di Enrico, inserendosi nella fase iniziale del dibattito qui preso in considerazione (1284-86). In caso contrario, l'intervento del domenicano inglese verrebbe invece a situarsi dopo quelli di Riccardo di Middleton e di Goffredo di Fontaines - e soprattutto dopo il passo indietro compiuto dallo stesso Enrico nel *Quodl. XI* (1287/88).

<sup>93</sup> Cfr. F.E. KELLEY, *Two Early English Thomists: Thomas Sutton and Robert Orford vs. Henry of Ghent*, «The Thomist», 45 (1981), pp. 345-87; H.R. KLOCKER, *Two Quodlibets on Essence/Existence*, «The Thomist», 46 (1982), pp. 267-82. Per una presentazione dei tratti principali del pensiero di Tommaso si vedano soprattutto F. PELSTER, *Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxfordverteidiger der thomistischen Lehre*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 46 (1922), pp. 212-53 e 361-401; D.E. SHARP, *Thomas of Sutton O.P., His Place in Scholasticism and an Account of His Psychology*, «Revue Néoscholastique de Philosophie», 36 (1934), pp. 332-54 e, dello stesso autore, *Thomas of Sutton*, «Revue Néoscholastique de Philosophie», 37 (1935), pp. 88-104 e 219-33; 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. 317-60 (dove una certa attenzione è dedicata anche alle critiche rivolte da Tommaso ad Enrico di Gand).

cioè Dio possa effettivamente dar luogo a creature sempre più perfette. Successivamente, occorre considerare se Dio possa creare in questo modo una specie infinitamente più perfetta delle altre. La distinzione è tutt'altro che irrilevante perché — come vedremo — Tommaso accetta la prima ipotesi, ma respinge la seconda.

Per quanto riguarda la possibile infinità delle specie creaturali, Tommaso accoglie in effetti proprio l'argomento che tanto Enrico quanto Goffredo di Fontaines rigettano. Dio è perfezione infinita ed è pertanto imitabile in modo infinito: di conseguenza, può produrre effetti infiniti non soltanto secondo il numero ma anche secondo la specie. Anche alcune creature (ad esempio il sole) possono produrre un'infinità "numerica" di effetti, cioè un'infinità di individui sotto la stessa specie. Ma solo Dio, la cui potenza non è limitata dall'appartenenza ad un determinato genere o ad una determinata specie, può dar luogo anche ad un'infinità specifica, cioè ad una pluralità infinita di specie. Non per questo la totalità delle creature viene in qualche modo ad eguagliare l'infinità divina, perché quest'ultima, per la sua assoluta semplicità, eccede comunque tutti i suoi possibili effetti<sup>94</sup>. Né si è costretti a porre un infinito in atto, perché in ogni momento il numero delle specie creaturali risulta sempre finito, ferma restando naturalmente la capacità divina di aggiungerne ancora altre<sup>95</sup>. E per lo stesso motivo, l'infinità potenziale delle specie non compromette ogni forma di ordinamento essenziale. Se una nuova specie dovesse aggiungersi a quelle attualmente esistenti, l'ordine tra queste ultime non verrebbe meno, ma verrebbe semplicemente riposizionato: non c'è infatti alcuna necessità che le specie debbano essere essenzialmente ordinate sempre allo stesso modo in cui lo sono adesso<sup>96</sup>. Solo se le creature fossero infinite simultaneamente e in atto, non si potrebbe dare alcuna creatura prima e dunque nessun tipo di ordinamento; ma poiché l'infinità delle specie è puramente potenziale, in

---

<sup>94</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 27,45-48: «Quantumcumque enim producerentur creaturae perfectionem divinam imitantes, semper infinita perfectio dei excederet in infinitum earum perfectionem et remaneret imitabilis ab aliis creaturis, quas producere posset».

<sup>95</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 27,48-51: «Nec ex hoc sequeretur quod creaturae essent actu infinitae, sed semper creaturae productae essent finitae secundum numerum, quibus deus posset per creationem alias species addere in infinitum».

<sup>96</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 27,51-28,56: «Unde non sequeretur quod tunc non esset primum in essentialiter ordinatis, tum, quia in speciebus productis numquam perveniretur ad numerum actum infinitum, tum etiam, quia non oporteret illas species esse ita essentialiter ordinatas, nec inter se nec respectu creaturarum, quae nunc sunt quod una dependeret ab alia».

ogni momento esiste sempre una creatura suprema che è prima rispetto a tutte le altre, anche se essa potrebbe benissimo cedere a sua volta il posto ad una nuova creatura ancor più perfetta. Certo è soltanto, insomma, che non possono essere create insieme specie attualmente infinite<sup>97</sup>; ma dire che Dio può dar luogo ad altre infinite creature al di là di quelle ora esistenti non equivale a dire che Dio può produrre infinite creature simultaneamente: «primum est verum, et secundum includit contradictionem. Et hoc pro tanto dico, quia aliqui pro eodem accipiunt utrumque illorum; et ideo quia unum est impossibile, iudicant alterum esse impossibile». Il riferimento ad Enrico è qui piuttosto esplicito: poiché le specie sono costituite dall'eternità in un ordine imm modificabile, ogni infinità potenziale si riduce qui — come già visto — ad un'infinità attuale. Tommaso non si sofferma di fatto sui presupposti della posizione enrichiana, ma mostra comunque di conoscere bene il testo della q. 8 del *Quodlibet* VIII: «Est tamen opinio cuiusdam relicta in scriptis quod non possunt sic fieri a Deo creaturae in infinitum ascendendo, et quod non sunt in deo ideae infinitae, sed tantum finitae. Hoc tamen posuit non determinando, sed investigando»<sup>98</sup>. Se l'argomento basato sull'ordine

<sup>97</sup> La giustificazione dell'assunto aristotelico prende in Tommaso una piega inconsueta. La molteplicità costituisce un genere che contiene specie diverse e può esistere solo tramite queste ultime. Dunque una moltitudine infinita dovrebbe esistere in una delle specie della moltitudine. Ma queste corrispondono alle specie numeriche, e nessuna specie numerica è attualmente infinita. Presa infatti una qualunque specie numerica, tra essa e l'unità vi è sempre un numero finito di specie perché tra due termini non si danno medi infiniti. Ogni specie numerica è così in se stessa finita, per quanto possano prendersi specie sempre maggiori all'infinito. Una moltitudine infinita non potrebbe dunque rientrare sotto nessuna specie numerica, e pertanto non esiste.

<sup>98</sup> THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 29,94-96. Che Tommaso abbia presente qui la q. 8 del *Quodl.* VIII e non soltanto, come indicato dagli editori, la q. 3 del *Quodl.* V, risulta evidente da una semplice verifica testuale. Si confronti ad esempio il testo seguente con i passi enrichiani riportati nella nota 58: «Et probat hoc sic: in essentialiter ordinatis, si non sit primum, nec aliquod aliorum, secundum Philosophum in II *Metaphysicae*. Sed in essentialiter ordinatis semper procedens est primum respectu sequentium, et essentialiter ordinem habet ad omnia sequentia, et tale est primum simpliciter respectu omnium. Ergo in sic ordinatis ad unum primum omnium, si non sit proximum post illum, qui est primum respectu omnium aliorum, nec aliquod aliorum erit. Ergo a contrario: si sint alia posteriora essentialiter ordinata ad primum omnium, necessario est aliquod primum respectu illorum, quod est secundum respectu primi et proximum illi, ita quod sic ut primo simpliciter nihil possit esse prius, sic isto secundo non potest esse aliquod prius respectu aliorum, et hoc est ponere statum in perfectionibus creaturarum, ita quod non potest fieri aliqua creatura nobilior. Ergo non possunt sic fieri in ascendendo in infinitum. Istud argumentum dicit se vere nescire solvere» (ed. SCHMAUS, pp. 29,97-30, 110). Quest'ultima annotazione, in particolare, rimanda poi inequivocabilmente alla conclusione della q. 8 del *Quodlibet* VIII di Enrico («Unde primum argumentum vere nescirem solvere»).

essenziale — che Enrico confessa di non saper risolvere — fosse vero, si dovrebbe concludere che Dio non potrebbe creare nuove specie oltre quelle esistenti: «et quis auderet hoc sentire de omnipotente Deo?». Ma la *solutio* che Enrico non vede è per Tommaso assai semplice. È senz'altro vero che in ciò che è essenzialmente ordinato, se manca il primo termine, non può esservi nessuno degli altri, e lo stesso vale per il secondo che è primo per tutti i successivi, e così via. Ma ciò non significa che, col sopraggiungere di una nuova specie, tutta la gerarchia successiva debba venir meno. Se infatti la creatura che ora è seconda (dopo Dio) dovesse diventare terza per la creazione di una nuova specie ad essa superiore, tutte le altre conserverebbero la loro posizione <sup>99</sup>, e ciò si verificherebbe anche se la stessa creatura dovesse diventare quarta per l'introduzione di una ulteriore specie, e così via (potenzialmente) all'infinito <sup>100</sup>.

Occorre dunque respingere l'idea che non si possa dare nulla di più grande, nell'ambito creaturale, dell'angelo attualmente supremo: riecheggiando la celebre formula del *Proslogion*, Tommaso osserva che non si può pensare nulla di più grande di Dio, ma si può benissimo pensare che Dio possa produrre qualcosa di più grande della creatura suprema <sup>101</sup>. Ma

---

<sup>99</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 30, 118-21: «Sed tamen non est verum quod, si hoc non sit secundum, quod modo est secundum, quod propter hoc nullum aliorum erit. Si enim hoc quod modo est secundum, fiat tertium per creationem cuiusdam novae speciei, nihilominus poterunt alia esse».

<sup>100</sup> Tommaso difende conseguentemente l'infinità delle idee divine. Anche in questo caso, si tratta tuttavia di un'infinità potenziale, perché le idee non sono presenti in modo realmente distinto nella mente divina, ma sono racchiuse in un unico atto di inteliezione. La distinzione — e conseguentemente l'infinità potenziale — è invece il risultato di un'operazione del nostro intelletto che non essendo in grado di conoscere tutto simultaneamente, procede in modo discorsivo, attraverso la successione delle parti. Tommaso così applica alle specie stesse ciò che Enrico limitava invece alla conoscenza divina degli individui all'interno delle specie: «Sic igitur teneo quod deus potest facere creaturas diversas specie in infinitum et quod habet ideas infinitas, sed non infinitas actu, sed infinitas in potentia. Quia quamvis distinctae ideae intelligantur intellectu divino, tamen eorum distinctio non est per intellectum divinum, qui una apprehensione intelligit omnia. Sed earum distinctio, cum non sit nisi secundum rationem, est per intellectum humanum. Et per consequens earum infinitas est per intellectum humanum, qui non intelligit infinita simul, sed accipiendo partem post partem. Et per consequens illa infinitas erit in potentia et non in actu, sicut infinitas numerorum, quamvis illam infinitatem in potentia deus actu cognoscat et simul et perfecte» (ed. SCHMAUS, p. 34, 215-25).

<sup>101</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 30, 130-32: «Nec valet ista similitudo: quamvis enim non possit excogitari aliquid maius deo, bene tamen potest excogitari aliquid producibile a deo maius, quam sit supremus angelus; et ideo argumentum non concludit».

Tommaso si confronta a questo proposito anche con l'argomento arricchiano, di chiara ascendenza aristotelica, secondo cui una progressione infinita nell'ordine delle forme porterebbe inevitabilmente ad una *magnitudo* infinita in atto. Il problema nasce qui — secondo Tommaso — dall'incapacità di distinguere correttamente tra la potenza che è nella natura e quella che è invece in Dio. Se nei corpi vi fosse realmente la potenza passiva ad un accrescimento infinito, si dovrebbe porre nella natura anche l'equivalente potenza attiva, e poiché quest'ultima dovrebbe poter raggiungere il suo fine per non esser *frustra*, si sarebbe costretti a porre un'infinità di specie e una grandezza infinita in atto. La possibilità di creature infinite non risiede tuttavia nelle creature stesse, ma solo nella potenza del Creatore. E poiché Dio non è ordinato alle creature come al proprio fine, la sua potenza non è subordinata ad alcuna finalità naturale. Dio non è insomma costretto a porre in essere tutte le creature possibili, senza che per questo la sua potenza possa dirsi *frustra* o vana <sup>102</sup>.

Da ciò non deriva — come già anticipato — che Dio possa creare una specie che disti all'infinito da tutte le altre essenze creaturali. Presi due termini determinati, la loro distanza non può che essere finita: in caso contrario, i medi sarebbero infiniti, e non si perverrebbe mai da un termine all'altro. Una distanza infinita tra due termini entrambi finiti (quali sarebbero comunque due creature) è dunque contraddittoria: e — come anche Tommaso concede — neppure Dio può fare ciò che implica contraddizione.

## 6. Conclusione: Enrico di Gand e la condanna del 1277.

6.1. Nella q. 11 del *Quodl.* XI, databile intorno al 1287/88, Enrico di Gand torna ancora brevemente sulla questione dello *status* delle perfezioni creaturali <sup>103</sup>. E tuttavia lo scenario risulta forzatamente modificato. La

<sup>102</sup> Cfr. THOM. DE SUT., *Quodl.* I, q. 3, ed. SCHMAUS, p. 32,180-86: «Non enim est potentia naturalis in creaturis, ut supra quamlibet possit fieri alia nobilior in infinitum, quia si sic, sequeretur quod possent esse in actu infinitae species creaturarum, vel illa potentia naturalis esset frustra; quorum utrumque est impossibile. Sed tamen per potentiam dei potest fieri supra quamlibet creaturam alia species nobilior, et hoc in infinitum. Et tamen ex hoc neque sequitur quod possint esse species creaturarum infinitae in actu neque quod potentia dei sit frustra, quia potentia dei, quae est sua essentia, sua bonitas, non est ordinata ad productionem creaturarum tamquam ad finem, immo potius e converso; omnes creaturae ordinantur ad dei bonitatem sicut ad finem».

<sup>103</sup> Per un'analisi più dettagliata della questione cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand e il problema dell'unicità dell'aevum*, «Medioevo», 13 (1987), pp. 123-93. Ci serviamo anche in questo caso dell'edizione Badius (ff. 465rH-468rC), corretta, quando necessario, in base ai manoscritti Paris, *Nat. lat.* 15.350; Paris, *Arsenal C 456*; Vat. *Borgh.* 300.

questione riguarda in realtà l'unicità dell'*aevum*. Se si desse un primo eterno in senso assoluto, osserva Enrico, il suo *aevum* potrebbe fungere da misura per tutti gli altri secondo il grado rispettivo di dignità e di perfezione naturale. Ma può esistere un tale angelo supremo? La risposta di Enrico è ancora una volta sorprendente: «Si enim esset aliqua substantia separata, quae esset mensura aliorum, in ipsa esset status. Sed secundum articulum quendam damnatum Parisius nulla creatura habet staturum in supremo, quoniam superior ea esse potest, eo quod in infinitum semper distat a substantia increata. Sed in infima est status, scilicet in anima rationali»<sup>104</sup>.

Dunque, non è più possibile porre lo *status* in supremo nell'ambito delle creature in base ad un non meglio precisato articolo di una condanna parigina. Di quale articolo si tratta? Il tipo di riferimento sembra quello consueto con cui Enrico di Gand solitamente allude all'intervento di Tempier del 7 marzo 1277. Ma in quest'ultima lista sembra difficile trovare una proposizione che nella sua formulazione sia in qualche modo simile a quella citata da Enrico. In nessuno degli articoli di Tempier è citato il problema dello *status*<sup>105</sup>. Molti articoli potrebbero suggerire un'affinità implicita, ad esempio quelli in difesa dell'onnipotenza divina o quelli rivolti contro il necessitarismo aristotelico e arabo<sup>106</sup>. Un'indicazione in margine al passo prima riportato

<sup>104</sup> HENR. DE GAND., *Quodl.* XI, q. 11, ed. Badius, f. 467rV.

<sup>105</sup> Se si eccettua naturalmente l'art. 1, dove il termine è preso in altra accezione («Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae»).

<sup>106</sup> Ne segnaliamo alcuni, secondo la numerazione di Mandonnet e Hissette: «Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere» (art. 22: in questo caso l'obiettivo sembra tuttavia essere quello dell'eternità del mondo); «Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantus et simillimus primo» (art. 33). Qui è in effetti racchiusa l'idea secondo cui dalla causa prima non può che derivare immediatamente un unico effetto, massimamente simile al primo e tale dunque che uno ancora più simile non potrebbe mai essere prodotto. Se questo fosse effettivamente l'articolo a cui Enrico si riferisce, si dovrebbe pensare ad un'interpretazione estensiva dell'ordine essenziale descritto da Enrico tale da includere (contro le intenzioni enricchiane) il campo delle esistenze e non solo quello delle essenze (ma, d'altra parte, questa è ad esempio l'interpretazione che Riccardo di Middleton sembra offrire della tesi enricchiana). Contro il ruolo necessario delle gerarchie delle intelligenze si può citare anche l'art. 57: «Quod intelligentia inferior recipit a Deo esse per intelligentias medias». A questo si potrebbero aggiungere altri articoli sul ruolo delle cause seconde (ad es. artt. 69, 95, 96). Per altro, come già ricordato, nella lista di Tempier compare invece espressamente un articolo che vieta la possibile infinità in atto delle sostanze separate (cfr. *supra*, n. 37). All'eternità delle *species* fa invece riferimento l'art. 85: «Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est aeternum, et motus et materia, et agens et suscipiens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa». L'articolo è tuttavia rivolto contro la possibile eternità del mondo, tesi da sempre combattuta dallo stesso Enrico.

contenuta nel ms. Paris, *Nat. lat.* 15.350 (appartenuto a Goffredo di Fontaines) recita tuttavia testualmente «falsum, quia articulus non reperitur» (f. 207<sup>vb</sup>) e d'altra parte nessuno dei contemporanei sembra far riferimento ad un articolo del genere. Infine Enrico stesso non fa menzione di un simile impedimento né nel 1282 (*Quodlibet V*) né nel 1284 (*Quodlibet V*) — cosa abbastanza singolare se si tien conto del fatto che proprio Enrico aveva fatto parte della commissione di teologi riunita da Tempier e non poteva pertanto non essere al corrente delle conclusioni<sup>107</sup>. Certo è che Enrico è costretto a modificare la sua posizione, ripiegando sulla tesi secondo cui, anche se non è possibile porre una specie angelica che sia prima in senso assoluto, si può tuttavia considerare come suprema quella che *attualmente* costituisce il vertice del creato, indipendentemente dal fatto che Dio potrebbe crearne altre ancora superiori. Posta in questi termini, la conclusione di Enrico perde gran parte della sua radicalità per avvicinarsi a quelle di Riccardo di Middleton e Tommaso di Sutton. Ma si tratta di un passo indietro compiuto estremamente a malincuore, come lo stesso Enrico non si preoccupa di dissimulare, dal momento che, se si considera correttamente l'infinità divina, la distanza tra le creature e il creatore rimane infinita sia che si ponga lo *status* sia che si ammetta la possibilità di creature sempre più perfette<sup>108</sup>. In quest'ultimo caso, l'angelo di volta in volta supremo potrebbe comunque servire da misura per quelli inferiori, perché rimarrebbero salvaguardate tanto (in alto) la distanza infinita tra le creature e Dio quanto (in basso) la superiorità rispetto a tutti gli angeli meno perfetti. Secondo l'esempio di Enrico, anche qualora il genere degli accidenti potesse di-

<sup>107</sup> Non si tratta tuttavia dell'unico caso in cui Enrico sembra nutrire qualche perplessità nei confronti dei divieti di Tempier (si pensi ad esempio al problema già citato della localizzazione degli angeli). Cfr. in proposito BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi...*, in part. p. 31 e p. 54 n. 138.

<sup>108</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* XI, q. 11, ed. Badius, f. 467r-vZ: «Non video ergo posse absolvi infinitam distantiam creaturae ad Deum per hoc quod sit semper sumere angelum super angelum in infinitum, nisi aliqua essentiarum infinitas adaequet quoquo modo infinitatem divinae essentiae, non tantum quoad numerum essentiarum, sed etiam quoad quantitatem perfectionis ipsius essentiae ut est essentia. Videat ergo qui poterit si infinities infinitae essentiae creaturarum possunt adaequare illam infinitatem, ita quod remaneat distantia infinita inter illas, et an sumendo unum inconueniens, ne scilicet ponatur finita distantia inter creatorem et creaturam, incidatur in aliud, scilicet quod in infinitum angelorum perfectio et simplicitas procedit, et quod sic universitas aliqua creaturarum posset adaequare divinam infinitatem quoad perfectionem et simplicitatem essentiarum. Videat ergo qui poterit an sit inconueniens ponere primum et supremum angelum, et manere illam infinitam distantiam, quia aequaliter videtur manere, etsi processus ponatur procedere in infinitum».



ventare all'infinito sempre più nobile, non potrebbe mai raggiungere la dignità della sostanza. Lo stesso vale per tutti gli enti finiti nei confronti di Dio: anzi, la distanza da Dio dell'ente più basso, come la materia, è identica (in quanto ugualmente infinita) a quella dell'angelo supremo, e non solo di quello attualmente esistente, ma anche di tutti gli altri infiniti possibili. Ma ciò non toglie che, dalla parte delle sole creature, l'angelo conservi la sua superiorità nei confronti della materia. Se cioè le creature vengono rapportate direttamente a Dio, non c'è tra esse alcuna differenza, perché tutte distano dal creatore all'infinito; ma se vengono confrontate tra loro invece dal punto di vista della loro finitudine, esse conservano le distanze reciproche dettate dai diversi gradi di perfezione. Si tratta di un aspetto classico del problema della commensurabilità degli infiniti: possono due distanze ugualmente infinite rispetto allo stesso punto essere confrontate tra loro? Enrico di Gand si serve qui dell'esempio più comune: se due linee congiunte in un punto fossero entrambe infinite da una parte e finite dall'altra, tutte e due risulterebbero ugualmente infinite dalla parte in cui, appunto, sono tali, a prescindere dalla maggiore o minore lunghezza dell'una o dell'altra dalla parte in cui sono finite; ma tra loro sarebbero commensurabili proprio in base alla diversa lunghezza rispettiva — all'*excessum* — nella parte del piano in cui risultano finite <sup>109</sup>.

Curiosamente, anche Goffredo di Fontaines, nella q. 8 del *Quodl.* VII, dedicata al medesimo argomento («Utrum esse omnium sempiternorum sive angelorum mensuretur una mensura») mostra un simile cambiamento di prospettiva. Anche se non è possibile porre lo *status* nelle perfezioni delle sostanze separate, in modo tale che si possa individuare un eviterno che funga da misura di tutti gli eviterni *possibili*, tuttavia si può fissare un termine primo rispetto a tutti gli eviterni *ora esistenti*. D'altra parte, osserva Goffredo, Dio potrebbe creare *de potentia absoluta* un moto più perfetto di quello attuale del primo mobile, ma ciò non toglie che, secondo il corso normale della natura, quel movimento rappresenti ora la misura di ogni realtà

<sup>109</sup> Cfr. HENR. DE GAND., *Quodl.* XI, q. 11, ed. Badius, f. 467vZ: «Quemadmodum, si duae lineae coniunctae in aliquo puncto ambae essent infinitae ex parte una, et finitae ex altera, quantumcumque una earum excederet alteram ex parte illa qua sunt finitae, aequaliter tamen essent infinitae ex altera, et a partibus finitis signatis in dictis punctis aequaliter distaret quidquid in infinitum vel infinite ex parte alia, quia ex parte infinitae distantiae non est comparatio secundum magis nec secundum minus nec secundum aequale. Inter se tamen sese haberent finita secundum excessum». Per la discussione di esempi simili sulla commensurabilità degli infiniti cfr. P. PORRO, *Enrico di Gand e il problema dell'unicità dell'aevum...*, pp. 180-81, n. 101.

sublunare <sup>110</sup>. Il fatto che qui si affacci esplicitamente il sintagma *potentia absoluta* non è privo di importanza ed è anzi un indice significativo del mutamento di paradigmi in corso: Goffredo rinuncia a fissare un limite assoluto nelle perfezioni creaturali perché ciò potrebbe essere in effetti interpretato come un attentato all'onnipotenza divina.

6.2. Bisognerebbe senza dubbio verificare con maggior precisione quale evento — intorno al 1287 — abbia costretto Enrico e Goffredo a modificare il proprio atteggiamento <sup>111</sup>. Resta comunque il fatto che Enrico

<sup>110</sup> Cfr. GODEFR. DE FONT., *Quodl.* VII, q. 8, in *Les Quodlibets V, VI, VII de Godefroid de Fontaines*, ed. M. DE WULF - J. HOFFMANS, Institut Supérieur de Philosophie («Les Philosophes Belges», 3), Louvain 1914, p. 365: «Et ita etiam videtur quod, — cum, secundum quod ab aliquibus dicitur, non sit status in perfectionibus substantiarum separatarum propter infinitam distantiam earum ad perfectionem divinam infinitam, ita quod, quacumque posita quantumcumque perfecte accedente ad assimilationem divinae perfectionis, potest esse perfectior et sic in infinitum, et nunquam erit aliqua simpliciter infinita, — non potest poni aliqua substantia separata mensura specierum omnium substantiarum separatarum. Et sic videtur dicendum quod non sit ponere aliquod unum aevum quod possit dici mensura esse omnium aeviternorum. Sed, quamvis secundum ista verum esset quod non posset esse aliquid unum quod esset mensura esse omnium aeviternorum possibilem, esse hoc tamen non impedit quin possit esse aliquid unum mensura omnium existentium. Quia enim non est certum utrum posset esse motus simpliciter perfectior primo motu - quia, sicut non est certum de statu perfectionum in separatis, ita etiam nec de statu perfectionum in omnibus corporalibus, quin scilicet Deus posset facere vel fecisse mundum perfectiora corpora continentem, - quia tamen supponendum est quod universum quod nunc est Deus modo convenientiori et perfectiori instituit qui sibi secundum cursum communem competere potest, ideo quicquid sit de hoc utrum possibile sit aliquis motus perfectior in hoc mundo motu primi orbis, etiam rebus quae nunc sunt remanentibus, quantum est de potentia Dei absoluta, quia tamen supponitur quod secundum cursum convenientem a Deo huic mundo praestitutum non est perfectior, dicitur quod motus primi mobilis et tempus quod est mensura eius est mensura omnium motuum aliorum».

<sup>111</sup> Si dovrebbe prendere in considerazione anche il ruolo svolto nella vicenda da Egidio Romano, riammesso com'è noto nell'università parigina nel 1285. Nella q. 2 del *De mensura angelorum* (databile tra il 1288 e il 1289), ad esempio, Egidio prende apertamente le distanze da coloro che sembrano dubitare del fatto che Dio possa dar luogo ad angeli ancora più semplici di quelli attualmente esistenti. Se di *status* si deve parlare, esso riguarda unicamente Dio, che pertanto è la sola misura comune di tutti gli eviterni (ed. Venetiis 1503, rist. an. Minerva, Frankfurt a. M. 1968, f. 40ra-b). Cfr. in proposito B. FAES DE MOTTONI B., *Mensura im Werk De mensura angelorum des Aegidius Romanus, in Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, «Miscellanea Mediaevalia», Bd 16/1. Hrsg. A. ZIMMERMANN, W. De Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 86-102 e *Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: «Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum»*, in *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième Congrès In-*

di Gand — tra i presunti artefici della condanna di Tempier — può in questa occasione essere annoverato tra coloro che in qualche modo si trovarono a subirla. Certo l'elenco promulgato da Tempier risultava dal confuso affastellamento di tesi e esigenze diverse, se non qualche volta addirittura contrastanti. Ma in questo caso c'è probabilmente qualcosa di più. Già Paulus aveva rilevato nel pensiero arricchiano una sorta di irriducibile dualismo tra una metafisica dell'intelligibile da una parte e un'attenzione all'individuale di sapore fortemente prenominalistico dall'altra<sup>112</sup>. Ma questa polarità non è a sua volta che il risultato dello sdoppiamento del concetto di ente operato da Enrico e della conseguente separazione dei piani ontologici così individuati. I principi e le modalità dell'*esse essentiae* non si applicano all'*esse existentiae* (e viceversa). E se in quest'ultimo dominio dell'ente tutto è subordinato individualmente alla *potestas* e alla libera volontà del Dio cristiano, nell'ordine dell'essere possibile o intelligibile il «Dio dei filosofi» sembra attenersi ancora strettamente a quanto imposto dal «principio di pienezza». Ciò spiega ad esempio perché, pur essendo sostenitore dell'assoluta contingenza del mondo e avversario dichiarato della semplice possibilità teorica di una creazione eterna, Enrico abbia di fatto legittimato e difeso una descrizione essenzialistica del reale perfettamente solidale con il necessitarismo aristotelico e soprattutto avicenniano. Il problema dello *status* delle specie creaturali permette, forse più di altri, di cogliere questa dissociazione: e in questo senso, non è poi così paradossale che Enrico, al di là di alcuni stereotipi consolidati, possa essere letto anche in controtendenza rispetto all'intervento di Tempier e ai suoi esiti.

---

ternational de Philosophie Médiévale, éd. par Chr. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 911-20. La stessa posizione è mantenuta — senza espliciti riferimenti alla questione dello *status* — nel *Commento al Il libro delle Sentenze* (ed. Venetiis 1581, rist. an. Minerva, Frankfurt a. M. 1968, p. 112aB).

<sup>112</sup> Cfr. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances...*, p. 376: «La vérité nous paraît être qu'Henri ne concilie d'aucune manière, mais juxtapose simplement l'une à l'autre une métaphysique de l'universel inspirée du platonisme et une physique de l'individu dont a pu se souvenir Ockham. On voit s'y imposer, d'une part l'innéisme noétique, une méthode idéaliste, une théorie de l'essence intelligible indifférente à toute individuation; d'autre part, un empirisme sensible, des présupposés réalistes, une conception telle de l'individu enfin, que celui-ci apparaît individuel par tout ce qu'il est, et sans qu'il soit possible de discerner dans sa nature des zones de généralité plus ou moins vaste. Entre les deux ordres, point ou presque point de communication». Si leggano altresì le conclusioni (sia pur un po' datate) di Paulus (pp. 379-94).